

جلد چہارم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قرآن نمبر

زندگی آمیز اور زندگی آموز ادب کا نمائندہ

نقوش قرآن نمبر

شمارہ نمبر ۱۴۶

۶۲۰۰۱

مدیر: جاوید طفیل

بانی: محمد طفیل

خط و کتابت کا پتہ

فون: ۷۲۶۵۱۶-۷۲۵۲۵۵

۷۳۱۱۲۹۱

ٹیکس: ۷۲۶۲۸۹-۷۲۶۲۸۹

نقوش ○ اردو بازار ○ لاہور

قیمت فی جلد = ۲۵۰/- روپے

جاوید طفیل نے نقوش پریس لاہور سے چھپوا کر ادارہ فردخِ اردو لاہور سے شائع کیا۔

فہرست

جلد چہارم

وجود باری تعالیٰ اور مسلم علماء و مفکرین

۱	ڈاکٹر محمد عظیم قاسمی	مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور
۸۱	ظفر اقبال خان	فلاسفہ کا الہیاتی تصور
۱۲۶	منشی محمد مشتاق تھاروی	صوفیہ کا تصور اللہ
۲۲۷	محمد عبد السلام خان	ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود
۲۷۱	ڈاکٹر محمد عبد الحق انصاری	شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشہود

اللہ اور فکر اسلامی

۳۰۳	نذیر نیازی	اللہ
	علی اکبر دہخدا	خدا اور خدا شناسی
۳۲۲	ترجمہ و تلخیص: ڈاکٹر خواجہ جمید زوئی	

قرآنی دعائیں

۳۵۵	ادارہ	دعا
۳۷۱	ادارہ	تہذیبات قرآنی (اہم عظیم کی حامل آیات)
۳۷۵	پروین ریاض	قرآنی دعائیں

حمد

۵۸۴	پروفیسر جاوید اقبال	الحمد للہ
۵۹۵	ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی	عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء
۶۵۹	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	فارسی شاعری میں حمد
	ادارہ	اردو میں حمدیہ شاعری کا انتخاب
۷۱۴	راجا رشید محمود	

اس شمارے میں

قرآن نمبر کی چلہ سوم اور چہارم کی آمد میں غیر معمولی تاخیر ہوئی، دونوں جلدوں کا ۸۵ فی صد سے زائد مواد نئی تحریروں اور تراجم پر مبنی ہے۔ ہمارا موضوع اہم ہے اور نازک بھی، اہل علم سے اپنے خاکے کے مطابق کام کرنا اور اس کو اپنے ٹیڈول کے مطابق نبھانا آسان کام نہیں ہے۔

آئندہ برس تک نقوش گوٹن جوہلی نمبر کی دو جلدیں، ایک سالانہ اور قرآن نمبر کی مزید چہلہ میں چھاپنے کا ارادہ ہے۔ انشاء اللہ

طلوع

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝

المحسّد ۳۰

وہ ہی اول ہے اور آخر ہے اور ظاہر اور باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے ۔

○

انسانی علم کی بے بسی، کم مائیگی اور انسان کی اپنی ناپائیداری سب وہ حقیقتیں ہیں جن کا احساس حضرت انسان کو نہیں، یہی وہ حقیقتیں ہیں جن کو جان کر وہ اپنے آپ کو دریافت کرنے کی کوشش کر سکتا ہے، اور اللہ کے بارے میں بہت ہی کم جانتے کا اعتراف بھی ۔

جاوید طفیل

اللَّهُ

الْمُنِيبُ

الْبَاقِي

الرَّزِيقُ

الْمُصَوِّرُ

الْغَفُورُ

الْقَهَّارُ

الْعَلِيمُ

الْبَاقِي

الْمُنِيبُ

وُجُود بَارِی تَعَالٰی اَوْرُسَلْمُ عُلَمَاءُ وَ مُفَكِّرِین

مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور

ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی

کلمہ تعارف:

مٹی نوع انسان کا اصلی امتیاز اور اس کا رخاتہ تخلیق کا کھلا ہوا راز در حقیقت عقل و حکمت کی کار فرمائی میں پوشیدہ ہے۔ ذرا سے غور و تامل سے یہ حقیقت صاف اور روشن نظر آنے لگتی ہے کہ انسان کی تمام سعادتوں کا مخزن اور مصدر خواہ دنیاوی سعادت ہو اور خواہ آخرت کی ابدی سعادت۔۔۔ یہی عقل و حکمت ہے۔ معیشت، معاشرت، اخلاق، مذہب، حیات اور ماورائے طبیعیات، غرض انفس و آفاق کے اصول اسی عقل و حکمت سے دریافت ہوئے۔ زندگی کے بعد انسان کے لئے قدرت کا سب سے بڑا تحفہ یہی عقل و حکمت ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ انسانی اکثریت نے اس غیر مادی قوت کو عموماً حسی فوائد اور مادی راحت و آرام کے لئے مخصوص کر لیا اور اس کی غیر حسی اور ماورائی منزل تک پہنچنے میں خود ہی سدا رہا۔ اس لئے۔ تاہم ایک محدود طبقہ ہمیشہ ایسا رہا جسے ہم فلاسفہ کہتے ہیں، جو اس غیر مادی قوت کی ماورائیت کا ادراک رکھتا تھا۔ اس طبقے نے حیات و کائنات میں جاری قوانین فطرت کو اپنا موضوع فکر بنایا۔ اس کے نتیجے میں علوم طبیعیہ اور علوم معاشرت وجود میں آئے۔ اس سے اگلی منزل مابعد الطبیعیات کی تھی۔

قوانین فطرت کی نیرنگی:

قوانین فطرت کی نیرنگی اور موجودات کی کثرت و بارکئی نے اسے اپنا ایسا گرویدہ بنایا کہ وہ اپنی راحت و آرام اور خور و نوش سے بیگانہ سا ہو گیا۔ پھر ان بے شمار طبیعی قوانین اور مظاہر و موجودات کی کثرتوں میں اسے ایک زبردست ہم آہنگی اور ایک وحدت عظیمہ کا ادراک ہوا۔ یہ ایک ایسا عالم حیرت تھا کہ وہ اپنی ہستی اور وجود کو بھی فراموش کر بیٹھا۔۔۔ لیکن اس وحدت کے پس پردہ کیا ہے اور ان کثرتوں کے پیچھے کون ہے جس کی وحدت کے آثار اس شدید اور کامل ترین ربط و ہم آہنگی سے نمایاں ہیں، یہ ایک ایسا مرحلہ تھا کہ جہاں عقل رہنا بھی اس طرح عاجز ہو گئی جیسے ایک مہیب اور تاریک غل میں ایک طائر بے نور۔ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں انسان محسوس کرتا ہے، سمجھ نہیں سکتا اور جہاں فلسفیانہ مشاہدے اور تجربے کی حدیں ختم اور ماورائی فلسفے کی سرحدیں شروع ہوتی ہیں۔ اسی لئے عہد جدید میں جو حیاتی اور مشاہداتی دور ہے، فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات کو فلسفے سے خارج کرنے کی کوشش کی ہے اور مذہب کے حوالے کر دیا ہے تاہم یہ ایک ناکام اور وقتی کوشش ہے۔ اس لئے کہ ضمیر آدم میں ماورائیت کی جو ٹرپ چھپی ہوئی ہے وہ انسان کو کسی ان دیکھے عالم کی طرف دھکیلنا چاہتی ہے اور کوئی شعوری رکاوٹ اس

رہو میں دوا می نہیں ہو سکتی۔ یہ خیر خالص کی تڑپ ہے جو کائنات کے اس نظام حکمت کی تفہیم و تدبیر کے سہارے اس خیر خالص کے مصور اعلیٰ تک پہنچنا چاہتی ہے اس لئے کہ اسی میں انسان کی روحانی اور ابدی سعادت کا راز پوشیدہ ہے۔

مذہب کا تعلق بھی اسی ضمیر آدم سے ہے جو عقل کا رشتہ ماوراء سے جوڑنا چاہتا ہے۔ یہی تمام اخلاقی قوتوں کا سرچشمہ اور عقل سلیم کا محرک اصلی ہے۔ اس سے ٹوٹ کر فلسفہ ایسا عقل ہے جس کی غواصی کا حاصل حسیات کے اختصار سمندر میں چھ سو تھوڑی سی تلاش رہ جاتا ہے نہ کہ سچائی کے مصدر اصلی یا حقیقت عظمیٰ کی تلاش۔ تلاش حق کے نام پر اٹھنے والے یہ فلسفے درحقیقت اباحت اور سود و زیاں کے فلسفے ہیں جو الود پر منتہی ہوتے ہیں۔ ان کے نرخ شروع میں بہت بلند اور آخر کار سرنگوں ہو کر رہتے ہیں۔ وجہ صاف ظاہر ہے کہ نہ ان کا رشتہ انسانی ضمیر ہے جو اخلاقی قوتوں کا مصدر اور عقل سلیم کا محرک ہے اور نہ تحقیق حق سے ہے جو اعتراف توحید سے شروع ہوتی ہے۔

مذہب پر الزام

مذہب پر الزام ہے کہ وہ فلسفے کی آزادانہ پیش رفت کو اپنے مفروضات میں مقید کر کے محدود و مسدود کرنا چاہتا ہے لیکن درحقیقت یہ صرف مغالطہ ہے جس کو اختیار کرنے والے دانستہ یا نادانستہ اختیار کرتے ہیں، اس لئے کہ اولاً تو مذہب اور فلسفہ دونوں کی منزل ایک ہے یعنی آخری سچائی کی دریافت اور اس پر کامل ایمان۔ اس رلہ میں مذہب کا شعار، ایمان و اطاعت سے عبارت ہے اور فلسفہ کا حقیقت و برہان سے۔ ثانیاً، جہاں سے فلسفے کا عجز یعنی مابعد الطبیعیات کا مرحلہ شروع ہوتا ہے وہاں فلسفہ خود ایک مذہبی ایتقان کی سی شکل اختیار کرنے لگتا ہے یعنی اسے کثرتوں میں وحدت کا ادراک ہونے لگتا ہے اور عقلی ایمان کی منزل سامنے آ جاتی ہے۔ چنانچہ اس منزل پر تو فلسفہ خود ہی مذہب کی ہر کاپی کا اہل ہو جاتا ہے۔ ثالثاً، رشتہ آدم میں چھپی ہوئی حقیقت شناسی کی تڑپ جسے ہم ضمیر آدم کے نام سے پہچانتے ہیں، وہی محرک عقل بھی ہے اور وہی مصدر ایتقان بھی۔ اس لئے کہ حق و انصاف کے لازوال پیمانے وہیں سے ابھرتے ہیں۔ چنانچہ فلسفہ بھی وہیں سے اپنا استدلال حاصل کرتا ہے اور مذہب کی اخلاقی اور ایمانی قوت کا سرچشمہ بھی وہی ہے۔ تو جب عقل اور مذہب دونوں کا محرک بھی ایک ہے اور دونوں کی منزل بھی ایک۔ یعنی تلاش حق اور اس پر کامل ایمان۔ تو مسئلہ صرف صحیح فکر اور طریق استدلال کا رہ جاتا ہے کہ وہ ایمانی ہو کہ برہانی، ایجابی ہو کہ سلبی، وجدانی ہو کہ آفاقی۔

یہاں ہم دیگر ادیان کے بجائے دین اسلام کے معیار حق کو سامنے رکھیں گے، جو دین فطرت ہونے کا مدعی ہے۔ ایسا دعویٰ سوائے اسلام کے کسی دوسرے مذہب نے نہیں کیا۔ خواہ مذاق زمانہ کے لحاظ سے دیگر مذاہب کے متبعین ایسے غیر حقیقی دعوے کیوں نہ کرتے ہوں۔

اسلام نے دین کی بنیاد کسی جبر پر قائم نہیں کی جیسا کہ لا اِکْرَاهَ فِی الدِّینِ (دین کے معاملے میں کوئی زبردستی نہیں) (۲۵۶:۲) کے اصول سے ظاہر ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہے کہ قبول دین کے لئے اسلام کوئی لازمی طریق فکر معین نہیں کرنا کہ وہ منطقی ہو یا وجدانی ایجابی ہو یا سلبی۔ اس لئے کہ فکر اور تدبیر کے یہ تمام طریقے اگر سچائی کے ساتھ اختیار کئے جائیں تو ایک ہی منزل کی طرف رہنمائی کرتے ہیں اور وہ دین فطرت کی منزل ہے۔ (۱) اور یہی فطری مذہب انسان اور خالق کے درمیان، حقیقی رشتہ اور تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ قرآن مجید نے اسلام کے دین فطرت ہونے کا دعویٰ ان الفاظ میں کیا ہے۔

فَاقُمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۖ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ

لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ (۳۰:۳۰)

ترجمہ: اپنا منہ سب طرف سے موڑ کر دین کی طرف کر۔ یہ وہ خدا کی فطرت ہے جس پر خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ خدا کی خلقت میں تغیر نہیں ہوتا۔ یہی دین ٹھیک ہے، لیکن اکثر لوگ جانتے نہیں۔

کسی ماورائی حقیقت یا دوسرے لفظوں میں اللہ کے وجود کا شعور و اعتراف درحقیقت انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ علامہ شبلی پلو تارک کا قول نقل کرتے ہیں کہ ”اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ قلعے ہیں نہ سیاست، نہ علم نہ صناعت، نہ حرفہ نہ دولت، لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں خدا نہ ہو“۔ (۲) اسی شعور یا اعتراف کو کلام اللہ نے یوں بیان کیا ہے:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ۖ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۚ قَالُوا بَلَىٰ ۖ شَهِدْنَا ۚ (الاعراف: ۷۲)

ترجمہ: اور جب کہ خدا نے بنی آدم کی پیٹھ سے ان کی نسل کو نکالا اور خود ان کو ان ہی پر گواہ کیا کہ کیا میں تمہارا خدا نہیں ہوں؟ سب بول اٹھے کہ ہاں ہم گواہ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ دین فطرت کے تمام اصول قرآن کریم میں یک جا ہیں اور غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں۔ اس روشن کتاب میں تثلیث، تجسیم، ابنیت، حقیت، تشبیہ، حلول، اصنامیت، غرض کسی غیر طبعی اور غیر عقلی عقیدے کی گنجائش نہیں۔ مگر عقل سلیم کے ساتھ غور و تدبر کی بار بار دعوت دی گئی ہے۔ اس وقت غور و فکر کے ان پہلوؤں یا قرآنی اصولوں کی تفصیل ہمارا مقصد نہیں بلکہ ان کا ذکر اس لحاظ سے ہے کہ ابتدائی صدیوں میں مسلم علماء نے قرآن کریم کی اس دعوت تدبر پر لبیک کہا اور علم کے ہر میدان میں اتر گئے۔ جس طرح ملکوں کی فتح و تسخیر میں انہوں نے اولوالعزمی کا ثبوت دیا اسی طرح علوم کے سمندروں میں غواسی اور گوہر چینی کی اور فکری عالی ہمتی کا ثبوت دیا۔

قرآن کریم نے انہیں تمام کائنات میں تدبر کی طرف متوجہ کیا۔ چنانچہ انہوں نے بھی علم کو مذہبی یا غیر مذہبی میں مقید نہیں کیا بلکہ علم کو اللہ کی ایک صفت، سمجھ کر اختیار کیا۔ قرآن و حدیث کا علم ہو یا تاریخ و فلسفہ کا یا کوئی اور انہوں نے ہر میدان میں قدم بڑھایا نیز عوام ہوں یا علماء یا امراء ہر ایک علم کو سرمایہ افتخار اور متاع بے بہا سمجھتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ علوم مختلفہ کو اسلامی معاشرے میں آزادی سے ترقی کا موقع ملا۔ دینی علوم کے پہلو بہ پہلو عقلی اور طبعی علوم بھی اس ترقی میں شریک تھے۔ مسلمانوں کی یہ علمی پیشرفت ہمہ گیر تھی۔ ان کی نظریں تمام آفاق پر پڑ رہی تھیں۔ ان کے موضوعات میں روز بروز وسعت اور تنوع آ رہا تھا۔ ان کی تلاش خوب سے خوبر اور جدید سے جدید تر کی تھی۔ علم کی دنیا میں حکمت کی ہر بات ان کی متاع گم شدہ تھی۔ غرض علوم کو ابھی مقدس اور غیر مقدس اعلیٰ اور ادنیٰ دینی اور دنیاوی کے خانوں میں نہیں بانٹا گیا تھا۔ تقریباً پانچ صدیوں تک علم کا یہ کارواں سیاسی انقلابات کے باوجود تازہ تر منزلوں کی جستجو میں نئی نئی راہوں سے گزرا اور ان میں سرگرداں رہا۔ لیکن گیارہویں صدی عیسوی برپا نچویں صدی ہجری سے نئی منزلوں کی تلاش کے بجائے پڑھ ڈالنے کا ذوق ترقی پانے لگا۔ ذوق سفر سرد پڑنے لگا اور تحصیل حاصل کو منزل ٹھہرا لیا گیا۔ مغلوں اور تاجریوں کی تباہ کاری خلافت بغداد کی بربادی اور صلیبی جنگوں نے مل کر تلاش کے بجائے فرار اور کوشش و کاوش کے بجائے قناعت

و حفاظت کی طرف مائل کر دیا۔ اب علماء کی توجہ تلاش حق اور تصدیق حق سے زیادہ اپنے اپنے اندر اور اپنے اپنے مسئلوں کی مدافعت و حفاظت پر مرکوز رہنے لگی۔

مسلم فلسفہ کا ارتقاء:

مسلم فلسفے کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اولین مسلم فلسفی یعقوب الکندی سے لے کر ابن سینا تک تمام مسلم فلاسفہ نے عموماً ارسطو (ارسطاطالیس) کا مسلک اختیار کیا اور بہت کم فلسفیانہ مسائل میں قدیم تر فلاسفہ یونان کی رائے اختیار کی۔ (۳) اس کی ایک بدیہی وجہ تو یہ تھی کہ ارسطو کے فلسفے کی سورت میں یونانی فلسفہ اپنی آخری ترقی تک پہنچ چکا تھا۔ لیکن اس کے علاوہ کچھ تاریخی اسباب بھی اس کے ذمہ دار تھے جن کا ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

یونانی فلاسفہ کو تین گروہوں یا قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے:

۱: فلاسفہ منکرین یا دہریہ:

یہ اللہ کے وجود کے منکر تھے اور عالم یا مادے کو قدیم مانتے تھے۔ قدماے یونان کا یہی عقیدہ تھا۔

۲: فلاسفہ طبیعیین:

انہوں نے قوانین طبیعت کا مطالعہ کیا۔ اس کے افعال و تاثیرات، حیوانات و نباتات کی ترکیب اعضاء اور ان سے پیدا ہونے والی قوتوں میں گہری حکمت کا لہر اک کیا جو کسی فاعل مختار اور قادر و حکیم کے درپردہ وجود کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس لئے یہ گروہ وجود الہی کا معترف ہوا۔ تاہم جب انہوں نے تمام موجودات کو آخر کار فنا ہوتے دیکھا تو یہی انسان کے بارے میں بھی فیصلہ کیا کہ اس کی موت کے بعد کوئی زندگی نہیں۔ چنانچہ اس گروہ نے حشر و نشر کا انکار کیا۔ اسی لئے ان کا شمار بھی منکرین اور دہریہ میں ہی کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ نظریہ بھی مسلم فلاسفہ کے لئے قابل قبول نہیں بن سکتا تھا۔ (۴)

۳: فلاسفہ الہستین:

یہ جماعت اللہ کے وجود اور وحدانیت کی قائل بھی تھی اور حشر و نشر میں بھی عقیدہ رکھتی تھی۔ اس گروہ کا پیشرو سقراط تھا۔ افلاطون نے اس فلسفیانہ نظریے کو بام ترقی تک پہنچا دیا۔ اس نے منکرین کی پرزور تردید کی اور ان سے طویل مناظرے کیے۔ اس نظریے کے قواعد و اصول کو مرتب کیا۔ اس کے علاوہ اس باب میں سقراط کی کمزور دلیلوں کو چھوڑ کر مستحکم دلائل قائم کئے۔ گویا ارسطو نے مسلمانوں کے لئے بحث و مناظرے کی راہ ہموار کر دی۔ تاہم پھر بھی ارسطاطالیس نظریے میں کچھ نہ کچھ کافرانہ باتیں رہ گئیں۔ (۵) اس لئے کہ اس کی بنیادیں کسی آسمانی کتاب پر نہیں تھیں۔ نیز ایک وجہ یہ بھی تھی کہ بعد میں ارسطو کی کتابوں کے جب سریانی، رومی، فارسی اور عربی میں تراجم ہوئے تو مترجمین نے کہیں نا فہمی سے اور کہیں ارادۂ تحریفات کر دیں۔

اول تو یہ ترجموں کے ترجمے تھے اور پھر وہ بھی نہایت ناقص، عہد مامون تک جو تراجم موجود تھے ان میں اکثر تعارضات بھی تھے اور ایہام بھی۔ لہذا وہ بوسیدگی سے معدوم ہونے کے قریب بھی ہو چکے تھے۔ اس وقت منصور بن نوح سامانی حکمران کی فرمائش پر فاریابی نے تمام تراجم کو جمع کر کے مقابلہ کیا۔ تہذیب و تلمیض کی اور نئے سرے سے ترتیب

دی۔ اس مجموعے کا نام اس نے "تعلیمِ عظمیٰ" رکھا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے فارابی کو معلمِ ثانی کہا گیا اور بعد کے تمام مسلم فلاسفہ نے اسی پر انحصار کیا، ابن سینا کی کتاب "اشفا" کے بیانات سے واضح ہے کہ وہ بھی تعلیمِ عظمیٰ کی تکمیل سے ہے۔ (۶) مشرقی اسلامی فلسفہ میں ارسطو سے ارسطو کے مقاصد و مقاصد میں ہر فرقہ واری اور اس پیمانے پر زیادہ کامیابی حاصل کی۔ اس لئے تاثرین انہیں کو حکمت و فلسفہ کا جامع سمجھتے تھے۔ چنانچہ مشرق میں فلسفے کی اشاعت اس سیز کی تصنیفات سے ہوئی (۷)۔

اسلامی اندس میں بھی ارسطو کا فلسفہ رائج ہوا۔ خلیفہ قسم نے فلسفے کی کتابوں کا ذخیرہ جمع کیا تو اس میں بھی ارسطو کی تصنیفات کے ترجمہ سب سے مرقی تعداد میں تھے اس سے ابن ہبہ سے بھی ارسطو کی کتابیں دستیاب ہوئیں۔ خود ارسطو کی تحریروں اور اس کے تراجم میں جو نامور ری اور توحیدیت کی مبنی تھی اس کو محسوس کرتے موحیدین کے حکمران عبدالملک نے یہ کام امن طفیل سے یہاں پایا گیا۔ اس نے اپنی بیعت میں ارسطو کی سرسری کی وجہ سے یہ مادیاتی ابن رشد نے سیر کی جسے قبول کر کے اس سے بہترین طریقے پر پوری کیا۔ اس کی تمام پیچیدگیوں دور کر دیں۔ (۸) اس سے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ مشرقی و مغربی اسلامی دنیا میں برجستہ ارسطو ہی کا فلسفہ پھیلا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان دوسرے فلاسفہ یونان کے خیالات سے واقف نہیں تھے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ مختلف تاریخی و ذاتی احوال کی وجہ سے اس کی توجہ ارسطو کے نظریات کی طرف زیادہ رہی۔ جہاں تک وقف ہونے کا تعلق سے تو وہ ہندوؤں کے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی خیالات سے بھی واقف نہیں تھے۔ (۹)

مسلمانوں میں فلسفے کی اشاعت:

مسلمانوں میں فلسفے کی اشاعت خاص طور پر تین ذرائع سے ہوئی۔ سب سے پہلا اندرونی محرک تو خود کا۔ الہی یعنی قرآن مجید جس میں علم کی فضیلت اور جہل کی ذلالت کا بار بار موازنہ کیا گیا ہے۔ تحصیل علم اور غور و فکر کی رغبت دہانی گئی ہے اور انہیں معرفتِ خالق اور معرفتِ مخلوقات کا رعبہ قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح ذہنی طور پر مسلمان روزوں سے ہر قسم کے علم کی تحصیل اور غور و فکر کے لئے تیار تھے۔ ثانیاً غیر عرب اقوام سے جب ان کا واسطہ پڑا تو رمانا ان کے علماء اور علم و ثقافت سے بھی انہیں دلچسپی ہوئی۔ خصوصاً یہودیوں اور عیسائیوں کے علماء سے جن کے پاس یونانی علوم کا بڑا ذخیرہ مختلف تعلیم مدارس اور معاہدہ کے تہ خانوں میں محفوظ تھا۔ دیگر اقوام سے مسلمانوں کے اس ارتباط کے نتیجہ میں جو دینی سوالات اور علمی مسائل اٹھے ان سے علمِ کلام اور فلسفہ کا راستہ ہموار ہوا۔ چنانچہ منصور عباسی (خلافت ۷۵۰-۸۵۳ء) کے عہد سے فلسفیانہ کتابوں کے عربی تراجم کا سلسلہ شروع ہوا۔ (۱۰) جو تین مرحلوں پر مشتمل ہے۔ پہلا دور منصور عباسی سے ہارون الرشید تک ہے۔ اس میں اخلاق، علمِ ہیئت، منطق کی کتب کے عربی تراجم ہوئے۔ دوسرا دور المامون کا دور خلافت (۸۱۳-۸۳۳ء) ہے۔ اس میں ہر قسم کے یونانی علوم و فنون کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ اس عہد میں ارسطو کی منطق اور طبیعیات کے عربی میں ترجمے کئے گئے۔ نیز ان کی شرحیں اور تفسیریں لکھی گئیں۔ (۱۱)

گیارہویں صدی کے وسط تک دیگر علوم کے ساتھ فلسفے نے بھی آراوی کے ساتھ پرورش پائی تھی۔ خاص طور پر مشرقی اسلامی دنیا میں جہاں الکندی (م ۲۶۰ھ) سے ابن سینا (۳۷۰ھ) اور البیرونی (م ۴۳۰ھ) تک فلسفیانہ علوم کی ترقی میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ محدثین اور بہت سے فقہاء، کلام و فلسفہ کو پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھتے

تھے۔ تاہم حکمرانوں اور امراء نے اکثر و بیشتر فلاسفہ کی عمر پرستی کی۔ علوم فلسفہ کی ترقی پر مامور یا مامورہ طرہ سے امر و
احترام کا معاملہ کیا۔ مشرقی مسلم علاقوں میں گیارہویں صدی سے فلسفے کی ترقی نہ رک جانے کا بنیادی سبب ایک طرف تو
اس کے خلاف عام غزالی کا ہر دست معقول رد و نقد جس کی وجہ سے تمام فلسفہ ختم ہو گیا۔ دوسری طرف مامورہ
آئے تو انہوں نے فلسفے کی ایسی تردید کی کہ اس کے دوہارہ جی اٹھے۔ ان کے امکانات بھی ختم ہو گئے۔ (۲) یہی سبب اس مغل
اور تاتاریوں کی یورشوں نے پوری کردی اور شیرازہ دہلی بکھر گیا۔

مغربی اسلامی دنیا یعنی اسلامی اندلس (اسپین) میں فلسفے کا فراخ اس وقت شروع ہوا جب مشرق میں وہ نیم جاں ہو چکا
تھا اور خود اندلس میں اسلامی اقتدار کی بنیادیں کھو چکی تھیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اہل اندلس کو حدیث و روایت
مسئلہ میں غلو تھا اور وہ اس کے خلاف کچھ سنا پسند نہیں کرتے تھے۔ خلیفہ حکم (۲۰۶-۱۸۰ھ) (۸۲۲-۷۹۶ء) پہلا
حکمران ہے جس نے اپنی وسیع لائبریری کے لئے فلسفے کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ اسلامی مشرق سے منگوا کر جمع کیا۔ اس کے سو سال
بعد ہی اندلس میں بڑے فاسدہ ابی ہاجرہ، ابن طفیل اور ابن رشد کے نام سامنے آئے شروع ہوتے ہیں۔ اس فاسدہ کو اکثر
سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ شائد سب سے کم ابن طفیل کو اور سب سے زیادہ ابن رشد کو جو مسلمہ طور پر بلند ترین مسلم
فلاسفہ (۱۳) میں سے ایک ہے۔ ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت یہ تھی کہ حاسدین نے عوام کو اس کے خلاف بھڑکا
دیا تھا۔ پھر عوام کی دشمنی کے سامنے بادشاہ کی حمایت بھی کام نہ آ سکی اور آخر بادشاہ کو بھی اپنی حکمرانی کے تحفظ کی خاطر
وٹے عامہ کے سامنے سر جھکانا پڑا۔

فلسفہ علوم:

فلسفہ علوم کی علماء دین کے حلقوں میں ناقدی اور ناپسندیدگی کے کئی تاریخی اسباب تھے۔ سب سے پہلے
سبب یہ تھا کہ ابتدا میں منطق و فلسفے سے فائدہ اٹھانے والے اسلامی فرقوں کے متکلمین تھے جو بیشتر سیاسی اسباب کے
نتیجے میں وجود میں آئے تھے جیسے شیعہ، خوارج، قدریہ، جبریہ، معتزلہ وغیرہ مگر رفتہ رفتہ ان کا سیاسی اختلاف مخصوص
کلامی، عقائد اور مستقل دینی نقطہ نظر کی شکل اختیار کر گیا۔ ان فرقوں نے منطق و فلسفے کے مسائل اور اصطلاحات کو اپنے
استدلال کی بنیاد بنایا۔ کبھی اپنے سیاسی یا کلامی موقف کی مضبوطی کے لئے اور کبھی فرقہ مقابل کامسک اور استدلال باطل
کرنے کے لئے، جس سے مناظروں کی گرم ہڈی ہوئی اور عوام اور حکومتیں بھی اس فرقہ بندی میں شریک ہو گئیں۔
یہاں تک کہ بعض ضمنی مسئلے کفر و ایمان، جنت و جہنم اور حق و ناحق کی میزان بن گئے اور نتیجے میں جبر و استبداد کا
ذریعہ بھی۔ (۱۴) اس صورت حال کا اثر یہ ہوا کہ منطق و فلسفے کے ساتھ علم کلام بھی جو دینی اصول و عقائد کے عقلی
دفاع کے لئے ایک اسلامی علم کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ فرقہ دارانہ مسلکوں کی مدافعت و حفاظت یا فریق مقابل پر
ہجوم و حملے کا ذریعہ بن کر رہ گیا۔ اس سے معاشرے میں بے چینی اور تعیم دین میں انتشار پیدا ہوا۔ اسی لئے محدثین فقہاء اور
افتیاء میں علم کلام اور علوم فلسفہ ناپسندیدہ قرار پائے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ علم منطق اور قدیم یونانی فلاسفہ کی آراء کو
باطنیہ نے اپنے مذہب کے اثبات و استحکام میں (۱۵) استعمال کیا جس کی وجہ سے اس عیسائی فرقے کے سیاسی مقاصد اور
بغاوت کا فکر بھی کارفرما تھا۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ ہوا کہ قدیم ایران کے دوئی پرستانہ مذاہب۔۔۔ مانویت و
مزاہیت۔۔۔ کے خیالات کی ترجمانی اور اشاعت کے لئے قدیم ایرانی فلسفے اور یونانی اصطلاحات کا سہارا لیا گیا جو نہ بدقت

(۱۶) کے رد اس نام سے موسوم ہوا۔

الغرض مختلف سبب سے فلسفے اور اس کی اصطلاحات سے خالص دینی صفتوں میں مغایرت برتی جاتی اور بعض وعدہ معاندانہ سوک تک بھی نوبت پہنچی۔ تاہم ایسا شاذ و نادر ہوا اور بیشتر اس کے پیچھے بھی سیاسی یا وقتی مقاصد تھے۔ ورنہ حکماء اسلام کی ایک طویل فہرست میں سے جو سیکڑوں سے متاثر رہے اور قرطبہ (اسپین) سے فاراب (مادریہ) لئیر (یونان) سے استانبول سے دہلی تک پھیلی ہوئی ہے، ہم ان دس حکماء یا فلاسفہ کا انتخاب کیسے کرتے جن کے فلسفہ توحید کا یہاں تعارف مقصود ہے۔ ہم انکے تصدیق میں دیکھیں گے کہ خود امام غزالی بھی جن کی عقلی تردید سے فلسفہ مردہ ہو کر رہ گیا تھا درحقیقت فلسفے کے غیر دینی عناصر کو ناپا جتے تھے اور وہ بھی حاکم المسلمین کے عقائد کی حفاظت کی خاطر۔ ظاہر ہے اس میں بھی ان کا ہتھیار وہی عقل و منطق بھی جو اصل سے فلسفے کی ترقی کا ذریعہ ہوا کرتی ہے۔

منطقی نظام فکر

فلسفہ دراصل منطقی نظام فکر کا دوسرا نام ہے۔ اس میں فکر کا نتیجہ اول اس کے نتیجہ آخر سے عقلی تقاضوں کے ذریعے اس طرح مربوط ہونا چاہیے جس طرح کسی زنجیر کی کڑیاں یا مشین کے کولرز۔ اسی لئے کسی منطقی نظام فکر کی بے ربطی کو اس کے زنجیری عمل کی بے ربطی سے پہچانا جاسکتا ہے۔ چنانچہ کسی فلسفے یعنی کسی خاص منطقی نظام فکر کی تنقید ممکن بھی ہے اور قابل فہم بھی۔ لیکن منطقی تفکر یا منظم و مربوط تعقل کو مردود قرار دینا قطعی ناقابل فہم ہے۔ یہی تو انسانیت کا امتیاز، علوم و فنون، تہذیب و تمدن کی ترقی کا ذریعہ اور تمدن و آفاق و معرفت الہی کا وسیلہ ہے۔ زندگی کے بعد اگر کوئی نعمت عقلی انسان کے پاس ہے تو عقل ہی کی دولت یا اسی کی دولت تو ہے، لیکن امام صاحب کے عہد تک منطق و فلسفہ نااہلوں کے ہاتھوں کا ایسا ہتھیار بھی بن گیا تھا جس کو اکثر اصول دین ارکان اسلامی اور شعائر مذہبی کے خلاف تسخیر و استہزا کے ساتھ استعمال کیا جاتا تھا۔ تہذیبہ الفلاسفہ کے دیباچے میں امام غزالی نے اس کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اسی بنا پر امام صاحب کے ذہن میں فلسفہ کی مخالفت کا خیال پختہ ہوا اور انہوں نے آخر اسی ہتھیار سے خود فلاسفہ اور فلسفے کو ادھ مرا کر دیا۔ اب تک فلسفہ اور اس کے علوم دینی حلقوں میں مغایرت سے دیکھے جاتے تھے لیکن اب معتبور بھی قرار پائے۔ غرض جب فلسفہ مستوجب ہوا تو عقل کیسے محفوظ رہ سکتی تھی۔ چنانچہ نظام اسلامی کے فکری اور دہشتناکی پہلو سے عقل کا رشتہ بھی دن بدن کمزور ہونے لگا۔ بعد کے حالات نے اس پر مہر ہی لگا دی۔

ابن رشد نے فلسفے کے جسد مجروح کو پھر نئی زندگی بخشی اور اس جانفشانی سے زندگی بھر اس کی خدمت کی کہ وہ پہلے سے زیادہ توانا ہو گیا لیکن مخالفین و حاسدین نے عوام کو اس کے خلاف بھڑکادیا۔ نتیجے میں اسے شہر بدر کیا گیا اور اس کی کتابیں سرعام جلائی گئیں۔ مشرق اس سرمائے سے محروم ہو گیا لیکن لاطینی اور پھر دیگر تراجم کی صورت میں ابن رشدیت یورپ بھر میں خوب شائع ہوئی اور آخر یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا سب سے بڑا محرک ثابت ہوئی۔

اس مقالے کو محدود رکھنے کے لئے آغاز میں ہم نے صرف چار پارچے اہم ترین سسم فلاسفہ کا انتخاب کرنا چاہا تھا لیکن جدید اندازہ ہو گیا کہ اس سے مقصد حاصل ہونے کے بجائے مضمون کی سنجیدگی بڑھ جائے گی اور مسلم فلسفے کے ارتقاء کی صورت غیر واضح رہ جائے گی۔ اس لئے ہم نے تاریخی تسلسل کو ملحوظ رکھتے ہوئے دس فلاسفہ کا انتخاب کیا جو الکندی (۸۷۳ء سے ابن رشد ۱۱۹۸ء) تک تین صدی سے زائد زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی مدت میں مسلم فلسفے کا آغاز و ارتقاء

اور سوال جواب۔ اس کے پہلے سے پر علم علماء اور متعلمین میں تفریق میں اس فلسفے سے مراد ہے کہ دوسرے سرے پر علم تصوف اور صوفی فلاسفہ میں جس سے باتوں میں اس کے پانچویں ایسے مدت گزارنے میں پائی۔ یہ اس کی قلب مابیت کا زمانہ ہے جس میں اس کی صحت و ردی و صحت برمان کے بعد وہ اہل علم و ادب اور اس کا اردو چھو تو حیدر اویہیت سے مراد کہ تو حیدر و حیدریت کا معنی ہے۔ اس کی بنیاد سب سے پہلے کشف و ذوق اور وجدانیت میں تھی تاہم اس کے ساتھ ہی حد تک اب بھی وہی تھے لیکن قرآن و حدیث اور روایات اور افلاطونی خیالات نیز تصدحمی وہی تھے یعنی تو حیدر و تحقیق اور رسالت و معارف تشریح اور مسائل اور بات الہی کے درمیان رفتہ معرفت کی دریافت

اس تشریح میں مسلم فلسفے کا ہم ترین حصہ بلاشبہ مسئلہ تو حیدر سے تعلق رکھتا ہے۔ حقیقی و غیر مسائل کی حیثیت کی تعیین مسئلہ تو حیدر یا تصور الوہیت پر منحصر ہے۔ مذہبِ حق کی ذات واحد، علت اعلیٰ (حکمت الہی) سب یا سبب الوجود ہے۔ اس کی ذات واحد کے مقابل یہ کائنات حقیقی وجود رکھتی ہے یا غیر حقیقی؟ یہ عام مسائل ذات واحد سے پیدا ہوئے ہیں یا تو اس سے صادر؟ مثلاً یہ ہے یا محض اس سے جو واحد کی حیات کا ظہور ہے؟ مذہبِ حق کی ذات و وحدانیت سے تعلق رکھنے والے انہیں سوالات کے مباحث سے دیگر مسائل کا رخ متعین ہوا ہے۔ چنانچہ مسلم فلسفے میں یہ سبب الوجود مسائل ہیں اور عالم وحدت اور عالم کثرت پر مختلف زاویوں سے مسلم فلاسفہ نے نگاہ ڈالی ہے۔ انہیں مسئلہ و معاد یعنی ظہوریات کے نقطہ نظر سے جیسے محمد بن زکریا رازی کہیں واجب ممکن یعنی نظری منطق کے لحاظ سے جیسے فارابی، ابن سینا، ابن رشد وغیرہ اور کہیں وحدۃ الوجود کی نقطہ سے جیسے شیخ ابن عربی، امام غزالی نے و فلسفہ قدیم کی عمارت میں اہل دی و آسمان وجود اسلامائیک و برہست فلسفی تھے۔ یہ فلسفی کہ جن کو عقلی اور منطقی فلسفہ کسی مسئلے میں مطمئن نہیں کر سکتے تھے۔ (۱) چنانچہ انہوں نے ذوقی یا وجدانی فلسفے کی بنیاد رکھی اور تصوف اور فلسفے کو باہم آمیز کر دیا۔ عالم اسلام میں غزالی اور ابن عربی کے اثرات دور رس اور دیرپا ثابت ہوئے۔ بعد کے لوگوں نے زیادہ تر انہیں کی نقد کی۔

فلسفیانہ تصورات

الکندی: (۲۶۰-۱۸۵ھ، ۸۷۳-۸۰۱ھ)

الکندی کا پورا نام ابویوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی تھا۔ وہ کوفے میں پیدا ہوا جہاں اس کا باپ عباسی خلفا امیر، ہادی اور ہارون رشید کے عہد میں گورنر تھا۔ (۱) اس کی زندگی خوشحال اور یکسوئی میں گزری۔ حفظ قرآن کریم، عربی صرف و نحو، ادب و فقہ کلام کے بعد اس کی دلچسپی زیادہ تر فلسفہ، طب اور سائنس میں تھی۔ اسی کی خاطر اس نے یونانی اور شاہی زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اس نے شاہی زبان سے کئی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا اور بعض قدیم تراجم پر از سر نو نگاہ ڈالی۔ اس نے کوفے اور بصرے کی علمی فضولوں میں پرورش پائی اور بغداد کے علم و سائنس اور عہد تراجم میں خوشحالی کی زندگی بسر کی۔ اس کا مامون، مستقیم اور متوکل سے قریبی تعلق رہا۔ اس کے پاس ایک بڑی ارڈاتی و بہرری تھی جس کی شہرت اپنے عہد میں الکندی کی علمی شہرت سے کم نہیں تھی۔ اس نے علوم صنف، منطق، نفسیات، موسیقی وغیرہ پر ۲۷۰ کے قریب رسائل و کتب لکھیں جیسا کہ ابن ندیم نے الفہرست میں نقل کیا ہے مگر ان میں سے چند ہی ہم تک پہنچی ہیں بقیہ

مباحثہ میں۔ یہ مدت پہلے تک انسانی کے ذہن صرف بعض قدیم اٹینی ترجموں کی صورت میں ملتی تھی لیکن بعد
 قریباً اس کے متعدد رسائل مری تپ جانوں میں سے دریافت ہوئے ہیں جس پر الگ الگ کام ہوا۔ ان مری
 رسائل سے ہندی فلسفے پر روشنی پڑی ہے۔ (۲) فلسفہ یونان کا لوٹیں شروع اور یہاں مسلم فلسفے کے لحاظ
 ہندی و شافعی تقدم حاصل ہے۔ (۳)

ہندی نو افلاطونی فلسفہ تھا۔ اس کے ساتھ ہی نو افلاطونی سیادت۔ کئی متاثر تھے اور اپنے دور کے تمام علوم پر زور
 رکھتے تھے۔ اس کے ماں معتزلاتے بعض اصولوں کی توحید مانتے تھے۔ یہ توحید کا بحدہ ان تھا جس نے جہنم کے
 عہدوں کے ماقبوں شہادت پائی تھی۔ لیکن شہادت اس پر سب سے زیادہ اثر تھا کہ چاروں اور ان کی رسالت اس سے پھر دی کی۔ (۴)
 مثلاً واجب الوجود کی وحدت اور اس کی ذات حقیقی سے متعلق ہندی توحید جو مطلق اصول سے اس کو ثابت ہے۔ اس
 عقیدے کے حقیقی واجب الوجود (مذہب حق) کی وحدت مطلقہ کے قائل نہیں ہو سکتے۔ سماعت مطلقہ ذات سے بھی مولی
 میں۔ حقیقت میں سماعت کا منکر نہ ہو سکتا۔ سماعت و شے واحد سماعت بھی واجب الوجود کی سماعت سے ہی ان کی مراد
 ہے۔ چنانچہ ہندی کو بھی شہادت ملتی ہے کہ یہ ارغواں اور حضور مسلمیں (مل سنت) میں بھی مہر کے رہے ہیں
 اصل مسئلہ کی رو سے درحقیقت ان میں کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ سماعت الہی کا منکر کوئی نہیں۔ اور اختلاف صرف یہ ہے
 کہ یا اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے منقطع ہیں یا اس کا ایک رشتہ۔ انشمال کی صورت میں معتزلہ کے مطابق شرک
 لازم آئے گا۔ (۵)

اسے اپنے زمانے کے بیشتر علوم میں دستگاہ حاصل تھی۔ ”وہ اپنے عہد کے س فلسفے سے اتفاق نہیں رکھتا تھا کہ
 علم کا تہا ذریعہ عقل ہے اور اس کے سو کسی ذریعے کی ضرورت نہیں بلکہ نوت پر ایمان رکھتا تھا البتہ اس نظریے کو وہ عقل سے ہم
 آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔“ (۶)

اپنے تصور الوہیت و توحید کو ہندی نے اپنی کتاب الصمد العظمیٰ میں پیش کیا ہے۔ بہت حد تک یہ وہی نظریہ ہے جو
 بظاہر کی الحیدر بیسمتی کی شرح میں شیوں نے لکھا ہے۔ کندی کے الفاظ یہ ہیں ”چونکہ اللہ جو بڑی تعریف والا ہے اور اس
 تمام حرکت و غراش کا سبب اور ذریعہ ہے، ازل اور قدیم ہے اس لئے نہ وہ دیکھا جاسکتا ہے اور نہ متحرک ہے بلکہ درحقیقت خود
 متحرک ہوئے بغیر وہی تمام حرکت و گردش کو پیدا کرنے والا ہے۔ یہ صراحت ان کے لئے ہے جو اسے سادہ لفظوں میں باری معنی
 سمجھتے ہیں وہ بسیط ہے یعنی جو کسی زیادہ بسیط (سادہ) شکل میں تحلیل نہیں ہو سکتا۔ وہ ناقابل تقسیم ہے اس لئے کہ اس میں ترکیب
 نہیں بلکہ ترکیب کا اس تک گزر ہی نہیں۔ وہ تمام مری اجسام سے بالکل علیحدہ ہے اس لئے کہ مری اجسام کی حرکت کا سبب وہی تو
 ہے۔“ (۷)

اسلامی نظریے میں اسامی تصور توحید اور تخلیق کا ہے یعنی اللہ واحد نے تمام موجودات کو عدم اور نیستی سے پیدا
 کیا۔ لیکن قرآن کریم سے صفت الہی کو آفتی اعتک سے بیان کیا ہے، منطقی اور فلسفیانہ طرز پر نہیں پیش کیا۔ کندی نے اللہ
 کی صفات کو منطقی شیخ پر اور سلبی استدلال کی صورت میں نمایاں کیا ہے کہ یکتا اور یگانہ حق اللہ ہی ہے اور وہ ہر طرح برتر و بالا
 ہے۔۔۔ ”نہ وہ مادہ ہے نہ شکل نہ مقدار، نہ وصف، نہ نسبت اور نہ ہی وہ باقی اجناس یعنی معقولات میں سے کسی سے منصف ہے۔
 نہ اس کی کوئی نوع ہے نہ صفت کمیزہ نہ جنس نہ حدوث۔ وہ غیر متغیر ہے۔ اسی لئے وہ وحدت مطلقہ ہے اور وحدت کے ساتھ جو

نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے۔“ (۸)

کندی کے منطقی نظام فکر میں وجود باری تعالیٰ کے برائین کا شمار عدیت اور سببیت پر ہے۔ یعنی شے جو ہوا میں آتی ہے، اپنے اس وجود کا سبب رکھتی ہے۔ اسباب کا یہ تسلسل نہیں نہ متناہی ہوتا ہے اور وہ آخری سبب یا علت ہی علت اعلیہ اور سبب حقیقی ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہی ذات باری تعالیٰ و سبحانہ ہے۔ ارسطو کے نزدیک اسباب چار طرح کے ہیں۔ مادی، صوری، موثر اور آخری۔ کندی نے سبب موثر ہی کو آخری تسلیم کیا ہے۔ اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ اول سبب حقیقی جس کا عمل عدم سے وجود میں لاتا ہے۔ یعنی ابداع، بقیہ کام اسباب موثرہ درمیانی میں یعنی، امر اسباب سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ دوسرے اثرات و اسباب کو پیدا کرتے ہیں اور وہ صرف قیسا موثر کمالات ہیں ورنہ دوسرے سے حقیقی اسباب ہی نہیں۔ صرف سبب حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ ہی در حقیقت موثر حقیقی ہے۔ (۹)

ابداع یعنی تخلیقی عمل کسی خالق کے بغیر ممکن نہیں، وہ کسی خالق کا مقتضی ہے جو اللہ تعالیٰ ہے پھر جو شے بھی مخلوق ہے وہ دوائی نہیں ہو سکتی۔ یعنی جب وجود میں آتی ہے تو معدوم بھی ضرور ہوگی۔ تمام جاندار اشیاء انسان سمیت اس کی بین مثال ہیں جو ہر آن تغیر و انقلاب سے گزرتے رہتے ہیں اور اسی طرح تمام موجودات۔۔۔ زمین، آسمان، اجرام سماوی نیز کلیات مثلاً انواع، اجناس اور یہ تمام دیا مجموعی حیثیت سے فانی اور غیر دوائی ہے۔ صرف اللہ کی دست ہی ابدی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شے بھی متناہی اور مرکب ہوگی اس زمان و مکان میں وہ ابدی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ یہ عالم اور اس میں جو کچھ ہے وہ سب مرکب و متناہی ہے اس لئے ابدی اور دائمی بھی نہیں ہو سکتا۔ جبکہ ذات باری تعالیٰ میں نہ تنہا ہے نہ ترکیب اس لئے وہی ذات ابدی اور لامتناہی ہے۔ (۱۰)

اپنے لائق متاخرین۔ بوعلی سینا اور ابن رشد کے برخلاف کندی عالم کی ابدیت کا قائل نہیں تھا۔ ارسطو کے نظام فکر میں یہ عالم کائنات، مکان کے لحاظ سے محدود و متناہی اور زمانے کے لحاظ سے غیر متناہی اور ابدی ہے۔ اس لئے کہ اس عالم کی حرکت، محرک غیر متحرک کے ساتھ ابدیت کی حامل ہے۔ اس کے برعکس کندی عالم کو ابدی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے فلسفے کے مطابق طبیعی اجسام، صورت اور مادے سے مرکب ہیں اور زمان و مکان میں متحرک ہیں۔ چنانچہ ہر طبیعی جسم میں پانچ اجزاء ہوتے ہیں۔۔۔ یعنی مادہ، صورت، اسکان، حرکت اور زمانہ۔ قابل زوال اجسام سے اس طرح مربوط ہونے کے لحاظ سے زمان و مکان بھی متناہی ہیں، کیونکہ یہ اجسام متناہی ہیں اور یہ اس لئے متناہی ہیں کہ تنہا اور حدود کے اندر ہی موجود ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہر جسم جو مادے اور صورت سے مرکب ہے، مکان سے محدود ہے اور زمان میں متحرک ہے۔ وہ متناہی ہو گا خواہ پورے عالم ہی کیوں نہ ہو۔ اور ظاہر ہے جو متناہی ہو گا وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے تنہا ذات باری تعالیٰ ہی ابدی اور لازوال ہے۔ (۱۱)

۳۔ المرزئی: (۳۱۳-۳۵۰ھ، ۹۲۵-۸۶۳ء)

ابو بکر محمد ابن زکریا ابن یحییٰ الرازی شہر رے میں پیدا ہوا۔ ابتدا میں اس کا مشغلہ زیورات کی تجارت تھا۔ پھر وہ کیمیائگری کے پھیر میں پڑ گیا۔ اس کے تجربات کے دوران آنکھ میں کچھ گر جانے کی وجہ سے وہ سخت تکلیف میں مبتلا ہو گیا اور دو دوں طبیعوں اور طب کی کتابوں کی طرف متوجہ ہوا۔ یہی اس کی علمی زندگی کی ابتدا تھی۔ اس کی عمر اس وقت تیس سال تھی۔ وہ بہترین طالب علم ثابت ہوا اور دن رات مطالعات میں منہمک رہنے لگا۔ اس کا، ستلا و رہنما ابن ربیع الطبری تھا۔ جو

علم طب کے ساتھ فلسفے کے مسائل اور کتب میں بھی اس کا معلم تھا۔ اپنے علم امتیاز کی بنا پر وہ رے کے سرکاری ہسپتال کا ڈائریکٹر مقرر ہو گیا۔ اس وقت یہاں کا سامانی گورنر منصور ابن اسحاق تھا جس کی نسبت سے رازی نے اپنی کتاب کا نام "الطب المنصور" رکھا تھا۔ یہاں سے رازی بغداد پہنچا اور وہاں بھی خیفہ ملکشی کے عہد (۹۰۷-۹۰۹ء) میں ایک ہسپتال کا ڈائریکٹر رہا۔ ملکشی کی وفات کے بعد بطور وہ اپنے وطن واپس آگیا اور ایک بار عجب شیخ اور قبحر عالم کی حیثیت سے درس و تدریس میں مشغول ہو گیا۔ اس کے پاس طلبہ کا ہجوم رہتا۔ باقی وقت وہ تصنیف و تالیف میں گزارتا۔ وہ نہایت فیاض اور انہایت نور تھا۔ مریضوں کی خبر گیری اور ان میں سے غریب حال لوگوں کی مالی اعانت اور دوا علاج مفت کرتا تھا۔ ہر وقت کے درسی اور تصنیفی مشغلے کے سبب ہی سے شاید اس کی نگاہ کمزور ہوتی گئی اور آخر روشنی جاتی رہی۔ اس کے بعض شاگردوں نے علاج کرنا چاہا لیکن وہ تیرہ بیس سو ۹۲۵ء میں اپنے وطن میں اس کی وفات ہو گئی۔ (۱)

ابن ندیم نے اپنے کتاب میں اور دیگر دوسری کتب میں رازی کی تصنیفات کے جو عنوانات درج کئے ہیں وہ تقریباً دو سو پچاس ہیں۔ اس نے طب، فلسفہ، منطق، طبیعیات، ماعدہ طبیعیات اور عقائد پر بہت کچھ لکھا مگر بیشتر حصہ آج موجود نہیں ہے۔ رازی کے قدیم لاطینی تراجم صرف طب اور کیمیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ فلسفیانہ آراء میں سے کچھ لاطینی دنیا تک نہیں پہنچا۔ (۲) رازی کی طبی مہارت کا خلاصہ اس فقرے سے واضح ہے جو ضرب المثل کے طور پر طبی دنیا میں مشہور ہے۔ "فن طب مردہ ہو گیا تھا، جالینوس نے اسے زندہ کیا، وہ پراگندہ تھا رازی نے اس کو ایک شیرازے میں منسلک کیا وہ ناقص تھا، ابن سینا نے اس کی تکمیل کی۔ اس نے قدماء اور اپنے عہد تک کے اطباء کی کتابوں میں امراض اور ان کے معالجات کے متعلق جو کچھ تھا وہ سب اپنی کتاب الحاوی میں جو فن طب کی انسائیکلو پیڈیا ہے، جمع کر دیا اور ہر قول کو اس کے قائل کی طرف منسوب کیا ہے۔ (۲)

ابو بکر محمد الرازی زبردست معقول تھا۔ اپنی عقلیت پسندی کو بہترین پیرائے میں اس نے اپنی کتاب "اطب الروحانی" میں ظاہر کیا ہے جہاں وہ عقل کی توصیف میں کہتا ہے "اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں اس لئے عقل عطا کی ہے کہ ہم اس کے ذریعے حال اور مستقبل کے زائد از زائد فوائد حاصل کریں۔ عقل ہی سے ہم اپنے فائدہ اور بہتری کو سمجھتے ہیں۔ اسی سے ہم مبہم، بعید اور پوشیدہ اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں اور اسی سے ہم اس ارفع دعائی علم تک پہنچتے ہیں کامیاب ہوتے ہیں جس کا نام معرفت ربانی ہے۔ اب اگر عقل کا درجہ اتنا بلند اور مقام اتنا اہم ہے تو ہمیں عقل کو پستی میں نہیں ڈالنا چاہیے جس کا منصب قضاء کا ہے اسے طرز میں نہیں بنانا چاہیے۔ وہ تسخیر کرنے کے لئے ہے نہ کہ سخن ہونے کے لئے۔ وہ امر کرنے کے لئے ہے نہ کہ مامور بننے کے لئے۔ اس سب کے برخلاف ہمیں ہر معاملے میں اسی کا رخ کرنا چاہیے اور ہر فیصلہ اسی کے ذریعے۔ ہمیں وہی کرنا چاہیے جو عقل کا فیصلہ ہو۔" (۳)

اس سے زیادہ روشن الفاظ میں عقل و دانش کی کیا توصیف اور مدحی ہو سکتی ہے رازی اس بارے میں اتنا واضح تصور رکھتا ہے کہ وہ حصول علم کے ہر غیر عقلی طریق فکر کا منکر ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق ہر انسان مساوی عقلی صلاحیت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اس صلاحیت کی تربیت کے لحاظ سے افراد میں عقل کی کمی بیشی کا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض میں علوم اور مطالعات سے اس کی تربیت ہوتی ہے اور بعض میں تفکر و تعقل کے راستے سے اور بعض میں عملی تجربات سے۔ نویں اور دسویں صدی کے فضلا میں یہ بحث عام تھی کہ انسان کو اپنے عقائد و کردار کی بنیاد قیاس و منطق پر رکھنی چاہیے یا

ردیات اور تجربات پر۔ اس بحث کا تاز اصول طاق و طب سے ہے۔ اس مہد میں ”مکھمات متہل“ میں طبیقی فلسفے و فلسفہ مطلق کہا جاتا تھا اور ”نورانی فلسفے کے تقب سے ملقب کیا جاتا تھا“ اور اس فلسفہ کا مہر میں ”مہدہ رازی رزی تھا۔“ (۳)

رازی کی راس میں انہیات میں عمود کمزور ہیں۔ اس کے مذہب کی تفصیل میں زیادہ میں ”تی۔“ بعض کے مطابق عقلی طریقے پر مکمل نحصارے نتیجے میں اس نے نبوت و حق کا انکار کیا ہے۔ (۵) لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس نے نام سے منسوب کئی رسائل مشتبہ ہیں، اور اس کے مخالف بھی کم نہ تھے۔ مزید برآں اس کے رسائل، کتب و رسائل مختلف ہیں اس پر ابھی تک تحقیقی کام بہت ادھور ہے ۵۹ میں سے صرف ۶۵ ہی، ابھی تک شائع ہو سکی ہیں۔ (۶)

رازی کے بعد طبیعیاتی نظریات کی بنیاد ”ورامیں“ میں جن کو رازی کے معاصر قدام، یونان، قس غورث، ”ابہ قلیس“ اور مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کے فلسفے کے پانچ اصول ہیں اور اس کے برائیک یہ سب کے سب قدیم اور ازلی ہیں اور وہ ہیں: خالق کل، عقل کل، مادہ اولیٰ، مکان مطلق اور زمان مطلق۔ اس کو دو قدیم اور وجود کے لئے نہ مری قرار دیتا ہے۔ مادے میں ترکیب کے ذریعے منفرد حیات کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ یک مکان کا یا ہوتی ہیں اس لئے مکان کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اشکال یا صورتوں کا پے درپے آنا زمانے کا متشکل ہے جس سے نئے پرانے قدیم تر، جدید تر، متوازن وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ رماں کا ہونا بھی واجب ہے۔ وجود میں زندگی ہے تو اس میں روح کا ہونا بھی ضروری ہے۔ چہ اس وجود میں وہ اشیاء ہیں جو اپنی ترکیب میں عقل کا مکمل رکھتی ہیں اس لئے ایک ایسے خالق کل کا ہونا بھی ضروری ہے جو حکیم، خیر ہو اور اپنے افعال میں عقل و حکمت کا کمال رکھتا ہو اور ہر عیب اور کمی سے برتر و بالا ہو۔ رازی کے مطابق اللہ نے انسان کو یہ عقل نجات کے واسطے عطا کی ہے۔

رازی کے ان اصولوں کا تضاد خود ہی نمایاں ہے اور ایک ذہنی کشش کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک طرف رازی ان پانچوں اصولوں کو قدیم یعنی ازلی و بدی مانتا ہے اور دوسری طرف اللہ کو خالق کل بھی قرار دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ایک طرف اسنادی توحید تھی جو خالق کے سوا کسی کو قدیم نہیں تسلیم کرتی اور دوسری طرف طبیعی فلسفہ اور نظام جیسے دہریے تھے جو کسی خالق عالم کو ماننے پر تیار نہ تھے۔

وہ آفرینش و تخلیق کی ترتیب اس طرح بیان کرتا ہے: ”پہلے ایک بسیط اور خالص عقل کا نور پیدا کیا گیا جس سے عقل بنی ہیں۔“ سب بسیط معقوں جو ہر ہیں ان کا مہد اول عقل کل یا نور النور کہہ دیتا ہے۔ اور کے بعد سایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی (یا عقلی کی خدمت کے لئے روح حیوانی جسے نفس کل کہتے ہیں) پیدا ہوئی۔ لیکن اس بسیط ذہنی نور یا عقل کل کے ساتھ ایک مرکب بھی موجود تھا۔ یہ جسم ہے جس کے سائے سے چار طبیعتیں خشکی، ترقی، گرمی اور سردی نمودار ہوئیں۔ پھر ان چار طبیعتوں سے تمام اجسام ارضی و سماوی نے لیکن یہ سب ازل سے ہو رہا ہے۔ اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیونکہ خدا کبھی عقلی سے خالی نہیں تھا۔“ (۹)

رازی کے مذہب اور عقیدے کا حامل معلوم نہیں البتہ وہ اسطو کے فلسفے کا سخت مخالف اور فیجا غورث اور ٹالیس مسلکی کی طبیعی آراء کا سخت حامی تھا۔ ان میں ٹالیس خدا کا منکر تھا اور فیجا غورث معاد یعنی ایک عالم روحانی کا قائل تھا جس سے ہر انسان اخلاقی برائیوں سے پاک ہو کر تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ (۱۰) اس کی بعض تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نبوت اور وحی کا منکر تھا اور عقل کے مقابلے میں قرآنی تعلیمات کو فرد تر سمجھتا تھا۔ (۱۱) لیکن اول تو اس کے عقائد تفصیل سے

معلوم نہیں، اس کی کتب میں جو عقائد و اہمیت کے متعلق بعض تحریریں مارسلے میں ان کی رازی کی طرف نسبت میں بھی شکوک و شبہات موجود ہیں۔ (۱۲)

مزید برآں "رازی بہر حال ایک طبعی فلسفی تھا اور صرف مادیات سے بحث رکھتا تھا۔ اہمیت کے بارے میں اس کی رائیں صحیح نہ تھیں اور نہ اس نے اہمیت میں مکمل پیدا کیا نہ اس کا مقصد سمجھا۔ اس لئے اس کی رائے میں اضطراب پیدا ہوا۔ اس نے کمزور دلوں کو اختیار کیا۔" (۱۳) جس سے ظاہر ہے یہ اضطراب اور بڑھا ہی ہو گا۔

لیکن مذہبی حیثیت کو چھوڑ کر تاریخی حیثیت سے رازی کا فلسفہ الہی ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یعنی رازی خالص ایرانی فلسفے کا جو مذہبی شکل میں موجود تھا قبیح تھا۔ سکندر مقدونی اور اس کے اخلاف کے ہاتھوں ایرانی فلسفہ و حکمت کا تصور اہمیت سر پایہ جو تباہ ہو گیا تھا اس کی مذہبی رنگ میں تشریح حکیم ایر، شہری نے کی تھی۔ رازی نے برسطو کے فلسفے کو چھوڑ کر فلسفہ اہمیت سے مسئلہ اسی حلیم سے اخذ کئے۔ چنانچہ ناصر خسرو نے جو رازی کے فلسفے اور آراء کا شدید مخالف تھا، رد المعانی میں متعدد مواقع پر اس کی تشریح و تفصیل کی ہے۔ (۱۴)

اب دلی میں ہم ایک جمالی نظر رازی کے تصور الوہیت پر ڈالتے ہیں

اللہ کی حکمت کامل ہے۔ بے مقصدیت کا اس کے ہاں گزر نہیں۔ جس طرح آفتاب سے نور نکلتا ہے، اسی طرح اللہ سے حیات کا ظہور ہوتا ہے۔ وہ کامل اور خاص عقل ہے۔ روح سے زندگی صادر ہوتی ہے۔ وہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اس کے خدائے میں سب کچھ ہے اور کوئی شے اس کی مرضی کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے لیکن روح صرف اسے جانتی ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے۔ اللہ کو معلوم تھا کہ روح مادے کی طرف جھٹکے گی اور مادی لذتوں کی طلبگار ہو گی۔ چنانچہ جب روح مادے سے وابستہ ہوئی تو اللہ نے اپنی حکمت کاملہ سے اس وابستگی کو کامل ترین شکل عطا کی۔ پھر روح کو ذکاوت اور قوت عقیدہ عطا کی، یہی وجہ ہے کہ روح کو اپنی اصلی دنیا یاد ہے اور اس لئے وہ جانتی ہے کہ جب تک وہ اس مادی دنیا میں ہے، وہ درد و الم سے آزار نہیں ہو سکتی۔ مطلق اور ابدی راحت اسی اصلی دنیا میں ہے اسی لئے وہ وہاں پہنچنے کی آرزو مند ہے اور مادے سے جدا ہو کر ہی وہ اس ابدی سعادت کے جہان میں پہنچ سکتی ہے۔

اسی نظریے سے رازی کے نزدیک عالم کی ابدیت اور شر کے وجود سے تعلق رکھنے والے شکوک دور ہو سکتے ہیں۔ جب خالق کی حکمت کو ہم نے تسلیم کیا تو ہمیں اس عالم کی تخلیق کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ تخلیق عالم کی ضرورت کیوں ہوئی تو ہم کہیں گے کہ یہ اس لئے کہ روح نے مادے سے وابستگی قبول کر لی تھی اور اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ ربط و وابستگی برائیوں کو جنم دے گی۔ اس لئے جب وابستگی عمل میں آئی تو اللہ نے جو بہترین اور کامل ترین شکل ممکن ہو سکتی تھی۔ اپنی خدائی سے وہ اس کو عطا فرمائی۔ مگر کچھ نہ کچھ برائیاں باقی رہ گئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مادے اور روح کا اتصال ہی تمام برائیوں کا مصدر ہے اور مادے کو اس کی تمام خرابیوں اور برائیوں سے کامل طور پر پاک کرنا ممکن ہی نہیں۔ (۱۵)

الفارابی: (۳۳۹-۵۲۶، ۹۵۰-۸۷۳ء)

ابوالنصر محمد الفارابی کی زندگی کے یقینی اور تفصیلی حالات بہت کم ملتے ہیں۔ وہ ایک خاموش طبیعت کا آدمی تھا۔ وہ واج میں پیدا ہوا جو دراء النہر کے ضلع فاراب میں ہے۔ اس کی تعلیم بغداد میں ہوئی۔ وہ نسلاً ترک تھا اور اس کا باپ

ایک فوجی افسر تھا۔ اس نے نقد، تفسیر، حدیث نیز عربی، ترکی اور فارسی زبانوں کی تحصیل کی۔ اس نے ریاضی بھی پڑھی تھی جس کا ثبوت اس کی وہ کتب میں جو علم الموہبتی پر ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ ان کی سزا نہیں جانتا تھا۔ اس کی عربی نہایت رواں اور دلکش ہے۔ البتہ مترافات کا استعمال نہیں کہیں فلسفیانہ اسلوب و اصطلاحات میں حرج ہونے لگتا ہے۔ اس نے سرو کے مدرسے میں فلسفے کے علوم حاصل کئے۔ جہاں مابعد الطبیعی مسائل کی طرف زیادہ توجہ تھی۔ ایک عرصہ یہاں گزار کر بعض مشکلات کی وجہ سے وہ صاحب مشغل ہو گیا۔ اگرچہ یہاں سیف الدولہ کا عظیم الشان دربار تھا جس نے عمر کا آخری حصہ گوشہ عزلت میں گزارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اس نے بحالت سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے عربی بادشاہ نے صوفیانہ خرقہ پہن کر نماز جنازہ پڑھائی جس کو فارابی نے آخری رمد کی میں اختیار کر لیا تھا۔ فارابی ذکی النس، قانع مزاج اور خلوت پسند تھا۔ بہت سلیم الطبع اور اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا۔ اسے بیش بہا شای انعامات حتیٰ کہ لباس تک کی پروا نہ تھی۔ رات کو چوکیداروں کے پاس جاتا تھا تاکہ ان کی قندیل کی روشنی میں پڑھے۔ وہ ممکنات عقل کا حکمراں تھا۔ لیکن عالم مادی میں مفلس و مشوک الحال۔ (۱) در حقیقت فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے طبیب و فلاسفہ کا سرگروہ اور پیشوا ہے۔

دسویں صدی عیسوی تیسری صدی ہجری تک طبیعی اور منطقی فلسفیانہ رجحان الگ الگ ممتاز ہو چکے تھے۔ طبیعی فلسفہ فطرت کے خارجی مظاہر اور اشیاء کے خواص و اثرات سے حقیقت اشیاء پر استدلال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جب کبھی طبیعت، نفس اور عقل سے گزر کے ذات الہی تک پہنچتے تو اس کی صفات تخلیق و حکمت پر زور دیتے تھے۔ اور علت العلل کے طور پر اس پر بحث کرتے۔ اس کے مقابل اہل منطق جو فلاسفہ متکلمین بھی کہلاتے ہیں، جداگانہ طور رکھتے ہیں۔ وہ اشیاء و جزئیات سے صرف اتنا ہی واسطہ رکھتے ہیں جتنا کلیات تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے۔ وہ اشیاء کے خواص و اثرات کے واسطے سے اسباب و علل کو نہیں تلاش کرتے، بلکہ ایک کلی تصور تک پہنچنا چاہتے ہیں اور اسی لئے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی اہم ترین صفت خلق و حکمت نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔ (۲) دوسرے فلسفوں میں یہ حکماء، اشیاء کا تعین ان کے وجود سے کرتے ہیں اور سب سے پہلے اس وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ فارابی اسی طبقہ فلاسفہ کا پیشوا اور رہنما ہے۔

فارابی فلسفے میں مختلف مقاصد کا قائل نہیں اور اس کا مقصد واحد تلاش حق قرار دیتا ہے۔ عالم کے حدوث و قدم یا دیگر مسائل میں ارسطو اور افلاطون کے اختلاف کو وہ تعبیر اور طریقہ فکر کا فردعی اختلاف قرار دیتا ہے اور ان میں تطبیق کو ضروری سمجھتا ہے اور اس کے لئے اس نے نوان افلاطونیت کے طریقے کو برتا ہے۔ (۳) طلب حق پر ہر صورت میں زور دیتا ہے خواہ اس میں ارسطو کی، جس کو وہ اپنا معلم اور مخدوم سمجھتا ہے، مخالفت ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔ (۴) وہ تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرتا جاتا ہے۔ فارابی کے منطقی انداز فکر کا عکس مابعد الطبیعی مسائل میں بھی نظر آتا ہے اور حادث و قدیم کے بجائے اس کے یہاں ممکن و واجب کے مباحث نمایاں ہیں۔ (۵)

اس کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب اس کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ اب چونکہ ہر وجود کے لئے کوئی سبب اور علت ہونا ضروری ہے اور اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے ایک ایسی ہستی کو ماننا بھی ضروری ہے جو بغیر کسی سبب اور علت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام اعلیٰ صفات سے متصف ہے۔ ازل سے ہے اور

تغیر سے رہی ہے اس کی ذات ہر طرح کامل اور ہر شے کے لئے کافی ہے۔ اپنی صفت کے لحاظ سے وہ عقل مطلق اور خیر خاص سے اور خیر و جمال ہی سے اس کو محبت و رغبت ہے۔ (۶)

اس ہستی نے وجود پر کوئی دلیل بھی نہیں لائی جاسکتی کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل اور علت ہے، اور وجود اور حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد اور لائٹریک ہے۔ اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ یہی واحد، ازل اور حقیقی وجود اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ فارابی کا لفظ مطلق اور متعالی ہے۔ (۷)

اس ذات پاک کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب چیزیں اور تمام کثرتیں اس کی ذات میں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں کسی جنس تک کا کوئی فرق نہیں ہے۔ تاہم انسان زندگی کی اتنی اقدار کو ظاہر کرنے والے الفاظ یا ناموں کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن اس وقت ان توصیفی الفاظ کے عام معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد و تناقض سے بالا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بعض نہا، میں ذات سے منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ کائنات سے ظاہر کرتے ہیں مگر ان سے وحدت ذات میں کوئی غلط نہیں پڑتا۔ ان سب کو شخص استعارت یا تمام قیاسات سمجھنا چاہیے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اللہ تعالیٰ کی کامل و اکمل ذات کا تصور بھی کامل و اکمل ہوتا لیکن بات یہ ہے کہ ذات باری کے معاملے میں ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور آفتاب کے سامنے ہماری بصارت کی یا آسمان کے ستاروں کی۔ الغرض ہمارے مادی جسم کے فائض کا اثر ہمارے عرفاں پر بھی پڑتا ہے۔ (۸)

یہی وجہ ہے کہ ہمیں اس ذات باری کی معرفت خود اس کی ذات پر غور و تصور سے اتنی حاصل نہیں ہو سکتی جتنی ان ذاتوں یا چیزوں پر غور و خوض سے حاصل ہو سکتی ہے جو اس کی ذات واحد سے صادر ہوئی ہیں۔ (۹)

تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے جو سب سے برتر خلاق ہے اور واجب الوجود ہونے کے لحاظ سے ازل سے ہے۔ اس کے پاس ازل سے اشیاء کے حقائق اور صورتیں ہیں۔ اس کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے جو ”مجازی کل“ یا ”عقل اول“ کہلاتی ہے اور بیرونی افلاک کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے آٹھ عقول افلاک ایک دوسرے کے واسطے سے پیدا ہوئیں جو اپنی جنس میں یکتا کامل اور اجرام سماوی کی خالق ہیں۔ یہ نور اول یا عقول مل کر وجود کا دوسرا درجہ بناتی ہیں اور مائیک آسمانی کہلاتی ہیں۔ وجود کے تیسرے درجے میں انسانوں کی عقل فعل ہے جو روح القدس کہلاتی ہے۔ اسی کے ذریعے زمین و آسمان میں ارتباط قائم ہوتا ہے۔ وجود کے چوتھے مرحلے میں نفس ہے نفس کی تکمیل عقل سے ہوتی ہے مگر یہ دونوں یعنی عقل اور نفس وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہ پاتے کیونکہ انسان کی ہستی عالم کثرت کا جزء ہے اس لئے ان پر بھی اس کثرت کا اثر ہو جاتا ہے۔ وجود کا پانچواں درجہ صورت کا اور چھٹا درجہ مادے کا ہے۔ یہاں پہنچ کر معقول یا روحانی ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ (۱۰)

وجود کے پہلے تین مدارج یعنی ذات باری تعالیٰ، عقول افلاک اور عقل فعل غیر جسمانی ہیں لیکن اس سے اگلے تین مدارج یعنی نفس، صورت اور مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم انہیں جسم سے بھی ایک گونہ علاقہ ہے۔ (۱۱)

معقول ہستیوں کی شرح مجسم اشیاء کے بھی چھ درجے ہیں یعنی اجسام سماوی، نسائی، حیوانی، نباتی اور معدنیاتی عناصر۔ فارابی کے فلسفے میں افرینش کو ایک عقلی عمل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ عقل اول جب اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو افلاک کی عقل ثانی پیدا ہوتی ہے اور جب اپنی ذات کا تصور کر کے جو ہر بن جاتی ہے تو اس سے اجسام اول یعنی

۳۔ ابن مسکویہ (۳۳۰ - ۵۳۳۰ھ، ۱۰۳۰ - ۹۴۲ء)

اس کا پورا نام ابو علی احمد ابن محمد ابن یعقوب تھا۔ تاجم س میں اختلاف ہے کہ مسکویہ خود اس کا نام تھا یا اس کے باپ کا۔
اسی طرح اس کے تفصیلی حالات زندگی بھی پوری روشنی میں نہیں ہیں۔ مثلاً بعض کا خیال ہے کہ وہ پہلے مجوسی تھا اور بعد
میں مسلمان ہو گیا۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی جیسا کہ اس کے باپ کے اسلامی نام سے ظاہر ہوتا ہے۔ (۱)
اس نے احمد بن کامل (۵۳۵۰ھ، ۹۶۱ء) اور تاجم طبری (۵۳۱۰ھ، ۹۲۷ء) جیسے ساتھ سے تعلیم پائی۔ وہ طبیب، نجومی
اور مورخ بھی تھا اور سلطان ابو عبد اللہ کے دربار میں مدیم خاص اور صاحب کے عہدے پر فائز تھا۔ وہ تقریباً سات سال تک
ابو الفضل ابن الحمید کے کتب خانے کا مددگار اعلیٰ رہا۔ اور اس کے بعد ایک مدت تک اس کے بیٹے کی مدد میں بھی رہا۔
اس کے بعد یو بھی حکمران عضد الدولہ اور اس کے خاندان سے وابستہ رہا۔ اس نے طویل عمر پائی ۱۰۳۰ میں وفات پائی۔ (۲)
اس نے سیاست، قبال، آتش، طب، اخلاقیات، تاریخ اور فلسفہ میں متعدد تصانیف چھوڑیں۔ وہ ایک فلسفی
سے زیادہ ایک مورخ اور مفکر اخلاقیات تھا۔ ابتدا میں اسے کیمیا بنانے سے دلچسپی تھی، لیکن بعد میں اس نے تمام چیزوں کو
چھوڑ کر اپنے اخلاقی وجود کے تحفظ کے اصول مقرر کئے اور تازہ زندگی ختمی کے ساتھ اس پر کاربند رہا نیز تصنیف و تالیف اور
مطالعات کو اپنی زندگی کا شعار بنالیا۔ (۳)

علامہ اقبال نے ابن مسکویہ کو ایران کے ممتاز ترین مورخ، مفکر اور مہر اخلاقیات کا درجہ دیا ہے۔ فلسفہ میں ابن
مسکویہ کی اہم ترین تصنیف "لفوراد صغر" ہے۔ یہ کتاب تین مسائل اور تین فصولوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ہر مسئلے پر دس
فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے اثبات سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا روح اور اس کی کیفیت کے بارے میں
ہے۔ تیسرے حصے کا تعلق نبوت کی بحث سے ہے۔ (۴) اپنے فلسفیانہ فکر میں وہ فارابی کا بہت کچھ مرہون ہے، خاص طور پر
افلاطون، ارسطو اور فلوٹین کے درمیان تطبیق آراء میں۔ (۵)

وجود باری تعالیٰ کا بحث شروع کرنے سے پہلے اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ وجود باری
تعالیٰ کا مسئلہ ایک لحاظ سے بہت سہل اور ایک اعتبار سے بہت دشوار ہے، کیونکہ وجود الہی تو ایک روشن کتاب ہے مگر ہماری
عقول کا ضعیف اور عجز درمیان میں حائل ہو جاتا ہے۔ تاجم جو شخص کسی امر کی حقی طلب رکھتا ہے۔ اس کے صبر و استقلال
کے سامنے ہر امر دشوار آخر کار آسان ہو جاتا ہے۔ لہذا سب سے پہلے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنے نفوس کو ان اوہام
سے پاک کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہیں اور جن کی وجہ سے معلومات صحیحہ میں مغالطہ پیش آتا ہے۔ (۶) اس نے کہ اکثر امور
میں معلومات صحیحہ عادات اور عوام الناس کے خیالات کے برعکس ہوتی ہیں۔ عوام کے خیالات اکثر عقل حقیقت شناس
کے بجائے ظاہری محسوسات پر مبنی ہوتے ہیں۔

اسی بحث کے دوران ہمیں ابن مسکویہ کی ایک عبارت ملتی ہے جو چونکا دینے والی ہے اور نظریہ ارتقاء سے اس کی آگاہی
کے سلسلے میں پیش کی جاسکتی ہے۔ وہ کہتا ہے، "انسان موجودات کے سلسلے کی آخری کڑی ہے جس پر تمام ترکیبیں منتہی اور
ختم ہو جاتی ہیں اور اس کے جوہر روشن پر گونا گوں ہیولانی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود یعنی انسان عالم وجود
میں آیا تو وہ اشیاء جن کوئی نفس، اولیت حاصل تھی، اس کے لحاظ سے آخری ہو گئیں۔" (۷)

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کا نفس ایک بسیط اور غیر جسمانی جوہر ہے۔ اس میں اپنے وجود، علم اور فعل کا پورا شعور

ہے۔ اس کا جوہر معقول ہے۔ یہ بات ہم اس حقیقت سے پہچان سکتے ہیں کہ وہ متناہی، اشیاء کا تصور ایک ہی وقت میں کر سکتا ہے۔ مثلاً سیاہ و سفید کا ایک وقت تصور کرنا۔ اسی طرح وہ تمام باتوں اور اشیاء کو سبب، حوالہ اور محسوس ہوں یا معقولات۔۔۔ غیر مادی شکل میں اخذ و قبول کرتا ہے۔ روح کا ہم اور فعل جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے بلکہ تمام عام محسوس اس کے لئے کافی نہیں ہے، اس کے علاوہ وہ ایک علم معقول رکھتی ہے۔ جس کا مصدر حواس نہیں ہیں کیونکہ اس علم کی مدد سے وہاں حسیات میں جو اسے حواس سے حاصل ہوئے ہیں، امتیاز کر کے حق و باطل میں فرق کرتی ہے۔ روح کی عقلی وحدت خود اپنی ذات کے شعور۔۔۔ یعنی اپنے علم کے علم۔۔۔ میں سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے۔ جس میں حیاں، حیاں کر۔۔۔ والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔ (۸)

جود باری کے اثبات میں ابن مسکویہ محرک اول کی بحث کرتا ہے۔ جو اس عہد میں ایک مشہور بحث تھی۔ وہ اللہ تعالیٰ کی خاص صفات وحدانیت، امدیت اور لاملاہیت قرار دیتا ہے۔ ثبوت باری تعالیٰ میں ایک طویل بحث کے بعد جو سببی اور ایجابی طریق استدلال سے تعلق رکھتی ہے، وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الہی کے اثبات کا واحد طریقہ سببی طریق ہی ہو سکتا ہے۔ (۹) اس کے مطابق سب سے پہلے خالق مطلق نے جس کو پیدا کیا وہ عقل ہے۔ وہی عقل فعال بھی ہے اور امدی، کامل الوجود اور ناقابل تغیر ہے۔ اس لئے کہ اس کا صدور وجود الہی سے ہے اور یہ صدور دوائی اور مسلسل ہے۔ یہ اپنے سے کمتر موجودات کے مقابلے میں کامل اور ذات الہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ عقل فعال کے بعد روح فَلَاک وجود میں آئی۔ اس میں عقل کی طرح کامل بننے کی طلب ہے۔ اس لئے کہ یہ اس سے درجے میں فروتر ہے۔ اس کمال تک پہنچنے کے لئے اسے حرکت کی ضرورت ہے، چنانچہ اس روح سے اندک یا کثرت پیدا ہوئے جو کمال روح تک پہنچنے کے لئے حرکت و دراز کے محتاج ہیں۔ خلاء میں ان کی یہ گردش و حرکت دائرے میں ہے۔ ان الفلاک اور ان کے اجزاء ہمارے، حسام پیدا ہوئے۔ ہمارے اجسام انتہائی ضعیف ہیں، اور یہ اس لئے کہ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی ایک طویل زنجیر ہے۔ تمام اقسام کے موجودات اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے صدور سے وجود میں آتے ہیں اور اسی صدور سے ہر آن کائنات میں یہ نظم و ترتیب قائم ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ کے اس صدور و ظہور کو روک لے تو کون شے وجود میں نہیں آسکتی۔ (۹)

ماتین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آسکتی اور اس دنیا میں جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے اس کا مادہ پہلے سے موجود ہے۔ اس لئے مادہ قدیم ہے یعنی اللہ نے اس کو پیدا نہیں کیا۔ اللہ مادہ جو جو صورتیں اختیار کرتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ جالینوس اسی کا قائل تھا۔ اس کا راسکندر افراسی نے لکھا تھا۔ ابن مسکویہ نے اسی یونانی حکیم اسکندر افراسی کی رائے کو اختیار کیا اور اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا، جو ہم خلاصے کی صورت ذیل میں لکھتے ہیں۔

"اس قدر تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر معدوم نہ ہو تو صرف وہی احتمال ہیں یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم میں چلی جائے یا جہاں تھی وہیں موجود رہے۔ پہلی بات مذمت غلط ہے۔ ہم پتی تنگ سے دیکھتے ہیں کہ مثلاً جب ہم موم کے ایک کرۃ کو ایک مسطح شکل میں بدل دیتے ہیں تو کرۃ کی شکل کسی اور جسم میں منتقل نہیں ہو جاتی۔ دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قائم رہے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں مثلاً گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو۔" (۱۰)

اس لئے یہ تسیم کرنا ضرور پڑے گا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود میں آئی۔

اور جب یہ بات تسیم کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہ ہو ورنہ صورت کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ جب مادہ حادث ٹھہرا تو ضرور ہے کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہو۔ (۱۱) اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام موجودات و کائنات اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں، اور خالق عالم نے یہ سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے نیز یہ تخلیقی عمل ہر آن جاری ہے۔

ابن مسکویہ نے وجود و توحید الہی پر زیادہ تر بحث اپنی معرکہ الآراء کتاب الفوز الافرغ میں کی ہے اور اخلاقیات سے متعلق مباحث الفوز الکبر میں پیش کئے ہیں۔ "تہذیب الاخلاق و تطہیر الما عرق" اس موضوع پر عظیم اشان تصنیف ہے جس کی عظمت کا اعتراف اس کے معاصرین نے بھی کیا ہے۔ ان تینوں کتابوں میں اصل بحث کے علاوہ بعض دوسری تصانیف میں بھی ابن مسکویہ کے خیالات و آراء ملنے ہیں۔ ابن مسکویہ کے تصور الہ کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس کے افکار و خیالات اساسات دین اسلام کے زیادہ مطابق ہیں۔ مثلاً نفس کی بحث میں اس کا زور فلسفہ یونان کے بجائے زیادہ تر قرآن مجید کی آیت کریمہ پر ہے۔ اپنے اخلاقی، مذہبی اور فلسفیانہ تصورات کے پیش نظر اس نے تعلیم کا ایک جامع نظریہ پیش کیا جو ارسطو طالسی اور افلاطونی افکار کے امتزاج کے باوجود شریعت اسلامیہ پر مرکوز ہو جاتا ہے۔ یہی صورت حال اس کے تصور الہ کی ہے۔ (۱۲)

۵۔ ابن سینا: (۳۲۸-۳۷۰ھ، ۱۰۳۷-۱۰۹۰ء)

اس کا پورا نام ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا تھا۔ وہ بمقام افشہ جو بخارا کے مضافات میں تھا پیدا ہوا۔ اس کا باپ فارسی الاصل اور بلخ کا باشندہ تھا۔ اس نے دینی اور دنیوی تعلیم گھر پر والدین کے زیر سایہ حاصل کی جہاں باپ نے عبداللہ نامی ایک عالم کو بیٹے کی تعلیم و تربیت کے لئے مقرر کیا تھا، لیکن رفتہ رفتہ شاگرد نے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کر لی۔ لوگ اس کے حافظے اور ذہانت و ذکاوت پر حیرت کرتے تھے۔ وہ کم سنی میں ذہنی اور جسمانی طور پر بالغ ہو گیا اور بخارا پہنچا، جہاں اس نے فلسفہ اور طب کی تعلیم حاصل کی۔ (۱) اس نے سترہ برس کی عمر میں بادشاہ نوح ابن منصور کا کامیاب علاج کیا جس کے انعام میں اسے شاہی کتب خانے میں آنے جانے کی اجازت مل گئی، جس سے اس نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ ملوک الطوائف کے اس زمانے میں وہ نگار قسمت آزمائی کرتا رہا لیکن۔ "کسی بڑے فرماں روا کی اطاعت اس پر اسی طرح

گراں گزرتی تھی جیسے علم میں کسی استہ کی تفسیر۔ (۲) سیاسی کشمکش کے ان احوال میں کبھی اسے ترک و دشمنی نہ پڑی، کبھی کاروبار اور علمی مشاغل میں بھی بار بار صلہ پڑا۔ اسی طرح کبھی غائب شاہی کے زمرے میں نظر آتا اور کبھی علیم یا تہذیب کے میدان میں جدوجہد میں معروف ملتا۔ اس عہد میں دو قید و بند کی صعوبتوں سے بھی نذر اللہ صاحبان سطوت و اقتدار کی نظروں سے چھپ کر بھی زندگی گزار لی پڑی۔ وہ زمان میں جس کے انداز کا وزیر ہو گیا تھا۔ مگر اس سے مرے کے بعد اس کے بیٹے نے سے ایک قلعے میں نظر بند کر دیا جہاں سے مشکل جہاں پچاکر وہ عائد الدور کے ہاں اصحاب بن چکے اور بہت کچھ سرفرازی حاصل کی۔ (۳) یہاں اس کی آنتوں میں ایب مرض پیدا ہو گیا جس کے سے اس نے ایک سرخ اثر والا استعمال کی جس سے مرض میں اور اضافہ ہو گیا۔ اپنے مربی کے ساتھ بعد ان کے سفر میں تکلیف حد سے راند بڑھ گئی۔ حسب اس سے موت کو قریب دیکھا تو ہار گاروب العالمین میں توبہ و استغفار کیا اور اپنے تمام قیمتی مال، مثلاً کو حیرات کرویا اور مکمل عبادت میں مشغول ہو گیا۔ ستاون برس کی عمر میں ۱۰۳۷ء میں اس نے وفات پائی۔ (۴)

ابن سینا نہایت ذکی اور بلند پایہ مصنفین میں سے ہے۔ اس کا شمار حکماء مشرق کے اکابر میں ہوتا ہے اسی لئے شیخ الرئیس کے لقب سے اسے یاد کیا جاتا ہے۔ اس نے گونا گوں ذمہ داریوں، سیر و سیاحت، قید و بند اور جنگوں کی کشمکش نیز خانگی نزاعات کے درمیان بھی سو سے زائد تصانیف چھوڑیں جن میں قانون طب اور الشفاء اہم ترین ہیں۔ الشفاء ۱۸ جلدوں میں ہے اور اس کا ایک کامل نسخہ کسفورڈ میں ہے۔ اس کے مشتملات کے تیس حصے میں منطق، طبیعیات اور ماوراء طبیعیات۔ (۵) اس کی رائے تھی کہ تمدن کی کتابوں کی کالی شریں لکھی جا چکی ہیں، اب وہ زمانہ ہے کہ حود، پنا فلسفہ بدون کیا جائے۔ (۶)

عہد متوسط کے فلسفیانہ افکار کی تاریخ میں بوعلی سینا مختلف اعتبارات سے منفرد شخصیت کا حامل ہے۔ اسلامی فلاسفہ میں تو اس کی اہمیت و عظمت محتاج تعارف ہی نہیں۔ رومن کیتھولک مسیحی الہیات ابن سینا کے فلسفے سے گہرے طور پر متاثر ہوئی جیسا کہ البرٹ اعظم اور تھامس اکیناس کے متکلمانہ افکار میں نظر آتا ہے۔ اسلامی فلسفہ میں وہ واحد فلسفی ہے جس نے فلسفے کا ایک مکمل اور تفصیلی نظام مرتب کیا جس میں ایک مضبوط ربط کا واضح احساس ہوتا ہے۔ اس کے فلسفے میں اہم ترین شاید وہ اندر سے فکر ہے جو اس کے استدلال کی باریکیوں میں پنہاں ہے اور جس تک پہنچنا بسا اوقات مشکل ہو جاتا ہے خصوصاً عہد جدید کے علماء کے لئے لیکن درحقیقت یہ خصوصیت اس کی امتیازی خصوصیات میں سے ہے۔ (۷) اس کے افکار کے بیشتر عناصر یونانی فلسفے پر مبنی ہیں اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ ان فلسفیانہ افکار کی نئی ترتیب و تدوین میں وہ فارابی کا بہت کچھ مرہون احسان ہے۔ بایں برائے اس پر مجموعی حیثیت سے نگاہ ڈالی جائے تو یہ کہے بغیر چارہ کار نہیں کہ یہ فلسفہ ابن سینا کا فلسفہ ہے اس لئے کہ اس فلسفے پر اس کی شخصیت کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ دیگر عناصر تفصیل ہو کر ایک مستقل اور منفرد سینائی فلسفہ بن گئے ہیں۔ (۸) اس میں اہم ترین اس کا وہ طریقہ ہے کہ جس کے تحت وہ تعریفات کا تسنیں کرتا ہے یعنی کسی خاص تعریف تک پہنچنے میں وہ جس طرح تصورات کے درمیان تفریق و امتیاز کرتا ہے وہ اس کے استدلال میں غیر معمولی باریکی پیدا کر دیتی ہے اور ساتھ ہی ایک متکلمانہ پیچیدگی بھی۔ اس نے اپنے زیادہ تر کلیاتی اور اساسی اصول اسی طرح وضع کئے ہیں۔ یہی وہ طریق فکر ہے جس کو بعد میں ڈیکارٹ نے ذہن، جسم کی حیثیت سے متعلق اپنے بحث میں برتا ہے۔ (۹)

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے مختلف نہیں ہے مثلاً فارابی کی طرح وہ بھی ایٹمی نظریہ رکھتا ہے،

جس کے مطابق اللہ تعالیٰ سے جو واجب الوجود ہے، تنہا عقل اول کا اجتناب یا صدور ہو۔ اس لئے کہ اس کی ذات واحد مطلق اور بسیط ہے جس میں کسی ترکیب کو دخل نہیں اور ایسی ذات واحد ہے، ایک ہی شے کا صدور ہو سکتا ہے، لیکن اس عقل اول کی فطرت مطلق بسیط نہیں ہے اس لئے کہ وہ بالذات واجب نہیں، بلکہ ممکن ہے اور اس کے امکان کو حقیقت بنانے والی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے۔ عقل اول کی اس دوہری فطرت — یعنی تحقق وجود اور امکان وجود — سے دو چیزیں وجود میں آئیں۔ (۱) عقل ثانی جو تحقق وجود دے اور رفع پہلو سے صادر ہوئی، اور بلند ترین ذلک اول جو نچلے پہلو یعنی امکان وجود سے صادر ہو۔

صدور یا اجتناب کے اسی دوہرے عمل سے دیگر عقول اور ذلک پیدا ہوئے۔ یہاں تک کہ دسویں عقل وجود میں آئی جو تحت قمری فلک (۱۰۱۰ عالم) پر خدائے رب جس کو اکثر مسلم فلاسفہ فرشتہ جبریل قرار دیتے ہیں اور یہ اس نے کہ یہی ملائے کو شکل عطا کرنے والی قوت ہے اور یہی نسائی عقل سمیت تمام جسمانی اور غیر جسمانی اجزائے عالم کو ”خبر“ دینے والی قوت ہے۔ (۱)

نظریہ اجتناب کی ضرورت اس لئے پیدا ہوئی کہ ارسطو کے نظریے کے لحاظ سے اس عالم کثرت اور واحد مطلق یعنی ذات الہی کے درمیان تخلیق کی رو سے مسدود تھی۔ اس نظریہ اجتناب و صدور سے نہ صرف یہ مشکل دور ہوئی بلکہ یونانی فلسفے کی روایت اور اسلامی عقائد کے درمیان عقلی ارتباط پیدا ہو گیا، تاہم اس نظریے میں ابھی یہ بڑی کمی تھی کہ اس میں وحدۃ الوجودی نظریے کو ابھرنے کا پورا پورا موقع تھا۔ اس کا انسداد ابن سینا نے اپنی مشہور بحث ”ذات و وجود“ میں کیا ہے۔ اس سے نہ صرف ایک معنی میں مذہب اور عقل دونوں کے تقاضے پورے ہوئے بلکہ ارسطو کے اہیائی نظریے کی خالی بھی دور ہوئی۔ (۲)

اس نظریے کے مطابق ہم دیکھ چکے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی وہ وحدہ ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے۔ بقیہ تمام موجودات دوہری فطرت کی حامل ہیں۔ اس بساطت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری ہستی میں ذات اور وجود یکساں اور ایک حقیقت نہیں بلکہ ایک دوسرے سے قابل امتیاز ہیں، ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک اسکیمو بھی جس نے کبھی ہاتھی نہیں دیکھا، جب اس کا خیال کرتا ہے تو وہ فی نفسہ جان لیتا ہے کہ ہاتھی موجود ہے، جبکہ وجود الہی اور ذات الہی کی صورت میں یہ ممکن نہیں۔ (۳) کسی علم یا تصور کا وہاں گزر ہے نہ کسی عقل کی رسائی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ شلک کا وجود واجب (ضروری) ہے، جبکہ دوسری تمام موجودات کا وجود امکانی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود سے ماخوذ ہے۔ نیز یہ بھی کہ اللہ کے بے وجودی کے مفروضے سے تضاد لازم آتا ہے جبکہ دوسرے موجودات کے معاملے میں ایسا نہیں ہے۔ ابن سینا کا استدلال نامس ایکی ناس کے بعد سے کلیسائے روم کے مسیحیوں میں اثبات باری کا بنیادی اصول قرار پا گیا تھا کہ عالم کے وجود کو سمجھنے کے لئے اللہ کے وجود کا اثر ضروری ہے۔ اس استدلال میں سبب اور اس کی تاثیر ایک مقدمے اور اس کے نتیجے کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ یعنی کسی تاثیر کو دیکھ کر اس کے سبب کو پہچاننے کے بجائے ہم ایک پختہ مقدمہ قائم کر کے تاثیر تک پہنچتے ہیں جو شکمیں کا طریقہ ہے فلاسفہ طبعیین کا نہیں۔ بہر حال ابن سینا کے نزدیک عالم کی تخلیق کا عمل اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک عقلی ضرورت ہے اس لئے کہ اس تمام

عالم کا نقشہ ذات ہادی میں ازل سے موجود ہے۔ اسی بنا پر ابن سینا کہتا ہے کہ تمام موجودات، وقوت کا علم، مدد تقویٰ دیتے ہیں۔ (۱۵) دوسرے الفاظ میں عام کا وجود مکانی سے مگر اللہ کا وجود تسیم کرنے کی صورت میں واجب ہے۔ یعنی عام کا وجود اللہ کے وجوب سے مستعد ہے، از خود نہیں ہے۔ تمام اشیاء اپنے حقیقی اور تفصیلی وجود سے پہلے اللہ کے امت میں ایک مثال اور اجمالی علم کی صورت رکھتی ہیں۔ یعنی حقیقی وجود سے پہلے ایک علمی یا ذہنی وجود جس طرح معبر سے امت میں مہارت بننے سے پہلے اس کا نقشہ ہوتا ہے۔ بہر حال اللہ کو ہر شے کا پیشگی علم ہے جبکہ ہمارے ذہنوں میں شے کا وجود ان سے وقوت میں آنے کے بعد ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں قسم کے علم — قبل الوقوت جو اللہ تقویٰ کے پاس اور بعد الوقوت جو ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ — میں آسمان کا فرق رکھتے ہیں۔ ایک تخلیقی علم ہے اور دوسرا محض تقلیدی۔ (۱۶)

مگر اس سے یہ سمجھ لینا درست نہیں ہوگا کہ ذات محض میں خاص اور عام (یعنی کلی و جزئی) دونوں پائے جاسکتے ہیں۔ ذات محض اپنے حقیقی معنی میں ہر قید یا تقسیم سے بالاتر ہے۔ آفقت و انفرادیت کیلئے یا عموم و خصوص یہ سب قیود ہیں جو صرف ممکنات سے تعلق رکھتی ہیں۔ ذات مطلق ان سے برتر و ماوراء ہے۔ عموم اور آفقت صرف ہمارے ذہن میں ہوتی ہے۔ ابن سینا کے نزدیک ہمارے ذہن عموم والے تصورات یا آفقت کو اس عالم کثرت سے اس کے اخذ کرتا ہے تاکہ وہ اشیاء کثیرہ کو ایک ذہنی تصویر میں کھپ کر ایک اجمالی شکل میں دیکھ سکے۔ چنانچہ ابن سینا عمومی تصورات مثلاً نوع، جنس قسم وغیرہ کو ایک علمی اور عملی ضرورت سے آگے کوئی اہمیت نہیں دینا چاہتا۔ اس کے نزدیک خارجی عام میں ذات کا وجود صرف استعداتی ہے نہ کہ حقیقی۔ یعنی صرف اس شکل میں کہ ہم بہت سی اشیاء کو جمع کر کے ان پر یکساں ہونے کا اطلاق کر دیتے ہیں جبکہ حقیقی معنی میں کوئی دو چیزیں یکساں نہیں ہو سکتیں۔ (۱۷) اس موقع پر یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ ذات اور وجود دو قابل امتیاز چیزیں ہیں۔ وجود کوئی ایسی شے نہیں جس کا اشیاء موجودہ پر اضافہ کر دیا جائے بلکہ وجود کا اضافہ اگر ہوتا ہے تو کسی ذہنی یا علمی صورت میں ہوتا ہے یعنی ذات پر۔ (جیسے مکالمات کا نقشہ ذہن میں اور حقیقت میں) اسی معنی میں اشیاء کا وجود "ممکن الوقوت" ہے اور ذات پر الگ سے عارض ہوتا ہے۔ (۱۸)

ابن سینا کے نزدیک صورتوں یا ذاتوں میں تعدد کی اصل مادہ سے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انفرادی وجود کی اصل بھی مادہ ہے۔ یہ اس نے کہیں نہیں کہا۔ چنانچہ اس کے نزدیک انفرادی وجود کی اصل اللہ تعالیٰ ہے جو ہر شے کو وجود عطا کرنے والا ہے۔ (۱۹)

ارسطو کے ہاں جو اللہ کا تصور ہے۔ کہ وہ مطلقاً بسیط ہے اس لئے اس کی ذات ہو سکتی ہے نہ صفات ممکن۔ اس سے تخلیق عالم کا مسئلہ سلجھنے کے بجائے اور بھی الجھ گیا تھا۔ کیونکہ ذات و صفات سے انکار کی صورت میں اس کا رخائے تخلیق سے اللہ تعالیٰ کا کوئی رشتہ باقی نہیں رہتا۔ مثلاً اگر وہ خالق، رب، علیم و خبیر نہیں تو پھر اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ مادے نے مختلف شکلیں خود اختیار کر کے اپنے کو اس عالم کی شکل میں منتقم کیا، نیز یہ کہ یہ کائنات ہمیشہ سے موجود ہے۔ ظاہر ہے اس نظریے کا اسلامی عقیدے سے کوئی جوڑ نہیں بیٹھتا۔ چنانچہ مسلم فلاسفہ و شکمیں نے نوافلاطونی نمونے کو سامنے رکھ کر اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اس کے مطابق اللہ کی ہستی مطلق اور بسیط ہے لیکن اللہ کے ہاں اپنی ہستی کی معرفت میں بسیط طور پر جوہر اشیاء کا ہم بھی شامل ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی معرفت وجود میں معرفت موجودات بھی شامل ہے۔ (۲۰)

اس خام فکر کو ایک مربوط فلسفے کی شکل دیے والے ابن سینا ہے جس کے مطابق اللہ کی تمام صفات --- علم، تحقیق، قدرت، مشیت وغیرہ --- اس کے وجود کی ایک حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ یعنی ذات اور صفات کی اس کے وجود سے الگ کوئی ہستی یا تناسل نہیں اور یہ صفات اس کے وجود کے مختلف پہلو ہیں جو موجودات میں نمایاں ہیں، مگر اس کے وجود میں باہم ذکر قابل امتیاز نہیں، یہ صفات صرف سببی ہیں یا منفی ہیں اور ان میں اور وجود الہی میں کوئی فرق نہیں، اللہ کے وجود میں بساطت اور مطلقیت کے یہی معنی ہیں۔ اسی لئے اس کا وجود بارے سے بری اور خالص عقل ہے۔ (۲۱) جس میں ذات اور عایت دونوں ایک ہیں۔ اللہ کے ہاں معرفت ذات ہی جب معرفت موجودات سے تو لازم ہے کہ وہ تمام موجودات کا پورا پورا علم رکھتا ہو جو اسی کے وجود سے صادر ہوتی ہیں۔ یہی وہ اہم مرحلہ ہے جہاں ابن سینا کی انفرادیت اور عقیدہ کشائی نمایاں ہوئی۔

نوادراتونی فکر کا، حاصل اب تک یہ تھا کہ اللہ کے علیم و خبیر ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ اشیاء کے جواہر یا اصول ذات کا علم رکھتا ہے مگر ان کی تفصیل اور جزئیات سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس کے لئے محسوسات کا ادراک ضروری ہے اور محسوسات کا ادراک زمانے کے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن اللہ تغیر اور مادے سے بالاتر ہے اس لئے محسوسات کے علم سے بھی بری اور برتر ہے۔ لیکن اللہ کا یہ تصور اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تھا، اس لئے کہ یہ علم الہی کو محدود اور نامکمل قرار دیتا ہے۔ ابن سینا نے اس عقلی گرہ کو اس طرح کھولا کہ چونکہ موجودات کا سارا عالم اللہ ہی کے وجود سے صادر ہوا ہے اس لئے حیات سے بالاتر ہونے کے باوجود وہ تمام جزئیات کو بھی اجمالی طور پر جانتا ہے۔ اس کے لئے حیاتی علم محض سطحی بات ہے۔ وہ صرف تمام موجودات بلکہ ان کے باہمی ارتباط کا بھی مکمل علم رکھتا ہے۔ چنانچہ ابن سینا صراحت کرتا ہے کہ ”زمین و آسمان میں ایک ذرہ بھی اس کے علم سے چھپا ہوا نہیں رہ سکتا۔“ اس تصریح کے بعد ابن سینا پر غزالی کی یہ تنقید کہ اس کا فلسفہ اللہ کے علیم و خبیر ہونے کا منکر ہے کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ (۲۲)

مگر بہر حال یہ تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن سینا کے صدور و حقیق کے نظریے کی روشنی میں اللہ کی مشیت اور تخلیق کی صفات بے معنی ہی ہونے لگتی ہیں۔ غزالی نے تہلۃ الفلاسفہ میں اسی پہلو سے ابن سینا پر گرفت کی ہے۔ کیونکہ ابن سینا کی تشریح کے مطابق تمام عالم اللہ کے وجود سے صادر ہوا ہے اور یہ صدور اللہ کی عقلی فطرت کا ایک لازمی عقلی تقاضا ہے۔ گویا یہ کائنات ایک عقلی تقاضے کے طور پر از خود صادر ہو رہی ہے۔ ایسی صورت میں اختیار و انتخاب مرضی اور مشیت کی مثبت صفات کہاں نمایاں ہوں گی۔ خدائی کا فعل پورے طور پر کہاں باقی رہا، بس یہی کہا جاسکتا ہے کہ اللہ اس صدور و حقیق کے عمل میں خارج نہیں ہے۔ چنانچہ ابن سینا حقیقت منفی انداز سے ہی اس کی تشریح کرتا ہے کہ ”اللہ کو یہ ناپسند نہیں کہ یہ کائنات اس سے صادر ہو۔“ اس بات کو ظاہر ہے کسی مرضی یا اطمینان دلی سے دور کا ہی علاقہ ہو سکتا ہے۔ مگر خیر، دور کا ہی سہی، اک گونہ علاقہ تو ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں اللہ کی مشیت و رضا کو سرے سے کوئی دخل ہی نہیں جیسا کہ غزالی نے تہافہ میں اس کے رد میں کہا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس عقلی حقیقی نظریے کی روح سے عالم کا صدور ایک اذلی عمل اور ناقابل تغیر عقلی تقاضے کی طرح نظر آتا ہے۔ (۲۳) دوسرے لفظوں میں گویا یہ تمام عالم وجود الہی کے ساتھ ہمیشہ سے موجود ہے اس لئے کہ مادہ اور اس کی تمام صورت و اشکال ازل سے اس کی ذات سے صادر ہو رہی ہیں۔ کائنات کا یہ تصور اسلامی نظریے سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اور محققین دین کے لئے قابل تسلیم نہیں تھا۔ مگر

اس تصور کو متعارف کرنے کے لئے اس سینا کا مقصد صرف یہ تھا کہ عقیدے اور عقل دونوں کے ساتھ انصاف ہو، راسخ و مہارت دونوں کے عمل و فعل کا سدباب کیا جائے۔ (۲۴) اس تصور کے تحت تمام حقائق ہمیشہ سے جو اسے پہنچے ہو، چونکہ وہ اصلاً امکانی وجود ہے۔ واجب اس لئے تمامہ مند کے وجود کی حاجت مند ہے۔

اس نظریے کا دوسرا مقصد واضح ہے۔ ایک طرف تو طہدیں کے خلاف تمام مہمات اپنے وجود کے لئے مند کے وجود کے حاجت مند ہیں۔ دوسری طرف وحدت الوجود کی نظریے کا سدباب بھی ہے چونکہ ابن سینا کے ماں اللہ کے وجود اور عالم کے وجود میں زبردست تفرق ہے۔ (۲۵) وہ واجب الوجود بیضی ہر شے سے برتر و بالا، علۃ العلل، مصدر موجودات، عقل مطلق اور علیم و خبیر ہے، جنکے موجودات میں یہ تمام صفات مستقود ہیں۔

ابن سینا نے فارابی کی مانند ذات اور وجود میں تفرق تسلیم کی ہے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ پھر وجود اور وحدت کو عرض مانا ہے اور اسی طرح کلیت کو بھی۔ وجود کے وجوب اور امکان پر مفصل بحث کر کے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ممکن کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی لیکن بالآخر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایک وجوہ ایسا ہے جو ممکن نہیں بلکہ واجب ہے یعنی یا وجود جس کی کوئی علت نہیں، وہ علۃ العلل ہے۔

ابن سینا کا خیال ہے کہ "اگر اللہ تعالیٰ علۃ العلل ہے تو غایت الغایات بھی۔ پھر چونکہ علت غائیہ بھی قنای ہوگی۔ لہذا اس کا سلسلہ بھی کہیں نہ کہیں ختم کرنا پڑے گا۔ لہذا ہمارے پاس مبدا اول کا کوئی ثبوت نہیں۔ وہ خود ہی سب اثباتوں کا اثبات ہے۔ ہم اسے برہان کے راستے بھی نہیں پاسکتے۔ اس کی کوئی علت ہے، نہ دلیل، نہ تعریف، بلکہ خود جملہ موجودات اس کی دلیل ہیں۔ یہاں پہنچ کر ابن سینا کا فلسفہ مذہب اور تصوف سے جا ملتا ہے۔ لہذا اثبات باری تعالیٰ میں ابن سینا مصادروہ علی المطلب کامر تکب نہیں ہوا۔"

"صفات الہیہ کے سلسلہ میں جب ابن سینا اللہ تعالیٰ کو علت العلل، غایت الغایات، مبدا اول اور واجب الوجود ٹھہراتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی ذات ہر قسم کے امکانات، قوت اور مادہ سے منزہ ہے۔ نہ اس کا کوئی جسم ہے نہ وہ کسی جسم کا مادہ، نہ اس کی کوئی صورت ہے، نہ وہ کسی صورت کا مادہ معقول، نہ کسی مادہ معقول کی صورت معقول، نہ علم، نہ ارادہ، نہ حیات۔ یہ اس کی بنیادی صفات نہیں ہیں۔ لیکن اگر ان صفات کو اس سے نسبت دی جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت میں فرق نہیں آتا جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا۔"

ابن سینا نے نوافل طونی نظریہ صدور سے رجوع کر کے یہ خیال پیش کیا کہ علت اول صدور (فیضان) پر راضی ہے تاکہ اس کی خوبی حملہ موجودات میں منعکس ہو۔ یہ دراصل درسطو کے نظریہ کا فلسفہ ذات الہی اور نظریہ اسام کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شے پر محیط ہے، میں تضاد سے بچنے کے لئے کی گئی ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کو علیم و خبیر اور دنیا کے معاملات سے واقف قرار دیتا ہے لیکن جزئیات کے علم کی نوعیت کو عمومی مانتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو دفعتاً اور زمان و مکان سے آزاد نہ گویا حد سنا تمام اشیاء کا علم ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ ذات الہیہ میں سارے عالم کے لئے ایک جذبہ محبت بھی موجود ہے جسے اس نے اپنے احاطہ میں لے رکھا ہے لہذا وہ ایک اصول فعالیت بھی ہے اور اس لئے ایک علم پر متضمن۔ ذات و صفات الہی پر ابن سینا کی بحث دو تضادات۔ نوافل طونی اور مسلم شرعی تصورات۔ کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو بسا اوقات علماء کی تنقید کا سبب بنتی ہے۔ (۲۶)

۶۔ غزالی: (۵۰۵ - ۵۳۵ھ، ۱۱۱۱ - ۱۰۵۸ء)

ان کا پورا نام ابو حامد محمد ابن محمد الغزالی تھا۔ وہ خراسان کے ضلع طوس میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کوئی ذی حیثیت آدمی نہیں تھے اور سو کاتب یا بیچنے کا کام کرتے تھے۔ اسی لئے غزالی کہلائے۔ ابتدائی علوم کی تحصیل اپنے وطن طوس میں کی۔ پھر اعلیٰ تعلیم کے لئے نیشاپور کے مدرسے میں پہنچے جہاں امام الحرمین علامہ حویلی سے تلمذ اور تعلق رہا۔ اسی دوران میں درس و تدریس سے وابستہ ہو گئے۔ تصنیف و تالیف کا آغاز بھی یہیں ہو گیا تھا۔ ذہانت و ذکاوت کے آثار بچپن سے نمایاں تھے۔ وسیع مطالعات سے ان کو جدا مل گئی اور منقویں و منقول میں اس کا شہرہ پھیلنے لگا۔ امام الحرمین کی وفات کے بعد ۳۸ سال کی عمر میں غزالی بغداد پہنچے اور نظام الملک طوسی کے جو سبقتی سلطان ملک شاہ کا مشہور اور ذیل وزیر تھا، دربار سے وابستہ ہو گئے۔ علماء کے علمی مناظروں اور جدالوں میں ہر دفعہ غلبہ و کامیاب ہوئے جس سے ان کے علم و فضل کا غلغلہ مچ گیا۔ ۳۲ سال کی عمر میں ان کے علم و فضل سے متاثر ہو کر نظام الملک نے انہیں بغداد کی جامعہ نظامیہ میں علوم اسلامیہ کا ستا مقرر کر دیا جہاں انہیں بڑی شان سے لے جایا گیا۔ اب ان کے محاضرات نہ ختم ہوا، علم کا تجربہ و وسعت کا غلغلہ اور بھی بڑھ گیا اور سیکڑوں طلباء ہر طرف سے پہنچنے لگے۔ (۱) لیکن تعلیم و تدریس میں غزالی کا انتہائی چارپانچ سال سے زیادہ باقی نہ رہ سکا۔ اس کی حالت میں دفعتاً نقاب پیدا ہوا۔ ذہنی تشویش کے ساتھ صحت بھی خراب ہونے لگی۔ آخر وہ نظامیہ کے جلا و حشم کو چھوڑ کر شام کی طرف روانہ ہو گئے اور وہاں دس برس تک عزالت و تنہائی کی زندگی اور مقامات متبرکہ کی زیارت میں مصروف رہے۔ اس حیرت انگیز انقلاب کے بارے میں کسی کے استفسار پر امام صاحب نے ایک مستقل رسالے "المعقد من البطل" میں اپنے حالات لکھے ہیں۔ (۲)

ان حالات کے مطابق ان کو شکوک و اہام نے گھیر لیا تھا جس سے طبیعت میں انتشار رہنے لگا۔ رفتہ رفتہ اس کا اثر صحت پر پڑا۔ بھوک پیاس غائب ہو گئی۔ کوئی علاج کامیاب نہ ہوتا تھا۔ آخر طبیعوں نے بھی ہاتھ کھینچ لیا۔ (۳) تلاش حق کا کوئی راستہ نظر نہیں آتا تھا۔ تشکیک اتنی بڑھ گئی کہ محسوسات بلکہ برہیات میں بھی شک پیدا ہو گیا۔ پھر تحقیق حق کی خاطر اپنے عہد کے چار اہم ترین فرقے متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ کے علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ لیکن بجائے اطمینان کے مایوسی، تشکیک اور تشویش اور بھی بڑھ گئی۔ تصوف کے علوم میں اندازہ ہوا کہ یہ محض علمی اور نظری فن نہیں بلکہ عملی چیز اور اس کی تکمیل علم و عمل دونوں سے مل کر ہوتی ہے جس کے لئے جلا و مال سب چھوڑ کر زہد و ریاضت اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ (۴) احساس ہوا کہ درس و تدریس بھی علوم آخرت میں غیر مفید ہیں اس لئے کہ اس کا محرک بھی جلا و ناموری کے سوا کچھ نہیں اور یہ خلوص سے عاری ہے۔ آخر بغداد کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا لیکن یہ بھی آسان نہ تھا۔ حیلے بہانوں سے نکل کر شام کا رخ کیا۔ ضرورت پھر چھوڑ کر سب مال و اسباب خیرات کر دیا۔ اس کے بعد تقریباً گیارہ سال عوام اور علماء سے دور عزالت نشینی میں اور عملی تصوف میں سرگرداں رہے۔ کئی موقعوں پر یہاں بھی اس وجہ سے رہائش تبدیل کر دی کہ اپنی شہرت یا شناخت کے نتیجے میں عجب اور کبر نہ پیدا ہو جائے بالآخر اہل خانہ کی کشش اور بچوں کی دعائیں کھینچ کر وطن لے ہی آئے۔ (۵) یہاں بھی اگرچہ وہی زہد و ریاضت کی زندگی باقی رہی اور اک خانقاہ بھی بنائی تھی، تاہم اب اپنے اطمینان قلبی کے مطابق تصنیف و تالیف بھی شروع کر دی جس کا مقصد اب علمی توفیق یا شہرت جلی نہیں تھی بلکہ عوام و خواص کی رشد و ہدایت اور مذہبی علوم و اصول کے مقاصد کی تشریح نیز ابطال باطل ہو

چکا تھا۔ اس لئے کہ "اس حالت میں مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو چکا تھا کہ صرف صوفیہ ہی اللہ کے راستے پر چلے رہے ہیں ان کے اخلاق سب سے بہتر ہیں۔ ان کا راستہ صحیح ہے اور ظاہر و باطن میں اس کی تمام حرکات و سکنات چرب و خشک ثبوت کا پرتو ہیں، جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی روشنی نہیں"۔ (۶) ابن عساکر کے مطابق اخیر ایام میں امام صاحب کی توجہ ہم حدیث کی طرف ہو گئی تھی، علمائے حدیث کی صحت اور صحیحین کے مطالعہ پر ہی ان کا خاتمہ ہوا۔ (۷)

امام غزالی کی کتابوں میں سب سے مشہور "احیاء علوم الدین" ہے جو علم کلام اور اخلاق کی بردست کتاب ہے۔ لیکن غزالی کے فلسفہ نظام کے طریقہ فکر کو سمجھنے کے لئے ان کی کتاب "المقصد من المراسل" یہاں ہمارے لئے زیادہ مفید اور اہم ہے۔ تحقیق حق کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ غزالی نے اپنے عہد کے علمی رجحانات کو پہچان کر اور چار طبقات میں تقسیم کر کے یعنی متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ، ان کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور پھر تقریباً ایک سال تک بار بار ان مسائل پر غور کیا تھا۔ اس غور و فکر کے دوران انہوں نے متکلمین اور باطنیہ کو مطلقاً رد کر دیا تھا کیونکہ اول انداز کے کلامی مقدمات منطق کے بجائے عقائد پر مبنی ہوتے ہیں اور ثانی الذکر کے مقدمات اور نتائج دونوں ہی محتاج ثبوت ہیں۔ تصوف کے علوم کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عمل اور تجربے کے بغیر ان کو سمجھنا ممکن نہیں، کیونکہ تصوف کا تعلق احوال و کیفیات سے ہے کسی استدلال یا منطق و برہان سے نہیں ہے۔ (۸)

فلسفے کے سلسلے میں امام غزالی کی شہرت اس حیثیت سے ہے کہ انہوں نے فلسفے کی مکمل تردید کر دی ہے۔ ایک حد تک واقعہ بھی یہی ہے کہ ارسطو اور فلاطینوس کے اور ایک معنی میں ان کے مسلم ترجمان یعنی فارابی اور ابن سینا کے فلسفے کے انہوں نے بخیرے لوجیز ڈالے۔ (۹) "تہذیب الفلاسفہ" کا موضوع ہی فلسفہ کا رد ہے۔ تاہم جیسا کہ امام صاحب نے مقدمہ میں تصریح کی ہے "ایک محقق کی حیثیت سے ان کے نزدیک فلسفے کی ہر قسم غلط اور خلاف شریعت نہیں ہے۔ منطق اور ریاضی بالکل صحیح ہیں اور ان کو نفیاً یا اثباتاً شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ طبیعیات بھی زیادہ قابل اعتراض نہیں۔ سیاسیات و اخلاق میں حق و باطل دونوں ملے ہوئے ہیں اور ان کی صحیح باتوں کو امام صاحب نے اپنی کتابوں میں لے لیا ہے۔ البتہ صرف ظہریات کے ہیں مسئلے غلط اور خلاف شریعت ہیں۔ اور ان میں بھی صرف تین مسئلے موجب کفر اور بقیہ موجب بدعت ہیں اور امام صاحب نے صرف ان ہی مسائل کی تردید اور تفلیط کی ہے"۔ (۱۰)

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحب نے فلسفہ پر مذہبی حیثیت سے نظر ڈال ہے اور اس معاملے میں بھی وہ اکثر مذہبی علماء سے ممتاز ہیں۔ یعنی وہ فلسفے کی ہر قسم یا اس کے تمام مسائل کو غلط نہیں سمجھتے جیسا کہ بہت سے علماء مذہب سمجھتے ہیں۔ انہوں نے کئی ایسی باتوں کو جو شریعت کی مخالف نہیں ہیں اپنی تحریروں میں شامل کیا ہے۔ (۱۱) اس کے علاوہ یہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ امام صاحب نے نہ صرف منطق کے رد میں کچھ نہیں لکھا بلکہ اس کی تصویب کی منطق کے رد میں متعدد کتابیں متکلمین کی موجود تھیں اور فلسفہ کے ساتھ منطق بھی فقہاء اور محدثین کے درمیان مبعوض تھی۔ "جب امام صاحب نے منطق و فلسفے میں خود کتابیں لکھیں "تواضعی" کے دیباچے میں یہاں تک لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لئے ضروری ہیں اور جس کو منطق سے واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا۔ علامہ ابن تیمیہ کے الفاظ میں اس کا نتیجہ بھی صاف نظر آتا ہے "مسلمان اگر باپ نظر منطقیوں کے طریقہ کو برا سمجھتے تھے۔ اس کا کثرت سے استعمال ابو حامد (غزالی) کے زمانے سے ہوا، کیونکہ انہوں نے منطق یونانی کا مقدمہ اپنی کتاب

مستطبی کے دیباچے میں شامل کر دیا۔ (۱۳) چنانچہ منطق کی اصطلاحات عام طور پر متداول ہو گئیں۔ یہی نہیں بلکہ صاحب نے اپنی خاص مذہبی کتب میں بھی منطقی اصطلاحات داخل کر دیں۔ اس طرز عمل سے اس عہد کا نظام تعلیم غیر متاثر نہ رہا۔ کابلورائیک نے دور کا آغاز ہوا۔ جامعہ نظامیہ سمیت کسی درسگاہ میں اب تک معقولات کا گزر نہیں تھا لیکن امام صاحب کے زمانے سے یہ صورت حال دھڑا بدل گئی اور معقول و منقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ یہاں تک کہ ایک صدی بھی نہ گزرے پانی تھی کہ شیخ المشرق اور امام فخر الدین رازی جیسے لوگ پیدا ہونے لگے جو عقل و لعل دونوں اقسام کے شہنشاہ تھے۔ (۱۴)

امام غزالی نے فلسفے کی تردید میں "تہذیبۃ اعلیٰ" لکھی جس کے نتیجے میں اسلامی مشرق میں فلسفے کے چراغ بجھنے چلے گئے لیکن مغربی اسلامی دنیا میں اس رشد سے امام صاحب کی کتاب کا زبردست رد لکھ کر "دوبارہ فلسفے کو شاندار اور پر رونق زندگی بخشی، ابن رشد کی تردید کا فصل یہ ہے کہ امام صاحب کی تہذیب کوئی تحقیقی کتب نہیں ہے بلکہ محض مجاور اور مناظرہ ہے۔ سبوں نے یونانی فلسفے کے اصل خدوخال پیچنے کی کوئی حقیقی کوشش نہیں کی۔ چنانچہ ان کے سامنے فلسفے کے خاص اور واضح مسائل کے بجائے وہ مسائل آئے جو ابن سینا، فارابی وغیرہ کی کتب میں ملتے ہیں۔ یہ دراصل یونان کا خاص فلسفہ نہ تھا بلکہ مسلمانوں کا مخلوط فلسفہ تھا جس میں ایسے مسائل بھی شامل ہو گئے تھے جن کو فلسفے سے کوئی تعلق نہ تھا۔ (۱۵) مثلاً معجزات و کرامات، نبوت، وحی، الہام اور حشر جساو جیسے مسائل، جن کو ابن سینا نے اصول عقلی کے لحاظ سے بیان کیا ہے اور حکمائے یونان کا۔ ابن رشد کی تصریح کے مطابق۔۔۔ ان امور میں کوئی قوت نہیں ملتا۔ (۱۵) چنانچہ اس نے اس کتاب کی تردید اسی اصول پر کی ہے کہ امام صاحب کو اسی مخلوط فلسفے کی وجہ سے فلسفیوں کے مسائل سمجھنے میں غلط فہمی ہو گئی ہے۔

بہر حال فلسفہ یونان کے سلسلے میں غزالی کی غلط فہمیاں اپنی جگہ درست سہی لیکن یہ کہنا یقیناً درست نہیں کہ غزالی فلسفے کے دشمن تھے۔ یہ بات نہ صرف اس لئے غلط ہے کہ اس میدان میں غزالی کی تصانیف موجود ہیں بلکہ اس لئے بھی کہ خود تہذیبۃ الفلاسفہ میں "مذہبی جدیت" کے باوجود تحقیق اور تسلیم حق کی عمومی کوشش چھپی ہوئی نہیں ہے۔ مذہب کے مثبت حقائق کے بارے میں غزالی کا موقف بالکل واضح ہے کہ نہ ان کو ثابت کرنا ممکن ہے اور نہ باطل کرنا ممکن، مگر فلاسفہ بایں ہمہ جب اس میدان میں قدم رکھتے ہیں تو سوائے بے محل عقلی صورتوں کے کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اللہ کا وجود، وحدانیت، اس کا علم کلی و جزئی، خلق کائنات، نبوت، وحی، فرشتے، روح، حشر اجساد وغیرہ سب کو غزالی نے اسی ضمن میں شمار کیا ہے۔ (۱۶)

اب تک ہم نے امام غزالی کی شخصیت اور ان کے طریقہ فکر کا ذکر کیا ہے۔ اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ جس ذہنی انتشار اور تشکیک کا شکار ہوئے تھے وہ صرف انہیں تک محدود نہیں تھی، ان کی سطح علم و ذہانت بلند تر سہی لیکن دس بارہ سال تک وہ جس ایقان و اخلاص سے محروم رہے تھے اس کا شکار وہ دوسروں کو نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ ارسطو اور افلاطون کے نام نیز فلسفیانہ افکار و اصطلاحات اتنی مرعوب کن بن چکی تھیں کہ ان کے سامنے زبانیں گنگ اور علماء ساکت ہو جاتے تھے۔ (۱۷) مناظرے عام ہو گئے تھے اور جدل میں وہی کامیاب ہوتے تھے جو یونانی فلسفے اور منطق میں معلومات رکھتے تھے۔ ان کے مطابق محدثین اور فقہاء کے قرآن و حدیث پر مبنی کلام کو بھی بے وقعت سمجھا جاتا تھا۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایسی مجالس سے بیکار اور منطق و فلسفے کے تحت مخالف ہوئے۔ (۱۸)

فلسفے کی تردید سے امام غزالی کا مقصد صرف یہ تھا کہ فلسفہ کے بڑے نام کا اثر جو مسلمانوں کو مذہب سے ہرگز نہ رہا تھا، اس کو زائل کیا جائے۔ امام صاحب نے تہذیب النہیہ سے دیکھا ہے کہ میں نے ایک روداد دیکھا جو اپنی ذہانت اور فلسفہ دانی کی بنا پر اپنے آپ کو اپنے ہمسروں سے برتر سمجھتا تھا اور وہ ان قیود سے بالکل آزاد ہوا تھا۔ ان سے فلاسفہ کی مبالغہ آمیز تعریفیں اور یہ سن کر کہ ایسے حالی دماغ یعنی افلاطون و ارسطو وغیرہ بھی مذہب کے منکر تھے، دوسرے بہت سے لوگ بھی مذہب سے منکر ہو رہے تھے تاکہ وہ بھی اس ممتاز روداد میں شمار ہو سکیں۔ اس سے میں نے متعدد مین فلاسفہ کی تردید میں یہ کتاب لکھی ہے تاکہ انہیات میں ان کی مستحکم خیز غلطیوں کو نکال دوں۔ (۱۹)

اس کتاب کی اہمیت اس لحاظ سے بھی کچھ کم نہیں ہے کہ انہوں نے اس کے ذریعے فلسفے کی "سرمیت" کا طعنے توڑ دیا۔ فلسفے کی زبان شروع سے اب تک اس پر پیچ عبارت، پردہ اور مہیب الفاظ میں ادا کی جاتی تھی کہ سادہ سی بات بھی فوق الفہم اور ماورائی الہام کی سی صورت اختیار کرتی۔ لیکن غزالی نے اسے ارد و رموز کا سہرا طعنے توڑ دیا اور دقیق ترین اور نہ درتہ مفہیم کو بھی ایسا سہل اور فہم سے قریب کر دیا کہ معمولی استعداد والا بھی سمجھنے کے قابل ہو گیا۔ زبان کی اس سادگی کو امام رازی نے مزید ترقی دی اور فلسفے کو "بازیچہ اطفال" بنادیا۔ (۲۰)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام غزالی کی شخصیت تاریخ اسلامی کی ایک انوکھی شخصیت ہے انہوں نے اپنے عہد کی تمام علمی تحریکات کو گویا اپنی تنہا ذات میں سمو لیا تھا۔ اسلامی تاریخ اور آج تک کی تمام مذہبی اور علمی زندگی پر ان کے اثرات اس سے کہیں زیادہ گہرے اور دور رس ہیں جتنے تہذیب الفلاسفہ کی حدود میں نظر آتے ہیں۔ وہ محکم، فلسفی، فیہ، محدث، صوفی، مرشد اخلاق اور مسند آراء مشیخت ہر حیثیت میں بڑے مقام اور وسیع اثرات کی حامل شخصیت ہیں۔ اسی لئے کہیں ان کا لقب حجت الاسلام ہے، کہیں زین الدین اور کہیں مجدد عہد۔ (۲۱)

فلسفے کے میدان میں امام غزالی کے مرتبے، طریقہ فکر اور اثرات کے اس اجمالی جائزے کے بعد اب ہم انہیات میں امام صاحب کی ان آراء کا بیان کریں گے جو اہم مسائل سے تعلق رکھتی ہیں اور جن میں انہوں نے متقدمین فلاسفہ کی تردید کی ہے۔ یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خلائ نہ ہو گا کہ امام صاحب نے بعض ایسی مختصر کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں انہوں نے اپنے حکیمانہ اصلی خیالات کا اظہار کیا ہے، لیکن ان پر انہوں نے خود ہی ایسی پابندیاں عائد کی ہیں کہ ان کی عام اشاعت نہ ہو سکے۔ (۲۲) مبادا یہ رسائل بالکل دور کم فہم لوگوں تک پہنچ جائیں اور گمراہی کا ذریعہ بنیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی متداول کتب میں عام مصلحت سے اشاعرہ کے کلامی مسلک کو جہنی بنا کر فلاسفہ اور متکلمین کی تردید کی ہے لیکن اپنے اصلی خیالات میں وہ ہر مسئلے میں اشاعرہ سے متفق نہیں۔ اسی طرح ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ ہر مسئلے میں فلاسفہ کے مخالف نہیں، اگرچہ فارابی اور ابن سینا کے ان بنیادی مفروضات کے سخت مخالف ہیں جو نوافلاطونی فلسفہ سے ماخوذ ہیں اور جس پر فلاسفہ متقدمین نے اپنے فلسفے کی ساری بنیاد کھڑی کی ہے۔ غرض امام صاحب نے اشاعرہ کی موافقت سے لوگ اپنے مذاق اصلی کے مطابق جو کتب و رسائل لکھے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں جو اہل القرآن، اہل حدیث، اہل فہم، مصنفین صغیر و کبیر، مولج القدری اور مشکوٰۃ الانوار۔ (۲۳)

اب ہم غزالی کے ان خیالات اور آراء کا ذکر کرتے ہیں جن میں انہوں نے انہیات سے بحث کی ہے اور فلاسفہ کی

تردید کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غزالی نے کل میں فلسفینہ مسائل میں فلسفہ کی مخالفت اور تردید کی ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے ان میں سترہ (۱۷) مسائل اہیت کے ہیں جو غلط اور موجب بدعت ہیں، اور تین مسئلے طبیعیات کے ہیں جو نہ صرف غلط ہیں بلکہ موجب کفر ہیں۔ ذیل میں ہم خاص طور پر انہیں چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں جو غزالی کے نظریہ الوہیت فلسفہ میں ساقی اہیت رکھتے ہیں اور اس کی تردید کے نتیجے میں نوافذ طولی فلسفے کا سارا تانہ بانہ بکھر جاتا ہے۔

قدم عالم (عالم کی ازلیت و ابدیت)

فلاسفہ کا یہ نظریہ چند مفروضات پر مبنی ہے، جن کا تعلق علت و ارادے سے ہے اور جن کو وہ بدیہی قرار دیتے ہیں۔ اول یہ کہ ہر تاثیر کے لئے ایک سبب ضروری ہے۔ ثانیاً ہر سبب کے لئے ایک خارجی قوت چاہیے جو اس کی تاثیر سے علیحدہ ہوئی چاہیے۔ ثالثاً یہ سبب (یا ارادہ) جب عمل میں آئے تو وہ تاثیر فوراً سامنے آنا ضروری ہے۔ چنانچہ عالم کے وجود میں آنے کے لئے ایک سبب ضروری ہو جو ظاہر بہ مادی نہیں ہو سکتا کیونکہ ابھی دنیا وجود میں نہیں آئی تھی۔ اب اگر دنیا کا وجود میں آنا اللہ کے ارادے سے ہوا تو اس ارادے کے لئے ایک سبب چاہیے جو تبدیلی ذہن ابھی کے لئے ایک خارجی محرک کہلا سکے۔ مگر یہ ممکن نہیں کیونکہ اللہ کے سوا ابھی کچھ موجود ہی نہیں۔ اب وہی صورتیں رہ جاتی ہیں، کہ یا تو اللہ کے ذریعے کوئی شے وجود ہی میں نہیں آئی اور یہ بدیہنا غلط ہے کیونکہ دنیا تو سامنے موجود ہے، اور یہ دنیا ازل سے موجود ہے اور اللہ کے زلی ارادے کی ایک فوری تاثیر ہے۔ اس معنی میں یہ عالم اللہ کے ساتھ ازلی تھی ہے اور ابدی بھی۔ (۲۳)

لیکن غزالی فلسفہ کے مسطورہ بالا مفروضات میں سے ایک کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے مطابق اس عقیدے میں کہ اللہ نے اپنے ازلی ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا ہے، منطق کے اصولوں سے کوئی معارض نہیں ہے۔ چنانچہ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ ہر تاثیر کا ایک سبب ضروری ہے اور یہ سبب اپنی تاثیر سے الگ اک قوت ہے، کوئی منطقی اساس نہیں رکھتا کیونکہ ارادۃ الہی کا کوئی سبب نہیں جس طرح اس کے وجود کا کوئی سبب نہیں ہے یہ کم سے کم اس کی ذات سے ہر کوئی سبب نہیں ہے۔ نیز یہ بھی کسی منطق سے ضروری نہیں قرار پا سکتا کہ ہر سبب کی تاثیر فوراً ضروری ہے۔ کسی تاثیر کا موخر ہونا کوئی غیر منطقی بات نہیں ہے۔ چنانچہ اللہ کے ازلی ارادے کے تحت کسی شے کا ایک مقررہ زمانے میں واقع ہونا ہرگز خلاف عقل نہیں ہے۔ مثلاً ستر لاکھ افلاطون سے پہلے پیدا ہونا یا دونوں کا اک خاص زمانے میں پیدا ہونا اللہ کے ازلی ارادے کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح تمام کائنات کی آفرینش بھی ایک خاص وقت پر خلاف قیاس نہیں ہے (۲۵) اس معاملے میں یک منطقی الجھاوا پیش کیا جاتا ہے۔ کہ عام کی تخلیق کے لئے وقت کے کسی خاص لمحے کے انتخاب کے سبب میں کوئی ایسا اصول تجویز کرنا ناممکن ہے جو اس انتخاب کی بنیاد بن سکے، اس لئے کہ وقت کے تمام لمحے یکساں ہیں۔ ان میں اصولاً کوئی فرق نہیں اور جب کوئی فرق نہیں تو دو یکساں چیزوں میں انتخاب یا تعین کیسے ہو سکتا ہے۔ (۲۶)

امام غزالی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ کسی خاص وقت کے انتخاب کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے کیونکہ زمانہ تو خود ہی موجود نہیں تھا۔ اس عالم کے ساتھ اللہ نے وقت کو بھی تخلیق کیا ہے اور یہ دنیا اور زمانہ دونوں ہی متناہی ہیں۔ امام غزالی اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں اگر فلاسفہ کی اس بات کو ہم مان بھی لیں کہ وقت لامحدود اور لامتناہی ہے تو کسی بھی لمحہ رواں میں یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ وقت اپنے اختتام تک پہنچ چکا ہے۔ لہذا جو وقت اپنی انتہا رکھتا ہے وہ لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ ملحوظ رہے

کہ یہی استدلال اپنے منقطعہ اولیٰ میں کائنات نے جیسا کہ (۲۷) ہر ماہر نے اس مسئلے میں کی فہم، منطقی
ایچ بیج کی ضرورت نہیں سمجھتے اس لئے کہ ہندو، جیسا کہ تشبیہ کرنے کے بعد اس کی قدرت اور اسے کو محدود سمجھنا
قطعی ہے کل ہے اور اس میں کوئی خلاف منطق نہیں۔ ہندو نے اس عالم کو دھوا میں، نے اسے کوئی خاص حد یا موقع
مقرر کیا ہو۔ (۲۸) اگر کوئی تعارض ہو سکتا ہے تو ہندو نے اسے اور مشیت کو معین کرنے کی کوشش میں ہی سو سکتا ہے اس
لئے کہ اس کی مشیت کسی خارجی قیاد یا شے پر منحصر نہیں ہے بلکہ خارجی امتیازات و اشیاء کو پیدا کرنا بھی اسی کا کام ہے۔ ہم
غزالی صراحت کرتے ہیں کہ یہ ساری دشواری دراصل اس سے پیش آتی ہے کہ فلاسفہ نے ارادے کی نوعیت کو
اسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے۔ حالانکہ دونوں ایک سے نہیں ہو سکتے۔ ان طرح جیسے اللہ کے علم کو انسان کے علم پر
تیاں کرنا کوئی منطقی بات نہیں ہو سکتی کیونکہ خود فلاسفہ کے اقرار کے مطابق اللہ کا علم انسان کے علم سے متعدد معنی میں مختلف
ہے اور آخر کار اپنے تخریق تجربے میں ناقابل توضیح نظر آتا ہے۔ (۲۹) لیکن عجیب بات ہے کہ فلاسفہ، علم الہی اور علم
انسانی کے ناقابل قیاس ہونے کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن ارادۃ الہی اور ارادۃ انسانی کے قابل قیاس ہونے پر مصر ہیں۔ غزالی کی
بات کو فلاسفہ کا تعارض ذاتی اور فقدان ربط قرار دیتے ہیں جو فلاسفہ کے پورے نظام فکر میں جگہ جگہ نمایاں ہے۔ مثلاً ان
دونوں باتوں میں کیا ربط ہے کہ یہ عالم اس سے موجود ہے اور اللہ کی مخلوق بھی ہے؟ سرمد اور ذات الہی دونوں ہمیشہ سے
موجود ہیں تو پھر یہ کہاں کہاں کی منطق ہے کہ اس میں سے ایک دوسرے کی علت ہے۔ (۳۰) ابن رشد نے تہذیب فلاسفہ کے رد
میں اپنی تصنیف تہذیب التہذیب میں اس مسئلے میں لکھا ہے کہ امام صاحب کو اس بارے میں غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ فلسفیوں کے
نزدیک عالم کے قدم ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ دائمی حدوث (وقوع) کی حالت میں رہتا ہے۔ یعنی اس کے
حدوث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے، اس لئے اس کو قدیم (ازلی ابدی) کے بجائے حادث کہنا زیادہ سوزوں ہے لیکن فلاسفہ
اس کے لئے قدیم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ (۳۱) لیکن ابن رشد کی اس تصریح کے بعد بھی غزالی کے اعتراض کا وزن اپنی جگہ
بائی رہتا ہے اس لئے کہ فلاسفہ کے دائمی حدوث کے نظریے میں ایک طرف ارادہ یا مشیت الہی ایک ناقص شے ہو جاتا ہے
کیونکہ اس صورت میں یہ کائنات ایک ایسا کارخانہ ہے جہاں ارادۃ الہی کا تصرف نہیں بلکہ ایک ابدی میکینکی نظام کا چلن نظر آتا
ہے۔ دوسری طرف یہ عالم ازل سے ابد تک غیر متناہی قرار پاتا ہے۔ یعنی وجود الہی میں اور وجود کائنات میں عملاً کوئی
فرق نہیں رہ جاتا۔

غزالی اس منطق سے بھی ناگوار ہیں کہ فلاسفہ زمان و مکان کے الگ الگ پیمانے مقرر کرتے ہیں۔ اگر ایک طرف وہ
زمانے کو لامتناہی قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف مکان کو متناہی کہتے ہیں اور باقی ہر زمان و مکان کو حرکت سے مرتبط بھی
سمجھتے ہیں۔ اگر زمانہ لامتناہی ہے تو مکان بھی غیر متناہی ہونا چاہیے جبکہ ارسطو حاکم فلسفہ کے نظریے سے زمان و مکان اور حرکت
تینوں باہم مربوط ہیں۔ اگر کسی مجرد زمانے کا تصور ناممکن ہے تو مکان مجرد (بحد مجرد) کا تصور بھی ناممکن ہونا چاہیے۔ (۳۲)
یہ بھی فلاسفہ کے اسی فقدان ربط کی ایک مثال ہے جس کا غزالی نے دیگر مثالوں کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن محدود وقت
اور صفحات کی قلت کی وجہ سے ہم اس بحث کو قلم انداز کرتے ہیں۔

صدور عالم

امام غزالی کی تنقید اس باب میں نہایت سخت ہے، اس لئے کہ اول تو قدم عالم کا سارا نظریہ ہی بے رہی اور تشدد

ذاتی سے عبارت ہے لیکن وجود الہی سے عام کے صدور کا نظریہ شائد اس کی سب سے روشن مثال ہے۔ یہ نظریہ اصلاً فلاطیوس نے قائم کیا تھا۔ مسلمان فلسفیوں نے اسے اور ترقی دی۔ خاص طور پر ابن سینا نے سے مکمل ترین شکل میں اور سلمیٰ نقائند سے جامع تطبیق دے کر پیش کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے ہاں کمال حق اور توحید کے مجرد تصور پر بے حد زور دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات، مثلاً ارادہ، تخلیق وغیرہ کو تسلیم کرنے میں بھی تامل کرتے ہیں۔ (۳۳) کیونکہ اس سے بھی اللہ کی وحدانیت خالصہ میں آمیزش کا خطرہ ہے۔ یعنی مشیت و ارادے میں اک گونہ طلب و خواہش کا پہلو لگتا ہے جو احتیاج اور کمی کی علامت ہے۔ ان پیچیدگیوں سے بچنے کی صورتیں ترین صورت مسلم فلاسفہ کو فلاطیوس کے نظریہ صدور عالم میں مل گئی۔ چنانچہ وہ اسی کی تفصیل و تکمیل میں لگ گئے۔

اس نظریے کے مطابق یہ عالم موجودات اللہ کے وجود سے اس طرح صادر ہوا ہے جیسے آفتاب سے نور اور روشنی جو اگرچہ آفتاب سے پیدا اور ظاہر ہے لیکن اسی کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس نظریے کو عقول، ارواح اور اجسام کے طبقہ وار دائروں کے ایک زینے کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس کو ہم ایک "کائناتی جدول" کا نام دے سکتے ہیں۔ اس جدول میں طبقاتی دائرے، س کی عقول اور ارواح و پر سے نیچے کی طرف آتے ہیں۔ یہ دائرے یا افلاک ہر سن گردش میں ہیں۔ ہر لحاظ سے کامل ہیں اور س کی عقول و ارواح انسانوں سے افضل و برتر ہیں۔ جتنی یہ طبقات نیچے کی طرف آتے ہیں اتنی ہی کثرتوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ زمین جس کے گرد اگر یہ دوائر گردش کرتے ہیں، کثرتوں کی سب سے بڑی آماجگاہ ہے۔ پھر اس نظریے کو ارسطو کی "مغلوب کر" سند بھی حاصل ہے۔ نیز علماء دین، عقول و ارواح کی تعبیر فرشتوں کی صورت میں بھی کر سکتے ہیں (۳۴) مزید برآں فلاسفہ کو یہ اطمینان بھی ہے کہ اس نظریے کی رو سے اللہ کی غیر متغیر و حدانیت اور عالم کثرت کے تغیرات کے درمیان مکمل تطبیق اور توافق بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

اس جدول میں بالائی انتہا مبداء اول ہے جس سے عقل اول کا صدور ہوا جو اپنی ذات کے لحاظ سے ممکن اور مبداء اول کے لحاظ سے واجب الوجود ہے۔ یہی اللہ کی ذات یا وجود ہے۔ اس میں ذات اور وجود کا کوئی امتیاز نہیں اس لئے کہ وہ بسیط اور مطلق ہے۔ مگر اس کا علم نہ گونہ ہے۔ یعنی (۱) مبداء اول کا علم۔ (۲) مبداء اول کے رشتے سے اپنی ذات واجب الوجود کا علم۔ (۳) نیز اپنے امکان ذات کا علم۔ اس تین طرح کے علم سے اللہ تین چیزیں وجود میں آئیں۔ علم اول سے عقل ثانی کا صدور ہوا۔ علم ثانی سے فلک اول کی روح صادر ہوئی اور علم ثالث سے فلک اول کا جسم صادر ہوا۔ اسی طرح یکے بعد دیگرے دس عقول صادر ہوئیں اور نو ارواح اور نو ہی جسمانی دائرے یا افلاک۔ (۳۵) دسویں عقل کا نام عقل فعال ہے جس نے مادہ اولیٰ (بے شکل ابتدائی مادہ بیولی) کو پیدا کیا جو چار عناصر سے بنا ہے اور اسی عقل فعال نے تمام برضی اجسام کو ان کی تشکیل عطا کی۔ (واہب الصور) جن کی ترکیب کے عناصر کے بننے یا بگڑنے پر اجسام کی صورت و صحت موقوف ہے۔ انسانی روحوں کا مصدر بھی یہی عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حتمی ہے۔ لیکن انسانی ارواح یہاں مطمئن نہیں ہو سکتیں اور ان میں مبداء اول کی طلب اور ذوق و شوق ہے۔ چنانچہ واپسی کے سفر میں انہیں عقول اور ارواح افلاک کے مراحل سے گزرنا ضروری ہے۔ یہ اس نظریہ صدور کا اجمالی ترین بیان ہے جس کو مسلم فلاسفہ نے پیش کیا ہے۔ فارابی نے "المبدء الفاضل" میں اور خاص طور پر ابن سینا نے جامع ترین صورت میں "کتاب الشفاء" اور "کتاب النجاة" میں۔ (۳۶)

مسلم فلسفیوں کے نزدیک صدور عالم کا نظریہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ اول۔ یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ اللہ کی ذات جو مطلق وحدت ہے، اس سے وحدانیت کے سوا کچھ صادر ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ صورت مسلم ہو آئے۔ واحد سے واحد کا ہی صدور ہو سکتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ وجود کے وہی پہلو ہو سکتے ہیں۔ واجب یا ممکن۔ اور دونوں صورتوں میں یہ جوہر (ماہیت) ہو گا یا عینیت (وجود) ہو گا۔ صرف اللہ کی ذات ہی ایسی ہے جس میں وجود اور ماہیت دونوں ایک ہیں۔ باقی تمام موجودات میں ماہیت اور وجود الگ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ اس سے یہ اصول مسلم ہوتا ہے کہ صرف اللہ کی ذات واجب الوجود ہے اور بقیہ تمام موجودات اپنی ماہیت کے لحاظ سے ممکن ہیں اور وجود کے لحاظ سے واجب۔ مگر یہ وجوب اپنے لحاظ سے نہیں۔ (۳۷) بلکہ واجب الوجود ذات یعنی اللہ کے لحاظ سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں جس طرح مبداء اول کے کھڑے سے ذات الہی واجب الوجود ہے اسی طرح اللہ کے لحاظ سے وجود عالم بھی واجب ہے۔ اس وجوب کے نتیجے میں حدوث عالم کا تعلق ارادۃ الہی سے تقریباً ختم ہو جاتا ہے اور نظام عالم ایک خود کار میکا نیکی اور اژدہ و ابدی نظام کی طرح نظر آتا ہے۔ لہذا غزالی اس میکا نیکی نظریہ عالم سے نہایت بیزاریں اور انہوں نے اسلامی موقف کے لحاظ سے اس پر شدید تنقید کی ہے کہ یہ من مانا عقل ہے اور ظنیات سے آگے اس کا کوئی مقام نہیں۔ غزالی کی تنقید یا تردید کا حاصل یہ ہے

اس نظریے میں ارادہ الہی یا مشیت کی گنجائش نہیں اور اگر ہے بھی تو بس اتنی کہ جتنی عالم کے حوادث میں انسان کے ارادے کی ہو سکتی ہے۔ یہ دلچسپ تضاد ہے کہ ایک طرف فلاسفہ ارادہ الہی یا مشیت کو اس کے ارادے سے قابل موازنہ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ (۳۸) اور دوسری طرف اس کے معترض بھی ہیں کہ اللہ کے علم کا موازنہ انسان کے علم سے ممکن نہیں اور دونوں میں متعدد معانی میں فرق ہے۔ وہ اللہ کی وحدانیت میں صفات کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ ان کے ارسطاطالیسی خیال کے مطابق اللہ کی ذات ہی علیم ہے، وہی علم ہے اور وہی معلوم بھی ہے۔ اس کا علم اس کی ذات سے رائد نہیں اور اس کے علم میں انسانی علم کی طرح تعدد بھی نہیں۔ اسی لئے فلاسفہ کو یہ بھی کہن ضروری ہوا کہ اللہ کو اشیائے عالم کا کوئی علم نہیں کیونکہ اس کے معنی ہوں گے جزئیات کا الگ الگ علم، جیسا کہ انسان کا علم ہے اور اس صورت میں اللہ کے علم میں تعدد، ناپائیداری کا جس سے اس کی وحدانیت میں خلل پڑتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک اللہ صرف اصول کا علم رکھتا ہے اور اس اصولی علم کے تحت جزئیات کا صرف بالوسطہ علم رکھتا ہے۔ (۳۹) ورنہ اگر اس کا وہ زید عمر و بکر یا ان کے قدم و قامت رنگ یا احوال کا کوئی علم نہیں رکھتا۔ گویا انسان کا علم اللہ کے علم سے بھی بڑھ گیا کیونکہ اللہ کے پاس تو صرف اصولی علم ہے لیکن انسان کے پاس علم اصول کے علاوہ علم جزئیات بھی ہے۔

چنانچہ صدور عالم کے اس نظریے کے تحت ارادہ اور مشیت الہی بھی محدود بلکہ معدوم ہو جاتا ہے اور علم الہی بھی اجزائے عالم کے علم سے مترادف بن جاتا ہے۔ مزید برآں یہ نظریہ کائنات کی کثرتوں اور اجسام کی ترکیب کو بیان کرنے سے بھی عاجز ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہ اللہ کی وحدانیت کو بھی۔ جو اس کا اصل مقصد ہے۔ بیان کرنے سے عاجز ہے۔ اگر ان بھی لیا جائے کہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق واحد سے واحد کا ہی صدور ہو سکتا ہے تو عالم کی تمام اشیاء کو اکائیوں اور وحدتوں کی شکل میں ہونا چاہیے تھا۔ خود فلاسفہ کے مطابق ہر شے کم سے کم دو چیزوں کا مرکب تو ضرور ہے، یعنی مادہ اور شکل کا۔ تو اس اصول کے ہوتے ہوئے کہ واحد سے وحدتی صادر ہو سکتا ہے، جسم جیسی مرکب چیز کیسے وجود میں آگئی؟ کیا اس کی علت ایک ہی ہے؟ اگر ایک ہے تو فلاسفہ کا اصول ہی غلط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ایک علت سے دو چیزیں مادہ اور

شکل۔۔۔ کیسے صادر ہوئیں۔ اگر مرکب شے کی علت کو بھی مرکب مانا جائے تو سوال وہاں تک باقی رہے گا جہاں تک مرکب علتوں کا سلسلہ لازماً علت واحد تک نہیں پہنچ جاتا اور اس دوران میں علت واحد سے مرکب شے کا صدور اس اصول کی تعقیب کرتا رہے گا کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ مگر فلاسفہ دراصل مسئلے کو اپنے مصنوعی اور باریک دلائل میں چھپ کر اس کے تعارضات کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ایک غیر معقول نظریے کی بنیادیں مضبوط کرنا چاہتے ہیں۔ (۳۰)

آخر عقل اول کے امکان ذات سے فلک اول یا عقل ثانی کا جسم کیسے صادر ہو گیا۔ کون سی منطق یا روحانی رشتہ اس کے پیچھے کار فرما ہے؟ اگر عقل اول کی سہ گوئیت کو مان بھی لیا جائے تو وہ تمام نتائج یا موجودات جن کو وہ عقل کے صادرات میں شمار کرتے ہیں کیسے تسلیم کرے جائیں۔ مثلاً ان کے مطابق فلک اول کا جسم، عقل اول کے امکان ذات سے صادر ہوا ہے۔ اب یہ جسم یقیناً وحدانی نہیں بلکہ ترکیب یافتہ ہے اور وہ بھی تین طرح سے۔ اولاً مادہ اور شکل جن سے تمام اجسام مرکب ہیں آپس میں سے مختلف ہیں کہ بلاشبہ ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ان کے لئے دو علتیں درکار ہیں، ثانیاً اس فلک کا جسم اپنی ایک معین حد یا سائز رکھتا ہے اور یہ حد بندی اس کے وجود کے علاوہ ایک شے ہے جو زیادہ بڑی یا زیادہ چھوٹی بھی ہو سکتی تھی۔ لہذا اب اس خاص حد بندی کے لئے بھی علت وجود کے علاوہ ایک علت کا ہونا ضرور ہے۔ مثلاً فلاسفہ کی ارسطائیسی فلکیات کے مطابق اعلیٰ یا اول میں دو مقررہ نقطے یا قطبین ہیں جو اپنی جگہ ثابت ہیں اب یا تو فلک اول کے تمام حصے یکساں تسلیم کئے جائیں۔ ایسی صورت میں قطبین کی تعیین کیسے کی جاسکتی ہے۔ یا مختلف مانے جائیں، تو ایسی صورت میں اس اختلاف کے خصائص اور ان کی مختلف علتیں بھی تسلیم کرنی پڑیں گی۔ الغرض ان تمام اختلافات و تعددات کے لئے متعدد علتیں بھی ضرور ہونی چاہئیں۔ اب سوال یہ ہے کہ فلک اول کے جسم یا جسم میں اتنے امتیازات اور ترکیبیں کیسے آگئیں جبکہ اس کے صادر ہونے کی علت عقل اول کے تین پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو۔ یعنی اس کا ممکن بالذات ہونا ہے۔ (۳۱) اس نظریے میں فلک اول کے بعد تو پیچیدگی اور بھی بڑھ جاتی ہے یعنی فلک دوم اور مابعد۔

اہام غزالی نے صدور عالم کے نظریے پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس کے ہر پہلو کی کوتاہ بینی کو واضح کیا ہے۔ اس نظریے کے استدلال کو وہ تصور توحید کے لئے ظلم قرار دیتے ہیں جو بجائے مقصد توحید تک پہنچانے کے گمراہ کن ہے۔ ایک دیوانہ بھی دیوانگی میں ایسی باتیں نہیں کر سکتا جیسے ان مسائل میں فلاسفہ نے کی ہیں۔ مثلاً مبدء اول (ذات الہی) جو عقل اول کا مصدر ہے، اپنے ماسوا کا کوئی علم نہیں رکھتا مگر عقل اول جو اس سے صادر ہے وہ تین علم رکھتی ہے۔ گویا عقل اول کو اس کے مصدر سے افضل بنالیا۔ یہ ساری پیچیدگی اور گمراہی اس لئے ہوئی کہ فلاسفہ نے صدور عالم کے نظریے کو اللہ کی وحدانیت اور نظام کائنات کی تشریح کا سامان سمجھ لیا۔ جبکہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ مسائل الہیات کی تشریح تو کجا انہیں براہین و استدلال سے ثابت کرنا بھی عقل انسانی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ (۳۲)

علیت

فلسفے میں غزالی کا اہم ترین اور مبکرانہ کارنامہ فلاسفہ کے تصور علیت یا سببیت کا انتہائی باریک تنقیدی تجزیہ ہے جس کو انہوں نے مذہب کی صداقت اور مسائل مذکورہ کی کوتاہ بینی کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ یہی

تجزیہ کئی صدی بعد مغرب کے مشہور فلسفی ہوم کے ماں حیرت آمیز مشابہت کے ساتھ نظر آتا ہے۔ فلاسفہ نے ہمیشہ علت و معلول (سبب و تاثیر) کے باہمی رشتے کے لزوم پر زور دیا ہے، لیکن غزالی ابتدائے بحث ہی میں اس لزوم کو غیر واجب قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب اور تاثیر کے رشتے میں کوئی منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ یعنی ایک کے اقرار یا انکار سے دوسرے کا اقرار یا انکار لازم نہیں آتا۔ مثلاً پیاس بجھنے اور پینے میں یا عل جانے اور آگ میں بھوک مٹنے اور کھانے میں یا روشنی اور طلوع آفتاب میں کوئی درمی تعلیق نہیں ہے۔ (۴۳) اگر ہم یہ خیال کریں کہ آگ جل نہیں سکے گی اور پینے سے شاید پیاس نہ بجھے گی تو اس میں کوئی منطقی تضاد یا تعارض سامنے نہیں آتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ پورے منطقی استدلال یا تعقل کے باوجود ہمارے لئے ممکن نہیں کہ ہم علت سے اس کا معصوم دریافت کر سکیں یا سبب سے اس کی تاثیر تک پہنچ سکیں۔ ہمارا مشاہدہ بتاتا ہے کہ اشیاء کے بعد دیگرے پیش آتی ہیں یا یکساں اشیاء مستقل طور پر محصل و قوع میں آتی ہیں۔ اس سے قانع ہی کا ثبوت ملتا ہے۔ تسبب ثابت نہیں ہوتا، یا یوں کہیے کہ خارجی اتصال ہی ثابت ہوتا ہے، اندرونی تعلیق کا ثبوت نہیں ملتا۔ بالفاظ دیگر سبب کے "ساتھ" تاثیر آتی ہے۔ سبب کے "اندر" سے نہیں آتی۔ لزوم کا اصول صرف منطقی رشتوں میں ہوتا ہے، طبیعی رشتوں میں نہیں۔ نظام فطرت میں ہمارا واسطہ وقوعات اور غیر منطقی اشیاء سے پڑتا ہے جو آپس میں بے تعلق ہوتی ہیں اور صرف ہمارے ذہن میں مشاہدات سے مربوط ہو جاتی ہیں۔ جلنے اور آگ کے درمیان کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس رشتے کا لزوم سے کوئی تعلق نہیں بلکہ امکان سے ہے۔ یعنی ایسا ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی، (۴۴) جو بھی اللہ کی رضا ہو۔

ہمارے ذہن میں اسباب اور اثرات کے باہم مربوط ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ یہ دونوں آپس میں کوئی منطقی لزوم رکھتے ہیں بلکہ صرف یہ ہے کہ یہ ہماری نفسیاتی ضرورت ہے اور سبب اور تاثیر کا بار بار مشاہدہ کر کے ہمارا ذہن عادت اس کو لازمی سمجھنے لگتا ہے۔ نفسیاتی لزوم اس لحاظ سے منطقی لزوم سے مختلف ہے کہ اس کے انکار سے ہم کسی "محال" سے دوچار نہیں ہوتے۔ چنانچہ معجزات جیسے آگ کا حضرت ابراہیم کو نہ جلانا، منطقی اعتبار سے سوچنے میں محال یا ناممکن نہیں ہیں اور جا کسی دلیل یا منطقی استدلال کے ان کا انکار صرف جہالت ہے۔ (۴۵)

مزید برآں علمیں بذات خود سکت اور بے ارادہ ہیں اور ظاہر ہے ارادہ اور مشیت ان سے منسوب نہیں کی جا سکتیں۔ وہ صرف اللہ کے ارادے اور مشیت ہی سے فعل ہوتی ہیں۔ اللہ کی یہ مشیت ہر شے میں مطلقاً آزلوہ کام کرتی ہے اور سوائے خود اپنے قانون تعارضات کے کسی خارجی قانون کی پابند نہیں۔ اللہ کی قدرت ہر قسم کے منطقی امکان کو محیط ہے۔ وہ چاہے تو عصا سانپ بن سکتا ہے اور مردے دوبارہ زندہ ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ علت و معلول کے تسلسل میں عام طور پر اختلال نہیں پایا جاتا لیکن مشیت الہی چاہے تو کوئی غیر ممکن بات نہیں۔ (۴۶)

اس کے ساتھ ہی غزالی اس طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ علت میں تعدد اور تکرر بھی ہو سکتا ہے اور ایک علت جسے ہم واحد سمجھتے ہیں متعدد علتوں کا مجموعہ ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کوئی رنگین شے دیکھتا ہے تو اس کی شرط صرف یہی نہیں کہ وہ دیکھنا ہو بلکہ متعدد ہیں مثلاً آنکھیں کھلی ہونا، رات میں کوئی رکاوٹ نہ ہونا، شے کارنگین ہونا، پوری طرح روشنی کا ہونا وغیرہ۔ ان میں سے کسی شرط کو بھی ہم مشاہدے کی علت واحد نہیں سمجھ سکتے۔ نیز ایک شرط کا فقدان بھی مشاہدے کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے، چاہے منطقی طور پر محال نہ سمجھی۔ مزید برآں جہاں ہم تعدد علت کا ادراک

رکھتے ہیں وہاں بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ علمیں وہیں تک ہیں جہاں تک ہم نے انہیں پہچان لیا ہے۔ (۴۷)

۷۔ ابن باجہ: (م ۵۳۳ھ ، ۱۱۳۸ء)

ابو بکر محمد ابن یحییٰ کو اسلامی اندلس کا اولین مسلم فلسفی شمار کیا جاتا ہے۔ یہ عام طور پر ابن باجہ کے نام سے معروف ہے۔ وہ گیارہویں صدی عیسوی کے اخیر میں اس وقت سر قسطہ میں پیدا ہو جب اسپین (اندلس) میں بنو امیہ کا پر خ گھل ہو چکا تھا۔ ”دنیا کا زیور“ قرطبہ مٹ چکا تھا اور طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ اس کا باپ یحییٰ الصدیق سنا تھا۔ اسی لئے وہ ابن باجہ کہلانے لگا جو مقامی زبان کا ہم معنی لفظ ہے اور شدید فضا (چاندی) سے بگڑ کر بنا ہے۔ (۱) اس کی زندگی کے حالات بہت مختصر ملے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ سر قسطہ میں تعلیم کی تکمیل کے بعد وہ اپنے تبحر علمی کی وجہ سے بہت جلد مشہور ہو گیا۔ اپنے شہر کے گورنر ابو بکر صحر اوی کا مقرب اور وزیر بھی رہا۔ پھر کچھ مدت بعد جب سر قسطہ پر عیسائی قبضہ ہوا تو وہ اشبیلیہ چلا گیا جہاں اس نے طبیعت کا پیشہ اختیار کیا۔ یہاں بھی مشکلات سے دوچار ہوا۔ شاہی افریقہ پہنچا، وہاں بھی اس کی فلسفہ دانی کی شہرت کی وجہ سے عوام اس کے دشمن تھے۔ چنانچہ گرفتار کر لیا گیا۔ لیکن آخر کار کسی طرح چھٹکار ملا اور وہ فیض پہنچا، جہاں یوسف بن تاشفین کا پوتا یحییٰ ابن ابی بکر حکمران تھا، اس نے ابن باجہ کی قدردانی کی اور اپنے ندیم خاص اور پھر وزیر کا درجہ دیا، جس پر وہ بیس برس تک فائز رہا۔ فیض (فاس) ہی میں ۱۱۳۸ء / ۵۳۳ھ میں کسی حاسد کے زہر کھلا دینے کی بنا پر اس کی وفات ہو گئی۔ (۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن باجہ کی علمی نگاہ نہایت وسیع تھی۔ وہ عربی شعر و ادب میں دستگاہ رکھتا تھا۔ ہندسہ، طب اور ہیئت میں اعلیٰ مہارت رکھتا تھا۔ موسیقی میں اس نے بہت سے راگ اختراع کئے اور کتاب لکھی، نیز علوم فلسفہ میں ”علاوہ وقت اور یگانہ روزگار تھا“۔ اور ان علوم میں جو تصنیفات کہیں ان میں وہ ”قدماء سے آگے بڑھ گیا“ مورخ ابن سعید نے لکھا ہے کہ مغرب (اسپین) میں اس کو وہی درجہ حاصل تھا جو مشرق میں ابونصر فارابی کو حاصل تھا۔ (۳) مگر ہاں ہم اپنی فلسفہ دانی ہی کی وجہ سے عوام میں زیادہ تر معنوب رہا اور بعض دفعہ جان کے لالے بھی پڑ گئے۔ فلسفے کے علاوہ اس کی وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ وہ امر شرعیہ کا سختی سے پابند نہ تھا۔ اس کے ایک معاصر فتح بن خاقان نے اسے تارک شریعت قرار دیا ہے اور سخت مذمت کی ہے لیکن اس بیان میں ذاتی رجحان اور عناد کو دخل ہے اور ابن خلقان نے اسے مبالغہ آمیز اور حد سے متجاوز قرار دیا ہے نیز ابن خاقان کی زبان درازیوں بھی مشہور ہیں۔ (۴) ابن باجہ نے علم ہیئت، ہندسہ، موسیقی، طب اور فلسفے میں متعدد کتب و رسائل لکھے۔ (۵) جو اس کی وسیع علیت پر شاہد ہیں لیکن ان میں سے بہت سی کتب آج ناپید ہیں۔ لیکن اس کی فلسفے میں جو تحریریں موجود ہیں ان کو بھی ابھی تک بجا طور پر نہیں سمجھا گیا ہے۔

مثلاً علمائے مغرب کے اس خیال میں کوئی سچائی نہیں کہ ابن باجہ صرف عقل پرست تھا اور اس نے صوفیانہ یا وجدانی فکر کی سخت مذمت کی ہے۔ (۶) اس کا اہلبیاتی فلسفہ خود اس بات کی تغلیط کرتا ہے جیسا کہ اس بحث میں آگے آئے گا۔ اسی طرح مستشرق دو بوزر کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ ابن باجہ کے منطقی طبعی اور مابعد الطبعی خیالات فارابی سے پوری مطابقت رکھتے ہیں۔ (۷) حقیقت یہ ہے کہ فارابی کی مطلق و فلسفے کی کتب سے اس نے پورا استفادہ ضرور کیا ہے مگر ان میں بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے۔ مزید برآں فلسفے میں اس کا طریقہ و تحقیق فارابی سے بالکل مختلف ہے۔ اس میں وہ صرف عقل کو معیار بنا کر آگے بڑھتا ہے۔ فاضل مستشرق کو شاید اسی پہلو سے یہ گمان ہو گیا کہ اگر

فلسفے میں عقل خالص اس کا معیار ہے تو وجدانی فکر کی مذمت بھی ضرور کی سوئی جو صوفیہ فکر کا دوسرا نام ہے۔

ابن ہاجہ کا تصور الوہیت اونا وہی علم پر مبنی ہے اور ثانیاً کسی علم پر۔ کسی علم انبیاء کی متابعت و ہدایت کے بغیر بھی طور پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس بحث کا آغاز ابن ہاجہ عقل سے اور قوت متخیلہ کے باہمی رشتے کی تشریح سے کرتا ہے۔

انسان کے پاس سب سے بڑی دولت اس کی عقل ہے۔ اس کی خوشحالی کی صاف من بھی یہی ہے اور اس کے اعلیٰ انسانی کردار کی بنیاد بھی عقل ہی ہے۔ اسی کے ذریعے سے انسان علم صحیح حاصل کرتا ہے۔ (۸) دوسری شے انسان کی قوت تصور یا متخیلہ ہے جو ان گنت اشیائے موجودہ کے عکس یا صورتیں محفوظ رکھتی ہے۔ متخیلہ کے ان مشتملات کو عقلی بصیرت سے دیکھنا ضروری ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے خارجی اشیا کو انسان، لکھ سے دیکھ کر ان میں تمیز اور فیصلہ کرتا ہے۔ متخیلہ کے خزانے میں محفوظ صورتیں مجرد بھی ہیں مکرر بھی ہیں اور ملکر حالت میں بھی ہیں۔ نیز ان اشیاء کے ساتھ ان کے عوارض بھی محفوظ ہوتے ہیں۔ مثلاً رنگ، مزہ، حرکت، صحت، وقت وغیرہ۔ اب عقل کا ایک کام یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اشیائے متصورہ کے عمومی کردار کا تشخیص کرتی رہے اور دوسری طرف دیگر اشیاء کے تقابل میں تمیز کرتی رہے۔ یعنی ان کو دیگر اشیاء سے ممتاز کر کے اشیائے معقولہ کا درجہ دیتی ہے۔ یہاں اس امر کو خوب سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اشیائے متصورہ میں عقل کا نور اس طرح جاری اور رواں ہے جیسے مادی اشیاء میں آفتاب کا نور جس میں ڈوب کر آنکھیں روشن اور شمعیں ہوتی ہیں۔ اسی طرح متخیلہ میں عقل کے نور سے اشیائے متصورہ بھی روشن ہو جاتی ہیں اور اشیائے معقولہ بن جاتی ہیں۔ چنانچہ عقل صلاحیت انسان کے لئے اللہ کا خاص تحفہ ہے جس طرح سورج کی روشنی کے بغیر یہ دنیا اندھیری ہے اسی طرح نور عقل کے بغیر علم یعنی اشیائے معقولہ کی دنیا بھی اندھیری ہے۔ (۹)

تمام اشیائے معقولہ کے اسباب جاننے کی خواہش عقل ہی میں پوشیدہ ہے اور اسی کاوش سے اس کے نقطۂ نظر میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ عقل ہی کے ذریعے سے انسانی ذہن کل سے جزو اور جزو سے کل کا نیز الفاظ سے معانی اور معانی سے حاصل کا اور رک کرتا ہے۔ اشیائے معلومہ کو پہچاننے کے لئے عقل کے پاس چار ذرائع ہیں شکل، مادہ، توسط اور مقصد۔ اپنے ان ذرائع کو انسانی عقل فطرۃً پہچانتی ہے اور عقل کے ان ذرائع کو ہم فطرت کے مظاہر میں اور فنون کے مظاہر و معانی میں زیادہ وضوح کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں۔ اسی لئے انسان اشیائے متصورہ کے اسباب کو جاننے اور سمجھنے کا ایک خاص مذاق یا رغبت رکھتا ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ تحقیق اس کے نزدیک بند مرتبت اور مفید ہے اور اسی تحقیق کے ذریعے سے انسان اللہ کے عقیدے تک پہنچتا ہے نیز ملائکہ، صحف سہویہ انبیاء کرام اور موت کے بعد دوسری زندگی کے عقائد بھی اسی تحقیق سے روشن ہوتے ہیں۔ (۱۰) ذرا اپنے گرد و پیش پر نظر ڈال کر دیکھئے کس قدر عجائبات بکھرے ہوئے ہیں۔ فنون و آداب یا اخلاق کا مطالعہ کیجئے تو یہ عجائبات اور بھی بے شمار نظر آتے ہیں۔ درحقیقت یہ تمام عجائبات عقل اور قوت متخیلہ کے باہمی رشتے سے ہو رہے ہیں کہ عقل کس طرح متخیلہ سے اشیائے معقولہ کو اخذ کرتی ہے۔ مثلاً اخلاقی یا فنی امور ہوں یا ماضی کے واقعات، آگے پیش آنے والی اشیا ہوں یا سچ خواب، یہ سب عقل کی کار فرمائی کے رہیں منت ہیں۔ (۱۱)

ان میں سب سے جہر تباک وحی والہام ہیں۔ اتنی بات تو واضح ہے کہ عقل اس معاملے میں جو کچھ بھی قوت متخیلہ

کے سامنے پیش کرتی ہے وہ خور عقل سے برآمد نہیں ہوا بلکہ کسی ایسے وسیلے (۱۲) سے صادر ہوا ہے جو اس وحی یا الہام کو پہلے سے جان چکا ہے اور اس کو عقل کے حوالے کر سکتا ہے۔ یہ اللہ ہی کی ذات ہے جو متحرک افلاک کے محرک کو اپنی مشیت سے غیر متحرک افلاک پر عامل بناتا ہے۔ مثلاً جب وہ کچھ کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو پہلے اپنا علم فرشتوں کے پاس بھیجتا ہے، پھر یہ فرشتے اس علم کو انسان تک پہنچاتے ہیں۔ لیکن انسان تک یہ علم اس کی صلاحیت یا استطاعت کی حد تک پہنچتا ہے۔ نیز یہ علم اللہ کے نیک بندوں میں جو مخلصین ہیں اور صریح مستقیم پر چلنے والے ہیں مثلاً انبیاء کو جاتے ہیں، یا خواب میں ہوتا ہے اور اس کی رو سے کائنات کے بعض واقعات کا ان کو علم ہوتا ہے۔ (۳)

انسان کا سارا علم اور سارا عمل اللہ ہی کی طرف سے آتا ہے اور ہر ایک کو اس کی ہمت و بضاعت کے مطابق پہنچتا ہے۔ اسی طرح عقول اور افلاک نیز اجسام و صور کو بھی اس کی استطاعت کے مطابق میسر آتا ہے۔ ہر فلکی جسم ایک عقل اور ایک نفس رکھتا ہے جن سے وہ ان تمام اعمال کو پورا کرتا ہے جو متحدہ میں آتے ہیں۔ مثلاً انتقال تصور یعنی تصور میں کسی مقام پر منتقل ہونا جبکہ وہ مقام وجود بھی رکھتا ہو۔ رہا علم کا معاملہ تو وہ ایک خاص الہی تحفہ ہے۔ انسان کا علم یہ ہے کہ موجودات کو ان کے پورے وجود کے ساتھ اپنی روحانی بصیرت سے عقلی دائرے میں دیکھے۔ (۱۳) یہ الہی تحفہ یعنی علم اپنے مراتب میں متفاوت ہے۔ سب سے اعلیٰ علم انبیاء کا ہے جو اللہ کا علم صحیح رکھتے ہیں اور اس کی مخلوق کا بھی اور اس سے روحانی طور پر سرشار رہتے ہیں۔ ان کا یہ علم کسی کسب یا کوشش کے بغیر انہیں حاصل ہوتا ہے۔ موضوعی اعتبار سے اعلیٰ ترین علم وہ ہے جو اللہ سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر وہ جو اس کے فرشتوں سے متعلق ہے۔ یہاں تک کہ پھر ماضی، حال اور استقبال کا علم ہے۔ یہ وہ علم ہے جو آنکھ کھولنے کے بجائے آنکھ بند کر کے حاصل ہوتا ہے۔ (۱۵)

علم کے دوسرے درجے میں اولیاء ہیں جو اپنی بہترین فطرت کی وجہ سے انبیاء کے علم سے اپنا علم اخذ کرتے ہیں اور ذلت الہی، صحف اور انبیاء، ملائکہ اور حشر و نشر کا علم پاتے ہیں۔ یہ بھی تحفہ الہی ہے جس سے وہ روحانی کیف اٹھاتے ہیں۔ مخلصین کی یہ جماعت اپنا کچھ علم روئے صادق کی صورت میں بھی پاتی ہے۔ محلہ کرام کا تعلق اسی جماعت مخلصین سے ہے۔ اس کے بعد دیگر اولیاء کا مقام ہے جو درجہ بدرجہ اپنی روحانی اہلیت کے بقدر صحیح علم اور صحیح عرفان سے فیضیاب اور محفوظ ہوتے ہیں۔ ان کی بصیرت انہیں بتاتی ہے کہ وہ کس قدر پاکیزہ ہوتے ہیں اور انہیں وہ کمال سعادت کتنا حاصل ہوا جس کی کوئی نہایت یا اختتام نہیں جو ایسی عزت ہے جس میں کہیں ذلت نہیں اور جو ایسی دولت ہے جس کا کوئی سارق نہیں۔ ایسے لوگ جن میں ارسطو بھی شامل ہے بہت کم ہوتے ہیں۔ (۱۶)

یہاں تک ابن باجہ نے عقل اور علم کے اعلیٰ ترین مدارج کا ذکر کیا ہے جس کے تحت عقل انسانی علم الہی حاصل کرتی ہے اور عقائد اسلامی کی حقانیت کو شناخت کرتی ہے۔ اس کے بعد ابن باجہ نے تفصیل کے ساتھ انسانی عقل اور علم کی اقسام اور کارگزاری پر بحث کی ہے جس کو ہم قلم انداز کرتے ہیں۔ محجب عقل میں اس نے اللہ کا قرب حاصل کرنے کے دو طریقے بتائے ہیں: یعنی عقل دو طرح سے قرب الہی حاصل کرتی ہے۔ پہلا طریقہ وہ ہے جس میں عقل انسانی برہان کے ذریعے سے عقل فعل کا اور اک شکل کے طور پر کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ وجدان کا ہے، جس میں عقل بلا کوشش کے وجدان طور پر علم الہی حاصل کرتی ہے۔ اس کی نمایاں مثال امام غزالی کا طریقہ ہے، (۱۷) اور عام طور پر صوفیہ کا یہی طریقہ ہے۔ ابن باجہ کے اس بحث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مستشرقین کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ صرف عقلیت پرست ہے

اور اس بنا پر طریقہ صوفیہ کو مذہب موم سمجھتا ہے۔ اس خیال کے برخلاف ابن باجہ نے اہمیت میں عقل کے دو طریقے بتائے ہیں۔ یعنی برہانی اور وجدانی، اور دونوں کو مساوی درجہ دیا ہے۔ پس طریقہ فلسفہ ہے اور دوسرا طریقہ صوفیہ کا ہے۔ اس کے بعد ابن باجہ کہتا ہے کہ عقل اور متخیلہ تو وہی نعمتیں ہیں اور ان کا مکمل بھی خدا داد ہے۔ کسب اور کوشش سے جو صلاحیتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ بعد میں آتی ہیں اور وہ نبیاء کی پیروی سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے کہ اللہ کی رضا اور ناز کا حال وہی بتاتے ہیں اور وہی کرنا چاہیے جو وہ بتائیں۔ (۱۸)

العرض انسان پی خدا داد عقل و بصیرت سے تمام مخلوقات کے آغاز و انجام کو دیکھ سکتا ہے اور اسی طرح یہ سمجھ سکتا ہے کہ اللہ کی واجب الوجود ذات موجود ہے جو یکتا اور یگانہ ہے۔ کوئی اس ذات واحد میں شریک نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ وہ بھی ہر شے کا خالق ہے۔ تمام موجودات اسی سے صادر ہوئی ہیں اور حادث ہیں، اور اس کا علم ذات ہی علم کائنات بھی ہے اور اس کا علم ہی موجودات کے وجود میں آنے کا ذریعہ بھی ہے۔ (۱۹)

آخر میں ابن باجہ اپنی بحث کا جمال کر کے قریب الہی کے حصول کے لئے تین طریقوں پر زور دیتا ہے اول ذکر اللہ کے لئے زبان کو حرکت میں لانا۔ ثانیاً اعمالِ حسنہ کے لئے بصیرت قلبی سے کام لینا اور ثالثاً ان تمام باتوں سے پرہیز جو اللہ کے ذکر سے غافل کرنے والی ہوں، ان تمام ہدایات اور طریقوں پر تاحیات عامل رہنا بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنے ضروری خود یہ طریقے ہیں۔ (۲۰)

ابن باجہ کے تصور الوہیت میں تقدیریت کا عنصر نمایاں اہمیت رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر انسان الہی فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیا کرے تو اسے حقیقی سکون میسر نہ سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کا علم لامحدود ہے۔ وہ تمام موجودات کا پورا پورا علم رکھتا ہے اور ہر خیر اسی کی طرف سے آتا ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو کسی درمیانی واسطے یا وسیلے کو حکم کرتا ہے کہ علم الہی میں جو شکل ہے ایسی ہی شکل پیدا کی جائے اور جس کے لئے وہ شکل ہے اس کو حکم کرتا ہے کہ وہ اسے وصول کرے۔ تمام موجودات کے لئے یہی اصول ہے۔ (۲۱) ابن باجہ اپنے نقطہ نظر کی تائید میں امام غزالی کی ”مشکوٰۃ الانوار“ کا حوالہ دیتا ہے جس کے اخیر میں ہے کہ مبدا اول نے ہی تمام وسائل کو پیدا کیا ہے اور اسی نے تمام اشیاء معمولہ کو بھی اسی طرح فارابی کی تصنیف ”عیون المسائل“ کے حوالے سے اس کا یہ بیان بھی نقل کیا ہے کہ جہاں تک تخلیق کا تعلق ہے، ہر شے مبدا اول سے صادر ہوئی ہے۔ ابن باجہ کے مطابق ارسطو کی طبیعت میں ہے کہ واسطہ اولی (اللہ) ہی اصل وسیلہ ہے اور واسطہ اقرب جو کچھ عمل کرتا ہے وہ درحقیقت واسطہ اولی ہی کے طفیل ہے۔ عمل تخلیق میں کسی شے کو واسطہ اقرب سے منسوب کرنا یہ ہے جیسے چوٹ لگنے پر کوئی جانور مارنے والے کے بجائے اس پتھر کو کاٹنے والے سے منسوب کر دیا گیا ہے۔ مادی معاملات میں تو سطحی طور پر یہ انتساب ممکن بھی ہے لیکن غیر مادی مسائل میں یہ اور بھی ناممکن ہے۔ عقل فعال زمین و آسمان میں پھیلی ہوئی تمام وقتی جزئیات کے لئے واسطہ اقرب ہے۔ لیکن جس نے عقلی فعل اور ارض و سماوات اور ان کے اجرام کو پیدا کیا ہے وہی درحقیقت حقیقی اور ابدی واسطہ ہے۔ (۲۲)

ابن باجہ زمانے اور دہر میں واضح تفریق کرتا ہے۔ اس کے مطابق اللہ ایک شے کو عدم سے جسامتی وجود میں لاتا ہے۔ جب یہ موجود شے اپنے مرتبہ کمال تک پہنچتی ہے تو یہ زمانے کی حد تک معدوم ہو جاتی ہے لیکن وقت کے مسلسل جریان یعنی دہر میں ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ابن باجہ کے مطابق انسانی عقل ابدی وجود سے

متصف ہے۔ فنا اور عدم جسم کے لئے ہے عقلی وجود کے لئے نہیں۔ (۲۳)

ابن باجہ نے اپنے تصور الہ میں دوسرے اسلامی مفکرین و فلسفہ کی مانند یونانی نظریات اور اسلامی افکار میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے یونانی فلسفہ نظریہ ہائے الوہیت کی بنیادوں پر اسلامی تصور الہ اور اسلامی فکر و فلسفہ کو ستوار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی فلسفیانہ کتب و افکار میں برابر قرآن مجید، احادیث نبوی اور اقوال علماء و مفکرین اسلامی سے استدلال کرتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ابن باجہ نے زیادہ تر فارابی اور ارسطو سے کسب فیض کیا ہے لیکن اس نے ان کی کورانہ تقلید نہیں کی۔ اس نے اسلامی فلسفہ کے ارتقاء میں اپنی بصیرت و اجتہاد سے بھی کام لیا ہے اور ان کے افکار و نظریات پر اضافے کئے ہیں جو اس کے ذہن کی دراکی، فکر کی تازگی اور اسلامیت کی علامت ہیں۔ مثلاً عقل اور وحی و لہام کے درمیان جس قریبی تعلق و رشتہ کی بات وہ کہتا ہے وہ خالص اسلامی طرز فکر ہے اور اس پر اس نے زیادہ تر بحث ”رسالة الاتصال“ اور عقل فعال وغیرہ پر دوسرے رسائل میں کی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعد کے اسلامی فلاسفہ اور مفکرین نے ابن باجہ کے نظریات سے استفادہ کیا ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کے افکار و تصورات نے ابن طفیل، ابن بطرح، ابن رشد وغیرہ کے لئے راستہ صاف کر کے ان کو اپنے خاص نظریات بنانے سنوارنے میں خاصا اہم کردار ادا کیا۔ (۲۴)

۸۔ ابن طفیل: (۵۸۱-۵۹۳ھ، ۱۱۸۵-۱۱۹۰ء)

یہ اندلس (مسلم اسپین) کا نہایت مشہور فلسفی ہے لیکن یہ بات عجیب ہے کہ عربی زبان میں سارے قدیم تذکرے اس کے ذکر سے خالی ہیں۔ ایک دو کتابوں میں کسی موقع پر صرف اس کا نام یا مخفی سا ذکر آگیا ہے۔ (۱) البتہ عہد جدید میں ہند، ایران، مصر اور ممالک یورپ میں اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اس کا نام ابو بکر محمد ابن عبدالملک بن محمد بن محمد ابن طفیل القیس ہے۔ یورپ میں وہ Abu Bacer کے نام سے معروف ہے۔ سنہ پیدائش معین نہیں ہو سکا، لیکن قرین قیاس ہے وہ پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور بارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں پیدا ہوا۔ اس کا موطن غرناطہ کے قریب دادی آتش ہے۔ اس کی ابتدائی زندگی، تعلیم و تربیت اور بیشتر دوسری تفصیل پردہ خفا میں ہیں۔ تاہم امرا اور سلاطین سے اس کے روابط کے حالات کسی قدر روشنی میں ہیں۔ اس کی شہرت کا آغاز غرناطہ میں طبابت کے پیشے سے ہوا۔ غرناطہ کے حاکم نے اسے اپنا کاتب خاص یعنی ذاتی سیکریٹری مقرر کیا۔ پھر اسے سب سے اہم اور منجہ (مراکش) کے حاکم نے اسی منصب پر بلا لیا۔ (۲)

لیکن اس کا حقیقی عروج ۱۱۶۳ء میں شروع ہوا جب اسے الموحیدیں خاندان کے حکمران ابویعقوب یوسف بن عبدالمومن نے پہلے اپنا طبیب خاص مقرر کیا پھر قاضی اور بالآخر اپنا وزیر بنایا۔ بایں ہمہ وہ صرف سرکاری ملازم نہیں تھا بلکہ ابویعقوب کے ہاں اسے ایسا خصوصی تقرب حاصل تھا کہ وہ کئی کئی دن اس کے محل میں مقیم رہتا تھا۔ (۳) اس تقرب سے اس نے جتنا فائدہ خود اٹھایا اس سے کہیں زیادہ فائدہ الہی علم کو پہنچایا جن کو اس نے گوشے گوشے سے بنا کر ابویعقوب کے دربار میں جمع کر دیا اور حکمران کو ان کی قدر دانی کی طرف متوجہ کیا۔ ان علماء میں سب سے ممتاز ابن رشد تھا جو ابھی تک گوشہ گنای میں زندگی بسر کر رہا تھا لیکن درحقیقت جسے مسلم اسپین کے علماء فلسفہ میں ہمکنز بن کر ابھرتا تھا۔

کتب ارسطو کی تشریح و تفسیر کا جو کام ابن باجہ نے اوصورا چھوڑا تھا وہ سلطان نے ابن طفیل کے سپرد کرنا چاہا لیکن ابن طفیل اپنی میرٹ سبب اور امور سرکاری میں مشغول رہنے کی بنا پر اس خدمت کو انجام نہیں دے سکا۔ لیکن اب اس نے یہ خدمت ابن رشد کے سپرد کی جس کو اس نے بڑی خوبی سے سرانجام تک پہنچایا۔ (۴) ابن طفیل نے شان فقیہ کے شہر مراکش میں وفات پائی۔ اس کا انتقال شاہی محل میں ہوا جہاں وہ بغرض حدیج مقیم تھا۔ سلطان منصور اس کے جنازے میں شریک ہوا اور اس نے ابن طفیل کی موت کا بہت سوگ منایا۔

ابن طفیل مشہور طبیب، ریاضی دان، شاعر اور فلسفی تھا مگر ابتدائی حالات معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بتا نہیں چکا کہ یہ علوم اس نے کیسے حاصل کئے۔ عبد الواحد مراکشی نے لکھا ہے کہ وہ فلسفے کی تمام شاخوں میں مہارت رکھتا تھا۔ مگر اس کا یہ بیان درست نہیں کہ جس جماعت سے ابن طفیل نے یہ علوم حاصل کئے اس میں ابن باجہ بھی تھا۔ (۵) ابن طفیل نے طب کے علاوہ طبیعیات، فہیات اور فلسفے کی دوسری شاخوں میں متعدد کتابیں لکھیں جن میں سے بیشتر آج موجود نہیں اور ان کی صرف شہادتیں ملتی ہیں۔ تاہم اس کی شہرت کی بنیاد جس رسالے پر ہے اس کا نام "فی بن یقظان" ہے اسی کا دوسرا نام "اسرار الحکمة المشرقیہ" بھی ہے جو عام طور پر معروف نہیں۔ (۶) یہ کتاب اپنے فکر و استدلال کے لحاظ سے فلسفینہ ہے لیکن مصنف نے اپنے فلسفے کو ایک کہانی کے پیرائے میں لکھا ہے۔ اس کہانی کے کردار ابن طفیل کے فلسفے کے مختلف پہلو ہیں اور کہانی کا نظام و ارتقاء اس کے نصب العین کا غماز ہے۔

یہ کہانی دو جزیروں کے گرد گھومتی ہے۔ ایک جزیرے میں انسانی تہذیب و تمدن اپنے تمام لوازم و تکلفات کے ساتھ موجود ہے۔ دوسرے میں ایک تنہا فرد رہتا ہے جو جنگل کے قانون میں فطری اصولوں کے تحت جسمانی اور ذہنی نشوونما کے مراحل سے گزرتا ہے۔ پہلے جزیرے میں کل معاشرہ ادنیٰ خواہشات کا غلام ہے جس کی روک تھام کسی حد تک ایک محسوس اخلاقی اور مذہبی نظام کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ مگر اس معاشرے میں دو افراد ایسا ہیں۔ سلامان۔ ایسے ہیں جو ترقی کر کے خواہشات نفس پر قابو پا لیتے ہیں اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ سلامان عملی مزاج کا انسان ہے۔ وہ بظاہر عوام کا مذہب اختیار کرتا ہے اور ان پر حکومت کرتا ہے لیکن ایسا صوفی مزاج اور نظری رنگ رکھتا ہے اس لئے وہ مکمل علم اور ریاضت میں زندگی گزارنے کے لئے قریب کے دوسرے جزیرے میں چلا جاتا ہے۔ (۷)

اس دوسرے جزیرے میں جسے ویران سمجھا جاتا ہے ابن یقظان رہتا ہے۔ سے یہاں بچپن میں ڈال دیا گیا تھا یا قدرت الہی سے وہاں پیدا ہوا تھا یہ واضح نہیں۔ بہر حال ایک ہرنی نے دودھ پیا کر اس کی پرورش کی، اس نے آہستہ آہستہ اپنے اسباب معیشت فراہم کئے لیکن دیگر جانوروں کی طرح نہ اس کے پاس حیز تکلیف ناخن تھے نہ دانت اور نہ سخت کھال۔ چنانچہ اس ویران اور سخت زندگی کے مسائل میں اس کو اپنی عقل استعمال کرنی پڑی۔ پھر ہرنی کے بچکے سے جانے سے اس کو پہلی دفعہ اپنی تنہائی کا احساس ہوا۔ اس نے قوت آزمائی کے مشاغل ترک کر دیئے۔ چستی اور چہرہ دیکھ جگہ اضمحلال نے لے لی۔ اب دنیا سے اس کی طبیعت اچاٹ ہو گئی۔ (۸) وہ غور و فکر میں مستغرق رہنے لگا اور کئی مسائل کی طرف اس کی نگاہ اٹھنے لگی۔ عناصر اربعہ سے گزر کے اس کی نظر افلاک اور کائنات کے نظم و ترتیب تک پہنچی۔ اب اس کی عقل عالم روحانیت میں سرگرم رہنے لگی۔ اس پر قدم عالم کے مسکے کا انکشاف ہوا۔ اللہ کی ذات و صفات کا علم

سمنے آنے لگا، لیکن تشفی نہیں ہوتی تھی پھر ایک اچانک نیند اور بیداری کی کیفیت کے درمیان چشم بصیرت کے چہات اٹھ گئے اور وہ ملا علی کی سیر کرنے لگا۔ مگر یہ کیفیت لمحے بھر میں زائل ہو گئی اور دوبارہ کسی کوشش سے بھی نہ ہوئی۔ آخر وہ غور و تامل میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اگر جسمانی لذتوں سے یکسر کنارہ کشی کی جائے تو روحانی ترقی ہوگی اور وہ روحانی سرور و انکشاف کی حالت دوبارہ لوٹ سکتی ہے۔ چنانچہ اس نے عہد کر یا کہ ہمیشہ روزے رکھا کروں گا اور غار کے گوشہ خلوت سے انتہائی ضرورت کے سوانہ نکلوں گا۔ چند ہی دن کے بعد اس پر زمین و آسمان کے طبقات روشن ہو گئے اور خدمت و جہل کے بجائے ہر طرف علم و عقل کا اجالا ہی اجالا ہو گیا اور ساری کائنات اس کی نگاہ میں آگئی۔ (۹) اس نے عام طبعی، افدک، ذات الہی اور خود اپنے نفس کی معرفت حاصل کی۔ یہاں تک کہ سات سال بعد صوفیانہ مشاہدت اور وجدان کے درجہ کمال تک پہنچ گیا۔ (۱۰)

یہی وہ مرحلہ ہے جب انسان اس جزیرے میں داخل ہوتا ہے۔ ابتدا میں وہ حی بن یقظان کی جنگلی وضع اور وحشت خیز طریقوں کو دیکھ کر گھبراتا ہے لیکن رفتہ رفتہ وحشت کے بجائے مونسیت اور تربیت کے ذریعے گفتگو (کیونکہ حی کو کوئی زبان نہیں آتی تھی پھر اہسال نے سکھائی) تک نوبت پہنچی تو اہسال کو اندازہ ہوا کہ تمدن کے آداب کو چھوڑ کر دماغی اور روحانی مرحلہ پہلے ہی طے کر چکا ہے۔ نیز یہ کہ حقیقت کے لحاظ سے دونوں کے خیالات اور نتائج میں اتحاد ہے یعنی ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو شکلیں ہیں۔ (۱۱)

حی بن یقظان یہ سن کر کہ قریب کے جزیرے میں ایک قوم کی قوم گمراہی میں ہے وہاں اہسال کے ساتھ جانے کا ارادہ کر لیتا ہے تاکہ نفسانی خواہشات میں پھنسے ہوئے لوگوں کو نجات اور سعادت کی راہ دکھائے۔ اہسال نے اسے جب قرآن کے تصور توحید ملائکہ، انبیاء اور یوم حساب کے بارے میں بتایا تو اس نے ان صداقتوں کو فوراً قبول کر لیا کیونکہ ان نتائج تک وہ پہلے ہی عقل کے راستے سے پہنچ چکا تھا تاہم وہ یہ سمجھنے سے شروع میں قاصر رہا کہ قرآن نے ذات الہی اور آخرت کے بارے میں تمثیلی زبان کیوں اختیار کی اور لوگوں کو دنیا دارانہ زندگی گزارنے کی اجازت کیوں دی جبکہ دنیاوی مصروفیات انسان کو غفلت میں ڈالنے والی ہیں۔ (۱۲)

بہر حال دوسرے متمدن جزیرے میں حی اور اہسال کا ساتھ وہاں کے حکمران سامان نے بھی پورا پورا دیا اس لئے کہ اگرچہ وہ نظام معاشرت کا طرفدار تھا لیکن نافرمانی اور کفر و عصیان سے وہ بھی نفرت کرتا تھا۔ چنانچہ لوگوں کو راہ ہدایت کی طرف بلانے اور نیک و پاکیزہ زندگی کی طرف متوجہ کرنے میں وہ بھی ان دونوں کے ہمراہ رہا۔ مگر اس کی کوششیں راسخاں گئیں اور مایوسی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔ لوگ اپنے فرسودہ طریقے، آپہرستی، اوہام اور غصیان و طغیان کو ترک کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوئے۔ اب حی بن یقظان کی سمجھ میں یہ بات آئی کہ خالص عقلی خیالات و تصورات عوام کی سمجھ اور گرفت سے بلند تر چیزیں ہیں اور کلام اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے حقائق کا اظہار کیوں حیاتی سطح پر کیا ہے اور کیوں پوری روشنی میں نہیں کیا۔ اس کے بعد وہ اپنے دیران جزیرے میں لوٹ آیا اور غور و خوض میں مستغرق اور عبادت الہی میں مشغول رہنے لگا۔ (۱۳)

حی بن یقظان کے نام سے اس رسالے کے لکھنے سے ابن طفیل کا حاس مقصد کیا ہے؟ اتنی بات تو یقینی ہے کہ ابن طفیل نے اس کہانی میں اپنا فلسفیانہ طریق فکر اور نصب العین پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک عقیدہ اسلامی ایک عقلی اور

ساتھ ہی ساتھ ایک مشاہداتی منزل ہے۔ بظاہر یہ ایک قصہ ہے تاہم ابن طفیل کے اس قصے کے مقصد کے بارے میں مختلف رائیں نظر آتی ہیں۔ مثلاً اب عبد الواحد مراشی کا خیال ہے کہ اس کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ عقل کے مذہب کے مطابق نوع انسانی کا زمین پر آغاز و ارتقاء کیسے ہوا۔ یعنی عناصر کے امتزاج و اعتدال سے نساں پیدا ہوا۔ پھر تازع لعدا کا مسئلہ آیا، اس لئے حیوانات پر قابو پانے کے لئے ہتھیار بنائے۔ آخر تمام انواع پر قابو پا کر انسان اپنے نفس کی طرف متوجہ ہوا وغیرہ (۱۴)

ڈاکٹر محمد غلاف نے مجتہد ازہر (شعباں ۱۳۶۱ھ) میں مراشی کے اس نظریے کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ اس کا اصل مقصد علم کی کیفیت کے بارے میں اپنی رائے یا نظریے کو پیش کرنا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ”انسان دنیا میں کتنے ہی گم نام گوشے میں پیدا ہوا، بیرونی طور پر کوئی تعلیم و تربیت حاصل نہ کرے اور عقل فعال کے سوا کسی دوسرے اثر سے متاثر نہ ہو، تب بھی وہ بذات خود حقائق کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان حقائق کو دوسرے کی تعلیم و تربیت سے بھی معلوم کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ یہ انسان اللہ کے ان مخصوص بندوں میں سے ہو جس کو غیب سے فلسفیانہ دماغ ملا ہو۔“ (۱۵) جیسا کہ حق اور ابدال کے کرداروں میں نظر آتا ہے کہ ایک نے تعلیم و تربیت سے اور دوسرے نے از خود حقائق کا علم حاصل کیا۔

ابن طفیل کے اس رسالے کا ایک اور بھی مقصد مقرر کیا جاسکتا ہے اور وہ ہے علم حقیقی کے حصول کا طریقہ۔ ارسطو وغیرہ کا خیال ہے کہ حقیقی علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف ایک ہی ہے یعنی اوراک نظر۔ انسان کی عقل ترقی کر کے آخر کار عقل فعال کے علم کے مطابق ہو سکتی ہے، لیکن افلاطونیت جدیدہ کے حکماء اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عقل حقائق کے اوراک میں اسی طرح قاصر رہ جاتی ہے جس طرح خواص قاصر ہیں اور حقائق تک پہنچنے کا طریقہ صرف کشف و ذوق ہے۔ تاہم اندلس میں ارسطو کی رائے ابن باجہ وغیرہ کے ذریعے سے مقبول تھی اور غزالی کو رد کیا جاتا تھا۔ مگر ابن طفیل نے درحقیقت ان دونوں راہوں — یعنی اوراک عقلی اور کشف و وجدان — میں تطبیق دی ہے اور متبادل یا مساوی طریقوں کا درجہ دیا ہے۔ بایں ہمہ مشاہدہ ذوقی کو اس نے انسان کا آخری کمال قرار دیا یعنی طریقہ عقلی کا معیار بھی اسی کو دکھایا ہے۔ (۱۶)

اس لحاظ سے ابن طفیل کا فلسفہ حاصل مثالی فلسفہ نہیں کہا جاسکتا بلکہ مشائیت اور اشراقیت دونوں سے مرکب ہے۔ یعنی نہ یہ خالص نظری عقلی ہے اور نہ خالص ذوقی اشراقیت بلکہ ایک نیا فلسفہ ہے جس کا آغاز تو نظری عقلیت سے ہوا لیکن انتہائی کمال کشف و مشاہدے پر ہوتا ہے۔

لیکن اگر زیادہ باریک بینی سے اس نگارش کی تحلیل اور تجزیہ کیا جائے تو درج بالا راہوں سے بلند تر اور وسیع تر مقصد کو اس میں پہچانا جاسکتا ہے۔ ایک ترقی یافتہ تمدن کے لئے علم مذہب اور اخلاق بھی اتنا ہی اہم اور ضروری ہے جتنا علم نظری اور علم کشفی ہے۔ اس قصے کے تین کردار ہیں ابدال جو کشف و ذوق کے علم کا متوال ہے۔ سلامان جو ظاہری علوم کا ماہر ہے، حق بن یقظان جو عقلی یا نظری علوم میں مرتبہ کمال رکھتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ دنیا کی ترقی و اصلاح کے لئے صرف علم ہی کافی نہیں بلکہ عمل کی بھی ضرورت ہے۔ اس لئے درحقیقت یہ تینوں کردار اتحاد عمل سے متحدہ مقصد کے لئے کمر بستہ ہو کر کام کرتے ہیں۔ (یعنی امر بالمعروف و نہی عن المنکر)۔ ان امور کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ صاف نظر آتا ہے

کہ ابن طفیل نے اس رسالے ”فی بن یقطان“ کے ذریعے شریعت، طریقت اور حکمت تینوں میں تطبیق دی ہے، اور ”آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ فلسفہ تصوف اور شریعت بن سب کا منبع ایک ہے اور ایک مکمل نظام تمدن کے لئے تینوں کی یکساں ضرورت ہے۔“ (۷)

اس واقعہ یہ ہے کہ ابن طفیل فلاسفہ اسلامی میں پہلا فلسفی ہے جس نے اسلامی تمدن کے ان اجزاء ثلاثہ کے مصدر اور مقصد کے اتحاد کو پہچانا اور بن کو رد یا جدا کرنے کے بجائے باہم تطبیق دی۔ جس طرح فلسفین عقل کسی شے نہیں بلکہ وہی عطیہ ہے، عین اسی طرح علوم ظاہری یا علوم باطنی کا مذوق بھی عطیہ الہی ہے۔ یہ حقیقت بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہے کہ معرفت حق کے راستے ایک سے رائد ہیں مگر مسلم فلاسفہ میں ابن طفیل سے پہلے یا بعد میں کسی نے غزالی کے استثناء کے ساتھ عقل کا رشتہ عمل سے — یا اسی طرح، عقل کا رشتہ مشاہدہ حق سے — نہیں جوڑا تھا۔

ابن طفیل کے نظریۃ الوہیت میں اس کے نظریۃ عالم کی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ یہاں بھی اس کا نقطہ نظر منفرد ہے۔ وہ نہ ارسطاطالیسی نظریے سے متفق ہے، نہ غزالی کی وضع سے مطمئن۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں اس نے تنقید و تردید پر اکتفا کیا ہے۔ (۱۸) خود کوئی فلسفہ پیش کرنے کی کوشش نہیں کی وہ جس طرح ازلیت عالم کو تسلیم نہیں کرتا، اسی طرح ابدیت عالم کا بھی انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسا عالم جواری اور ابدی ہو درمیان میں حواشی مخلوقہ سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ زمانے سے ماقبل ہو سکتا ہے۔ اب اگر زمانے کے اندر حوادث مخلوقہ سے پہلے کوئی چیز — یعنی عالم — تسیم کریں تو وہ بھی لازماً مخلوق ہو گا ازلی نہیں ہو سکتا۔ عالم کی ازلیت کا مطلب ہے لامتناہی وجود۔ ظاہر ہے یہ تخیل بھی اتنا ہی ناممکن ہے جتنا یہ تصور کہ عالم غیر متناہی طور پر ہمیشہ باقی رہے۔ (۱۹) اسی طرح وہ غزالی کی طرح کہتا ہے کہ عدم کے بعد وجود کا تخیل اس وقت تک ناقابل فہم ہے جب تک ہم یہ تسیم نہ کریں کہ زمانہ اس سے ماقبل بھی موجود تھا۔ مگر زمانہ تو خود عالم کے لاینفک حوادث میں سے ہے اس لئے عالم سے پہلے اس کا وجود ناقابل تسلیم ہے۔ اس کے علاوہ مخلوق کے لئے لازماً ایک خالق ضروری ہے اس لئے خالق نے دنیا کو اب کیوں پیدا کیا۔ پہلے کیوں نہیں پیدا کیا تھا۔ اگر اس لئے کہ کوئی خاص وقوعہ عمل میں آیا تھا جو محرک بنا تو خالق سے پہلے کچھ موجود ہی نہیں ہو سکتا جو محرک بن سکے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خالق کی طبیعت میں کوئی تبدیلی اس کا محرک بنی تو وہاں بھی وہی سوال اٹھتا ہے کہ خارج میں تھا ہی کیا جو خالق کی طبیعت میں تبدیلی لاسکی۔ نتیجے کے طور پر ابن طفیل نہ عالم کی ازلیت کو تسلیم کرتا ہے اور نہ مادی تخلیق کو۔ یہ وہی صورت حال ہے جو صدیوں بعد کانٹ کے نظریۃ عقل میں ملتی ہے کہ عقل کی بھی اپنی حدود ہیں اور اکثر اس کے دلائل تعارضات کے گورکھ دھندے تک پہنچا دیتے ہیں۔ (۲۰)

لیکن وقت یا زمانے کے اندر عالم کی تخلیق کا تصور لازماً ایک ازلی اور واجب الوجود ہستی کی شہادت دیتا ہے۔ یقیناً یہ ہستی ہر مادے سے ماوراء ہونی ضروری ہے اس لئے کہ مادہ تو اس عالم کے عوارض میں سے ہے اور بغیر کسی خالق کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ دوسری طرف اللہ کو مادے سے تعبیر کرنے کی صورت میں مادے کی لامتناہی لازم آتی ہے جو غیر عقلی بات ہے۔ اس لئے اس عالم کے پیدا کرنے والے یعنی خالق حقیقی کا مادے سے بری ہونا ضروری ہے۔ جب وہ ذات مادے سے ماوراء ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے حواس یا تصور سے اس کا ادراک بھی نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ تصور کا کام اس سے آگے کچھ نہیں ہے کہ وہ اشیائے محسوسہ کی اشکال کو ان کی غیبت میں نظر کے سامنے لے آتا ہے۔ (۲۱)

اللہ اور کائنات دونوں کو قدیم ماننے کی صورت میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ پھر اللہ اس عالم کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ یہاں ابن طفیل ابن سینا کی تقلید کرتا ہے کہ زمانے اور جوہر کے تقدم میں فرق ہے۔ اس کی نظر میں اللہ کا تقدم جوہر یا ذات کے لحاظ سے ہے نہ کہ زمانے کے لحاظ سے۔ اس بات کو وہ ایک مثال سے واضح کرتا ہے۔ اگر آپ کے ہاتھ میں کوئی جسمانی شے ہے اور آپ اپنے ہاتھ کو گھمائیں تو وہ شے بھی ہاتھ کے ساتھ گھومے گی مگر اس کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے تابع اور ماتحت ہوگی۔ یہاں ہاتھ کی حرکت جوہر کے لحاظ سے ہے یعنی بالذات ہے جبکہ اس شے کی حرکت اپنی نہیں بلکہ مستعد ہے، اگرچہ زمانے کے لحاظ سے دونوں میں سے کوئی کسی سے مقدم نہیں کہلا سکتا۔ (۲۲)

اس صورت میں ظاہر ہے عالم کائنات بھی وجود باری کی طرح ازلی قرار پاتا ہے اور یہ مشکل بظاہر خود ابن طفیل کے لئے بھی نہ صرف لائٹل بلکہ ایک گونہ بے اطمینانی کا سبب ہے۔ آخر یہ مشکل صوفیانہ اور وحدت الوجودی فکر میں مدغم ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عالم مشہود ذات الہی سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ ذات الہی کو وہ ایک نور سے تعبیر کرتا ہے جس کی طبیعت سلسلہ دہائی نورانیت اور تجلی ہے۔ چنانچہ یہ تمام عالم ذات الہی کی ایک تجلی ہے اور اسی کے نور کا ایک عکس ہے۔ نہ اس کی ابتدا ہے، نہ کوئی انتہا۔ روز قیامت سے مراد یہ نہیں ہے کہ تمام عالم فنا ہو جائے گا بلکہ حقیقی مراد یہ ہے کہ ٹوٹ پھوٹ کر اس عالم کی شکل ہی بدل جائے گی، مگر یہ عالم کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے گا، کیونکہ عالم کی مکمل فنا کا نظریہ، ذات الہی کی ابدی نورانیت اور دہائی تجلی کے خلاف ہے۔ (۲۳)

ذات الہی کو قدیم اور ازلی و ابدی تسلیم کرنے کے علاوہ ابن طفیل غیر جسم کہتا ہے کیونکہ اگر وہ ابدی ہے تو عالم کی قوت محرکہ اس کے اندر نہیں آسکتی۔ تصور باری تعالیٰ کو جاری رکھتے ہوئے وہ صفات الہی کو موجودات عالم کے مشابہ سے اور مطالعہ سے بھی اخذ کرتا ہے۔ اسے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے میں خود مختار و آزاد ہے۔ وہ دانائے، وہ عالم ہے، وہ رحمان ہے، وہ رحیم ہے اور وہ تمام صفات اثباتی کا پیکر ہے۔ غرضیکہ وہ ایسی ذات ہے جو ہر طرح سے کامل و مکمل ہے۔

ابن طفیل کے تصور الہ میں اسلامی شریعت، قرآن مجید اور احادیث نبوی سے زیادہ تصوف کا اثر ہے۔ یہی سبب ہے کہ اسکو متصوفہ فلاسفہ کا ایک سرخیل سمجھا جاتا ہے۔ ابن طفیل نے لام غزالی جیسے متصوفہ فلاسفہ سے زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اس سے بڑھ کر اس کی اپنی تصنیف میں زیادہ زور وجدان پر ہے نہ کہ علم اور دہی پر۔ (۲۴)

۹۔ ابن رشد: (۵۹۵ - ۵۲۰ھ، ۱۱۹۸ - ۱۱۲۶ء)

ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد اسلامی مشرق سے زیادہ مسیحی مغرب میں شہرت رکھتا ہے۔ اگرچہ اب اسلامی دنیا میں پہلے کی طرح غیر معروف نہیں رہا تاہم یہاں اس کا تعارف علمائے مغرب ہی کا رہن منت ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حکماء اور اطباء کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئیں وہ بیشتر اس کے ذکر سے خالی ہیں اور جن معظمین نے اس کا ذکر کیا بھی ہے تو اس میں اختصار زیادہ ہے اور جامعیت بھی نہیں ہے۔ (۱)

ابن رشد کے باپ بھی ایک معروف اور ذی علم شخص تھے۔ ابن رشد نے مولا امام مالک انہیں سے پڑھی۔ لیکن دوانے علمی دنیا میں بہت شہرت پائی۔ قاضی عیاض جیسے لوگ ان کے شاگرد تھے۔ انہوں نے کئی ضخیم کتابیں اپنی یادگار چھوڑیں۔ قرطبہ میں قاضی القضاۃ اور جامع قرطبہ کے امام مقرر ہوئے۔ (۲) اس کی تصانیف آج تاہم ہیں البتہ ان

کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ (۳) شائع ہو چکا ہے جو اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر میں سے ملتا تھا۔

ابن رشد کو ایک عمدہ علمی ماحول میسر آیا۔ موحا کو اس نے زبانی یاد کیا تھا اور بعد میں اس کی تصحیح بھی کی تھی۔ علوم اسلامی کے علاوہ اس نے طب، ریاضی، فلکیات، ادب، فلسفہ و منطق کی تحصیل بھی کی۔ جن کے لئے اس وقت قرطبہ معروف تھا۔ اس کے اساتذہ میں مشہور نہیں تھے اور نہ ہی ابن باجہ یا ابن طفیل سے اس کا تلمذ کا رشتہ تھا۔ البتہ مؤخر الذکر اس کا علمی سرپرست اور علمی ترقی کا ذریعہ ضرور تھا۔ (۴) ابن رشد کے فضل و کمال اور اس کے خاندان کی علمی شہرت نے اس کے گھرانے کو علمی اور مذہبی حیثیت سے نہایت معزز بنادیا تھا۔ اس لحاظ سے اس کے حامدوں اور دشمنوں کی بھی کمی نہ تھی۔ چنانچہ جب وہ شاہی عذاب میں گرفتار ہوا تو اس کے دشمنوں نے یہ بات خوب پھیلانی کہ ابن رشد کا گھرانہ اصلاً یہودی نسل سے تعلق رکھتا ہے۔ (۵) تعلیم سے فارغ ہو کر ابن رشد نے ایک مدت تک درس و تدریس کا مشغلہ رکھا۔ حدیث، فقہ، طب میں اس کے متعدد شاگردوں کے نام ملتے ہیں۔

اس کی ترقی کا زمانہ موحدین کی سلطنت کے آغاز کے ساتھ شروع ہوتا ہے جس کا بانی محمد ابن تومرت تھا اور پہلا حکمران عبدالمومن تھا۔ موحدین کی حکومت مراکش سے اندلس تک ۱۱۸۸ء میں قائم ہو چکی تھی۔ عبدالمومن خود بھی عالم تھا اور علماء کا قدردان بھی تھا، لیکن اس کا بیٹا اور جانشین ابو یعقوب یوسف بن عبدالمومن باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ یہ فلسفے میں بھی صاحب نظر اور فلاسفہ کا بے حد قدردان تھا۔ ابن طفیل ان میں سب سے ممتاز تھا اور وہی ابن رشد کو بھی سلطان یوسف سے متعارف کرانے کا ذریعہ بنا تھا۔ (۶) وہ ایشیلیہ میں قاضی بنایا گیا تھا۔ پھر اپنے وطن قرطبہ میں بھی قاضی مقرر ہوا۔ اس کے کمال کی شہرت جیسی علوم دینی اور علوم فلسفہ و ادب میں تھی ویسی ہی طب میں بھی تھی۔ "لوگ طب کے نسخوں کے لئے اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے"۔ غیر فقہی فتوؤں میں بھی یہی صورت تھی اور مناظروں میں بھی۔ (۷)

سلطان یوسف ابن عبدالمومن سے تقرب کا ذریعہ ابن طفیل بنا تھا جو اندلس کا نامور فلسفی اور سلطان کا وزیر بھی تھا۔ اسی نے ابن رشد کو مراکش میں طلب کر کے اس سے کہا کہ سلطان کی خواہش ہے کہ رسطو اور اس کے مترجمین کی عبارتوں میں اغراض پوری طرح واضح نہیں اور بہت پیچیدہ گیاں پائی جاتی ہیں، لہذا میں اس کام کو انجام دوں، لیکن اپنی پیرائے سالی اور سرکاری کاموں کے بوجھ کی وجہ سے میں اس کی ہمت نہیں رکھتا۔ البتہ تمہاری اعلیٰ ذہانت، صفائے طبع اور فلسفے کی طرف قوی میلان سے میں خوب واقف ہوں اور میں چاہتا ہوں کہ اس ذمہ داری کو تم قبول کر لو۔ (۸) چنانچہ ابن رشد نے اس ذمہ داری کو قبول کیا اور اس اعلیٰ درجے پر پورا کیا کہ اس وقت تک کوئی دوسرا پور نہ کر سکا تھا۔

لیکن اس کی علمی کاوشوں سے اصل فائدہ یورپ نے اٹھایا جو اس وقت علوم کی نشاۃ ثانیہ کی راہیں پر تھا۔ کیونکہ اس کی بیشتر کتب جو حکمت و فلسفے سے تعلق رکھتی تھیں۔ لاطینی زبان میں ترجموں کی صورت میں یورپ میں محفوظ بھی ہو گئیں اور ان کی خوب اشاعت بھی ہوئی۔ جبکہ اسلامی دنیا میں فلسفے اور تصوف یا عقل اور مذہب کی جو کشمکش شروع ہوئی تو اس میں ابن رشد کی یہ سب کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔ (۹) یہی کشمکش تھی جو آخر عمر میں ابن رشد کی تکلیت اور جلا وطنی کا سبب بنی۔ اگرچہ سچی طور پر اس کی تباہی کے بہت سے چھوٹے چھوٹے عوامل نظر آتے ہیں۔ یوسف بن عبدالمومن خود بھی فلسفے کا فاضل اور دلدلاہ تھا لیکن اس کا جانشین یعقوب المتصور فلسفے کا دیرینا قدردان نہیں تھا۔ تاہم

۵۸۰ھ، ۱۱۸۵ء میں تخت نشینی کے بعد ساٹھ سال تک اس کا معاملہ ابن رشد کے ساتھ مہربانی اور اکرام کا رہا۔ ابن رشد کے فضل و کمال اور تقرب شاہی نے اس کے بہت سے حامد اور دشمن پیدا کر دیئے تھے جنہوں نے سلطان کے دل میں اس کے خلاف رنج اور بدظنی پیدا کر دی۔ (۱۰) دوسری طرف ابن رشد کے لحاظ، قدامت کے عقائد اسلامی کے مخالف خیالات میں اس کی مشغولیت کے پر شور تذکرے ایک ایسی تحریک بن گئے جو حکمت و فلسفے اور منطق سے تعلق رکھنے والے ہر شخص کے لئے تباہی کا پیغام تھی۔ المصور فلسفے کا دشمن نہیں تھا مگر اس تحریک اور ہنگامے نے اسے وہ فرمان جاری کرنے پر مجبور کر دیا جس کے مطابق فلسفے اور منطق کی کتابیں رکھنا یا پڑھنا پڑھنا ایک جرم قرار دے دیا گیا۔ (۱۱) نتیجے میں ان گنت کتابیں — جس میں ابن رشد کی تمام کتابیں بھی شامل تھیں — سرعام جلائی گئیں۔ ابن رشد کو قرطبہ سے جلا وطن کر کے قریبی یہودی بستی کو سینا میں نظر بند کر دیا گیا۔

دو سال بعد اس کی رہائی ہو گئی لیکن پھر وہ چند دن یا چند ماہ سے زیادہ زندہ نہ رہ سکا اور مراکش میں ۵۹۵ھ - ۱۱۹۸ء میں اس کی وفات ہو گئی۔ اس وقت اس کی عمر ۷۵ سال تھی۔ (۱۲)

ابن رشد کی ساری زندگی تصنیف و تالیف یا مطالعے میں گزری۔ بیان کیا جاتا ہے کہ تمام عمر میں اس کی صرف دو راتیں ایسی گزریں جس میں سن شعور میں اس کو اپنا مطالعہ چھوڑنا پڑا، ایک وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی اور دوسری وہ جس میں اس کی شادی ہوئی۔ اس نے تقریباً دس ہزار صفحات اپنی علمی مصروفیت کی یادگار چھوڑے۔ (۱۳) اس کی تصانیف کی کل تعداد جو تحقیق کے بعد سامنے آئی ہے وہ ۶۸ ہے، ان میں فلسفے میں ۲۸، طب میں ۲۰، فقہ اور اصول فقہ میں ۸، علم کلام میں ۶، ہیئت میں ۴، اور نحو میں ۲ کتابوں کے نام ہیں۔ (۱۴) طب میں ابن رشد کی کلیات ابن سینا کے القانون سے کم نہیں۔ اگرچہ شہرت میں ضرور کم ہے۔ فقہ میں اس کی کتاب بدلیۃ المجتہد قاموس کا درجہ رکھتی ہے اور عام طور پر متداول ہے۔

فلسفے میں اس کی کتب درساں نین مرح کے ہیں۔ ایک قسم میں وہ کتب ہیں جو ارسطو کی کتابوں کی مبسوط شرحیں ہیں۔ دوسری قسم میں متوسط شرح ہیں اور تیسری قسم میں تلخیصات ہیں۔ یہ کتب لاطینی اور عبرانی ترجموں کی صورت میں یورپ کی لائبریریوں میں محفوظ ہیں لیکن اصل عربی نسخے آج نایاب ہیں صرف ایک متوسط شرح آج موجود ہے جو کاتلیوریاس (Categories) کی شرح ہے۔ لیکن درحقیقت یہ شرح نہیں بلکہ اصل کتاب کی عربی شکل ہے یعنی اس میں ابن رشد کی تشریحات شامل نہیں ہیں۔ ابن رشد کی ان شرح کی اہمیت تاریخی اعتبار سے ہے کہ ان کے ذریعے سے ارسطو کی بہت سی کتب اور افکار محفوظ ہو گئے نیز ان کی صحیح اور اعلیٰ درجے کی تشریحات مرتب ہو گئیں۔ لیکن ان میں خود ابن رشد کے خیالات نہیں ملتے ہیں البتہ تلخیصات میں کسی حد تک ملتے ہیں۔ (۱۵) جن کتابوں میں خود اس کے خیالات ملتے ہیں وہ کشف الادواء، فصل المقال اور تہذیب الہیۃ ہیں۔ تاہم یہ کہنا درست ہے کہ ابن رشد نے کسی نئے فلسفے کی بنیاد نہیں ڈالی۔ اس کا فلسفہ درحقیقت ارسطو کے فلسفے کا چھوڑ ہے۔ لفظی محمد جمعہ نے ریٹان کا قول نقل کیا ہے ارسطو نے کتاب کائنات پر نظر صائب ڈالا، اس کی تفہیم کی، اس کی گتھیوں کو سلجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا اور اس نے ارسطو کے فلسفے پر ایک نظر غائر ڈالا، اس کی تشریح کی اور اس کے مشکل مقامات کی توضیح کر کے آسان بنوایا۔ (۱۶)

ابن رشد کے فلسفے سے کہیں زیادہ اہمیت اس کی قوت تنقید کی ہے جس کی مثال نہ اس کے اپنے دور میں ملتی ہے

اور نہ کسی دوسرے دور میں نظر آتی ہے۔ نیز بطلموس کی فلکیات کی تنقید میں بھی یہی خصوصیت نمایاں ہے۔ مگر ہاں ہم ابن رشد کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے میں ”چند ایسے اساسی خیالات ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول سے ہی ہو سکتا ہے۔“ (۱۷)

ابن رشد پر ایک بہت بڑا الزام بلکہ تہمت اخلاص اور بے دینی کی ہے۔ اسی جرم میں بوڑھاپے میں اسے جلاوطنی کی سزا بھگتنی پڑی۔ لیکن درحقیقت وہ اس الزام سے بری تھا۔ وہ فرائض مذہبی کلابند تھا۔ معاصر روایتوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ باجماعت نماز ادا کرتا تھا۔ (۱۸) تمام عمر قضا کے عہدے پر فائز رہا۔ اس کے فتاویٰ آج محفوظ نہیں ہیں لیکن اس کے فتوؤں کی طرف عام رجوع تھا اور لوگ اس مقصد سے اس کے پاس بھاگ بھاگ کر آتے تھے۔ موطا امام مالک اسے زبانی یاد تھی اور بعد میں اس پر ابن رشد نے نظر ثانی بھی کی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ عقل اور منطقی مباحث میں وہ عقائد و ایمانیات کو بنیاد نہیں بناتا اور نہ ہی وہ ان دونوں — عقل اور مذہب — کو باہم معارض سمجھتا ہے بلکہ ایک ہی حقیقت تک پہنچنے کے دو الگ الگ راستے بتاتا ہے۔ اپنی کتاب فصل المقال میں وہ کہتا ہے: ”عقل کو چاہیے کہ عقیدہ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات نہ کرے۔ وہ ملحد جو مذہب پر طعن کرے گردن زدنی ہے کیونکہ وہ قوم کی حقیقی فضیلت کی بچ گئی کرتا ہے۔“ (۱۹) تذکرہ بالاکتاب فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال — جیسا کہ نام سے ظاہر ہے — عقل و مذہب کی تطبیق کے موضوع پر ہے۔ درحقیقت یہ تطبیق کوشش فلاسفہ اسلام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ حقیقت بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ آزادی فکر کے ساتھ جہاں انہوں نے عقلی و منطقی کے اصولوں کو ترقی دی اور ان کے نتائج کو پیش کیا ہیں، یہی اس کوشش میں اسلامی عقائد اور حقائق سے دست بردار نہیں ہوئے بلکہ شریعت اور فلسفے اور عقل و نقل میں توافق اور تطبیق دینے کی حتی المقدور سعی کی۔ اسی لئے وہ مسلم فلاسفہ کہلانے کے مستحق بھی بنے ہیں۔

ابن رشد کو اخیر عمر میں جن مصائب کا سامنا کرنا پڑا وہ بلاشبہ خود اندلس کے مسلمانوں کی فلسفے سے دشمنی کا نتیجہ تھا لیکن یہاں اس حقیقت کو محسوس کرنے کی بھی ضرورت ہے کہ اگر عقل و فلسفہ سے دشمنی اسلام کا مزاج یا شعار ہوتا تو ابن رشد سے پہلے (جبکہ وہ آخری بڑا مسم فلسفی ہے) بھی کندی، رازی، فارابی، ابن مسکویہ، بوعلی سینہ ابن باجہ، ابن طفیل اور متعدد دیگر فلاسفہ اسلامی بھی ایذا رسانی اور مصائب سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے۔ فرانس کا فاضل مستشرق رینان کہتا ہے: ”گواندلسی مسلم قائل فلسفے کے سخت دشمن تھے لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحین ہیں۔ یہ لوگ شہر کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں شدت پسند تھے اور صحیح علوم جیسے فلکیات اور طبیعیات سے اعراض کرتے تھے۔“ (۲۰) یہ مذہبی غلو جس کی بنیاد چرچ کی بالادستی پر تھی قرون وسطیٰ کی مسیحی دنیا کی عام خصوصیت تھی۔ ارسطو اور اس کے ”شارح“ ابن رشد کے جو لوگ قائل ہوئے ان میں سے بیشتر کو — تیرھویں صدی کے آغاز سے سو پھویں صدی عیسوی کے دوران — چرچ کے فیصلے کے مطابق زندہ جلا دیا گیا۔ (۲۱)

فلسفے اور دین کے درمیان بنیادی ہم آہنگی قائم کرنے کا مسئلہ مسلم فلسفیوں میں ہمیشہ اہم رہا۔ الکندی سے ابن رشد تک سب نے اس ہم آہنگی اور عقل و نقل میں کشمکش کے بجائے تطبیق کو اپنے نظام فکر میں خاص جگہ دی۔ اس کی اس

کوشش میں عموماً فلسفے کے مقابل میں مذہب کے دفاع کا جذبہ پہچانا جاسکتا ہے، جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں تک جو فلسفہ اور مسائل پہنچے تھے وہ یونانی اور دیگر خیالات کا مجموعہ تھے۔ اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ اس سے جب اس فلسفے کی تشریح اسلامی عقیدوں سے متصادم یا معارض ہوتی تو مسلم فلسفہ کے لئے مذہب کی ممانعت کرنا عین فطری اور ضروری تھا۔ کندی، فارابی، رازی اور ابن مسکویہ نے اس کوشش کو صرف بنیادی مسائل تک محدود رکھا لیکن ابن سینا نے اس کا دائرہ بہت وسیع کر دیا۔ نبوت، معجزے، وحی، فرشتے، رویا، حشر اجساد (۲۲) جیسے مسائل بھی اس فلسفے کا حصہ بن گئے جس کو غزالی کے عہد تک بھی خالص یونانی اور ارسطاطالیسی نظام سمجھا جاتا تھا۔ اس کوشش سے جہاں بعض معنی میں اک گونہ ہم آہنگی ابھری وہیں بہت سے نئے تناقضات بھی اٹھ کھڑے ہوئے۔ جن مسائل کا اضافہ ہوا تھا اور اس سے جو تناقضات ابھرے حالانکہ وہ متکلمین اور ابن سینا کی اختراع تھے، لیکن اس کو بھی یونانی فلسفے کے مسائل سمجھا گیا۔ امام غزالی نے تہذیب الفلاسفہ لکھی تو ان کے ذہن میں بھی یہی تھا۔ اس کتاب میں جیسا کہ ہم پچھلے صفحات میں دیکھ چکے ہیں۔ امام صاحب نے نہ صرف فلسفے کے متناقض مسائل کے بچنے کو جوڑ ڈالے بلکہ خود فلسفے ہی کے پرہیزگاروں اور فلسفے کے مقابلے میں صوفیانہ فکر اور وجدانی علم کی بنیادیں مضبوط کر دیں۔ اس پس منظر میں ابن رشد کی تطبیقی کوشش دوسرے مسلم فلاسفہ سے ممتاز نظر آتی ہے۔

اس نے ایک طرف غزالی کے مقابل فلسفے اور اس کے طریق استدلال کا زبردست دفاع کیا، دوسری طرف قرآن کریم کے مناجات استدلال کا ہار کی کے ساتھ تعین کیا۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے مناجات میں مقصد کی یکسانیت نظر آتی ہے۔ (۲۳) یہ بات اس لحاظ سے اہم ہے کہ قرآنی مناجات استدلال کے اس تجزیے سے نہ صرف فلسفے اور مذہب یا عقل و نقل کے تضاد مناجات دور ہوتا ہے بلکہ خود قرآن مجید کی بعض آیات کا ظاہری تناقض بھی ختم ہو جاتا ہے اور اس کا حکیمانہ منہج واضح ہوتا ہے۔ یورپ میں ابن رشد کا یہی حکمیاتی منہج اور وازم (ابن رشدیت) کے نام سے چار طرف پھیلا اور نشاۃ ثانیہ کا ایک بڑا سبب ثابت ہوا۔ (۲۴)

ابن رشد فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیقی قائم کرنے کو ایک فریضہ سمجھتا ہے۔ اس کی نظر میں یہ اس لئے اور بھی ضروری ہو گیا تھا کہ امام غزالی نے فلسفے کو بچ و بچ سے ہی اکھاڑ ڈالنے کا انتظام کر دیا تھا۔ ”فصل المقال“ کے آغاز میں ہی وہ سوال اٹھاتا ہے کہ شریعت نے فلسفے کو مستحب کہا ہے یا واجب کہا ہے یا ناجائز کہا ہے؟ ابن رشد کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے اس نظر نے واجب کیا ہے اور کم ترین یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ یہ بات اس لئے کہی جاسکتی ہے کہ فلسفے کا مقصد موجودات میں تفکر کرنا ہے تاکہ اس کے ذریعے سے خالق موجودات کا علم حاصل ہو سکے۔ قرآن کریم بھی اسی طرف لے جاتا چاہتا ہے۔ ہر تدبیر کی دعوت دیتا ہے۔ اس دعوت کا حاصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ انسان کی معلوم کے ذریعے سے نامعلوم تک رسائی ہو۔ فلتعتبروا بالاولی الاقبصار (غور کرو اے نگاہ رکھنے والو)۔ عربی زبان میں اعتبار کے معنی محض فکر یا نظریہ قیاس کرنے کے نہیں بلکہ بصیرت کے ساتھ غور کرنے کے ہیں۔ (۲۵)

معلوم سے نامعلوم تک پہنچنا استنباط ہے جس کا مظہر برہان ہے اور یہ تفکر کا بہترین مظہر ہے۔ جب یہ برہانی طریقہ اللہ کی معرفت کا ذریعہ قرار دیا گیا تو یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں اور تفکر کے دوسرے طریقوں مثلاً جدلی، سوفسطائی یا خطیہ، میں فرق کیا جائے۔ یہ تفکر کا منطقی طریقہ ہے اور یہی ایقان تک پہنچاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ کلام اللہ

انسان کو غور و تدبر کے استنباطی یا حکمیاتی (سائنٹفک) طریقے کی طرف متوجہ کرتا ہے تاکہ وہ کائنات اور موجودات میں بصیرت کے ساتھ غور و فکر کرے اور اسے اللہ کی ذات و صفات کا ادراک اور عرفان حاصل ہو۔ یہاں ابن رشد فقہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس سے اگلی منزل فلسفہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فقہ کے اصول اسی استنباطی یا حکمیاتی طریقہ فکر کے آئینہ دار ہیں جبکہ فقہ کے مآخذ قرآن کریم، حدیث، اجماع اور قیاس ہیں۔ (۲۶)

ابن رشد کے نزدیک علم دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو ادراک سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو تسلیم و رضا سے حاصل ہوتا ہے۔ تسلیم و رضا سے حاصل ہونے والا علم تین قسم کا ہو سکتا ہے۔ برہانی، جدلی یا خطیبانہ، علم رضا کے یہ تینوں طریقے کلام اللہ میں موجود ہیں اور یہ اس لئے ہیں کہ انسانوں میں تین طرح کے لوگ ہیں۔ فلاسفہ، علماء دین اور عوام۔ برہانی طریقہ فکر فلسفہ کا ہے۔ جدلی (ایمانیت پر مبنی منطقی استدلال) علماء دین کا ہے اور خطیبانہ (قصاحت و بلاغت پر مبنی) طریقہ فکر عوام کا ہے۔ (۲۷)

عقل و نقل یا معقول و منقول کی تطبیق کے سلسلے میں ابن رشد کہتا ہے کہ اگر کہیں دونوں میں تعارض پیش آئے تو منقول کی تاویل اس طرح کی جائے کہ وہ معقول کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے۔ مثلاً قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جو ظاہری اور باطنی دو معنی رکھتی ہیں۔ اشاعرہ کا طریقہ صحیح نہیں کیونکہ وہ منطقی نہیں بلکہ صرف نیم منطقی ہے۔ تاویل دراصل فلاسفہ کے لئے زیبا ہے جن کا طریقہ برہانی ہے۔ مگر یہ تاویل بھی عوام کے سامنے نہیں لانی چاہیے۔ اس لئے کہ اہل علم ہی اس کو بجا طور پر سمجھنے کے اہل ہیں عوام الناس نہیں۔ جیسا کہ خود کلام اللہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ بعض امور عوام الناس سے مخفی رہنے چاہئیں کیونکہ وہ صرف داسحون فی العلم (علم میں پختہ لوگ) ہی جان سکتے ہیں۔ (۲۸) اصول دین کی تشریح میں چونکہ اتفاق یا اجماع ممکن نہیں اس لئے غزالی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فلاسفہ کو بے دین یا ملحد کہیں۔ صرف اس بنیاد پر کہ فلاسفہ مخلوقیت عالم، حشر اجساد اور تفصیلی علم الہی کا انکار کرتے ہیں۔ حالانکہ دین اسلام صرف تین عقیدوں پر موقوف ہے۔ یعنی توحید، رسالت اور آخرت۔ جو شخص ان تینوں میں سے کسی ایک کا بھی منکر ہو، وہ بلاشبہ کافر یا ملحد کہلائے گا۔ فلاسفہ اسلام ان میں سے کسی کے منکر نہیں بلکہ ان کو ثابت اور مستحکم کرتے ہیں۔ لیکن اہل نظر اور اہل علم کے لئے علمت انسان کے سامنے باطنی معنی کو ظاہر نہیں کرنا چاہئے۔ اس سے دین کے زندقہ میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہے۔ اسلامی فرقوں کا ظہور و حقیقت ایسی ہی عاقبت نااندیشیوں کی وجہ سے زیادہ تر ہوا۔ (۲۹)

یہاں تک تو مذہب اور فلسفے کے بنیادی اصولوں اور مقاصد میں کوئی امتیاز نہیں۔ یعنی توحید، رسالت اور آخرت کے اساسی دینی عقائد میں فلسفی کو بھی علماء دین اور عوام الناس کا ہم زبان اور ہم عقیدہ ہونا چاہئے، لیکن فلسفے اور مذہب کے درمیان اصل خط امتیاز اس حقیقت سے ابھرتا ہے کہ رسالت کا منبع وحی الہی ہے جبکہ فلسفے کی اساس استنباطی فکر ہے، چنانچہ اسی لئے اہل فلسفہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ معقول اور منقول میں تطبیق ثابت کریں۔ اگر کوئی دین کے مذکورہ بالا بنیادی اصولوں یا عقائد میں سے کسی ایک کا بھی منکر ہے تو وہ یقیناً بے دین اور ملحد ہے لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو اسے اختیار ہے کہ تینوں طریقہ ہائے فکر میں سے کسی کو بھی اختیار کر لے۔ یعنی استنباطی یا جدلی یا خطیبانہ طریقہ فکر (۳۰) اساسی عقائد میں طریقہ فکر کی کوئی قید نہیں۔ خصوصاً جبکہ تینوں طریقے قرآن کریم میں بھی آئے ہیں۔

امام غزالی نے تہذیب الفلاسفہ میں ہیں مسائل میں فلسفہ کی تردید کی ہے اور ان میں سے تین مسائل کی بنا پر جن کا اوپر ذکر گزرا، ان کی تکفیر کی ہے۔ امام صاحب نے ان مسائل کے تعارضات کو وضع کیا۔ منطق اور فلسفے کی غلطیوں اور معالطوں کا تجزیہ کیا۔ مسائل اہیات میں عقل اور تنہا کی درمیانگی اور غمز کو ظاہر کیا اور اپنی غیر معمولی وسعت علمی، باریک نگاہی اور قوت استدلال سے اس زور و قوت سے منطق و فلسفے کی تردید کی کہ فلسفے کے دوبارہ زہد و سونے کے امکانات بھی ختم ہو گئے۔ (۳۱) مشکل یہ ہوئی کہ اس پورے عمل میں تردید صرف منطق و فلسفے ہی کی نہیں ہوئی اور معادہ صرف اہیات تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ عقلیت، حکمت اور علیت کی بھی علی الاطلاق تردید ہو گئی۔ اگر عور سے دیکھا جائے تو ان میں اہم ترین علیت کا مسئلہ ہے۔ حکمیاتی (سائنسی) فکر صرف علیت کے اصولوں پر ہی تعمیر ہو سکتا ہے۔ عدت و معلول کا تسلسل ہی حقائق اشیاء تک پہنچ سکتا ہے اور معاشرے کی علمی ترقی استنباطی نظام فکر کے بغیر ممکن نہیں۔

اسباب کے انکار سے امام غزالی کا اصل مقصد یہ تھا کہ خرق عادت یعنی معجزات سے انکار کی گنجائش نہ رہے۔ لیکن ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ کو معجزات کے سوا سے کوئی بحث نہیں ہونی چاہیے اور جو ان میں شک رکھے وہ سر کا مستحق ہے۔ اس لئے کہ معجزہ تو سلسلہ عقل کے توقف سے عبارت ہے جو فلسفہ سے برتر اور افضل ہے۔ اشیاء اور ان کے خواص کے استقلال سے ہی ہم ان کے جوہر یا حقیقت تک پہنچتے ہیں۔ ان کی صفات اور تعریف معین کرتے ہیں۔ عقل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اشیاء اپنے اسباب کے ساتھ خیال میں آئیں۔ قوائے اور اک میں یہی قوت سب سے ممتاز ہے۔ درحقیقت جو سلسلہ اسباب اور ان کی تاثیرات باعث و معلول کا انکار کرتا ہے، وہ عقل ہی کا انکار کرتا ہے۔ منطق سے مراد اسباب اور ان کی تاثیرات کا وجود ہے اور کسی تاثیر کا مکمل علم اس کے اسباب کے مکمل علم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اسباب و عقل کا انکار درحقیقت علم کا انکار ہے۔ (۳۳)

ابن رشد نے تمام مسائل کے نکتہ دار جوابات دیئے ہیں جن کی اہمیت آج صرف تاریخی اعتبار سے ہے لیکن علیت کی بحث ان میں بلاشبہ اہم ترین ہے کیونکہ اس کا تعلق انسان کی عقلی زندگی سے ہے۔ ہاں خصوصاً انسانی تہذیب کے تین سب سے زیادہ ہم گیر پہلوؤں سے یعنی مذہب، فلسفہ اور سائنس سے جن کی صداقت کا آفاقی معیار عقلی اصول یا عدت پر مبنی ہے۔ یہی عقلی رجحان ابن رشدیت یا اوروڈزم کے نام سے یورپ میں علمی بیداری کا اصلی ذریعہ بنا۔ بارہویں صدی سے سولہویں صدی تک ابن رشد کی کتب چرچ کی شدید پابندیوں کے باوجود شائع ہوتی رہیں۔ اس کے بعد ان پابندیوں سے آزاد ہو گئیں اور انیسویں صدی تک انہیں پڑھا جاتا رہا۔ (۳۴) مگر اس سب کے باوجود علماء یورپ نے ابن رشد کو فلسفی کے بجائے ارسطو کے ”شارح“ کا خطاب دیا، جبکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ ”ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی۔ وہ صرف ناقل شارح اور مقدمہ نہیں بلکہ ایک جدت پسند اور مخترع فلسفی بھی ہے۔“ (۳۵) اس کا یہ فلسفہ اسلامی فلسفہ کی صورت میں جیسا کہ دیگر مسلم فلاسفہ کا ہے لیکن ابن رشد اپنے اس اسلامی فلسفے میں بلاشبہ ایک امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی فلسفہ ”فلسفہ ابن رشد“ کے نام سے موسوم ہونے لگا۔

ابن رشد کے اس اسلامی فلسفے کے اہم ترین اجزاء مذہب اور فلسفے کے طریق فکر کی تطبیق اور سببیت یا علیت کی تشریح ہے جس کے نتیجے میں پہلی بار یہ حقیقت روشن ہوئی کہ قرآن کریم اور شریعت کا منہج اصلاً حکمیاتی (سائنسی) فلسفہ

ہے۔ لیکن یہی وہ مرحلہ بھی ہے جہاں سے اسلامی تاریخ میں امام غزالی، ابن عربی، شہاب الدین مقبول نیز ہانیان سلسلہ طریقت کے زیر اثر اسلامی دنیا میں صوفیانہ فکر اور صوفی فلسفے کو فروغ حاصل ہوا اور حکمیاتی طریق فکر، سائنس اور فلسفے کے سوتے مشرق میں خشک ہوتے چلے گئے مگر ان کا آب و مال اب مغربی دنیا میں اور وائزم کے نئے چشموں کی صورت میں پھوٹ نکلا تھا اور یورپ کے اوہام زدہ دماغ عقلیت کا ہتھمہ لینے کے لئے آمادہ ہو رہے۔

”الکشف عن منہج الادلۃ“ میں ابن رشد نے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ کے وجود پر ایمان و یقین کا رستہ کونسا ہے اور خود قرآن مجید کے منہج اس میں کیا ہیں۔ سب سے پہلے اسلامی فرقوں کے طریقوں کے طریق فکر کا تجزیہ کیا ہے۔ پانچ فرقوں کا ذکر ہے لیکن باطنیہ کو صرف ان پانچ میں گنا ہے کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ بقیہ چار حشویہ، معتزلہ، اشاعرہ اور صوفیہ ہیں۔ ابن رشد کے مطابق حشویہ سرے سے عقل کے مخالف ہیں اور وجود الہی کی معرفت کی بنیاد صرف سمع اور صحبت پر رکھتے ہیں۔ ان کے دلائل صریحاً قرآن کے معارض ہیں۔ معتزلہ کا ذکر نہایت مجمل ہے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اندلس میں اعتزال و فلسفے کی مخالفت کی وجہ سے معتزلہ کی کتابیں آسانی سے دستیاب نہیں تھیں خصوصاً جبکہ اشاعرہ کا مسلک سرکاری مسلک کا درجہ بھی رکھتا تھا۔ (۳۶) ابن رشد کہتا ہے کہ اشاعرہ اگرچہ وجود الہی پر عقل سے استدلال کرتے ہیں لیکن ان کا طریق فکر قرآنی طریق سے مطابقت نہیں رکھتا اس لئے کہ وہ اپنے منطقی استدلال کی بنیاد مفروضات پر قائم کرتے ہیں مثلاً یہ کہ عالم حادث ہے۔ اجسام ناقابل تقسیم اجزاء سے مرکب ہیں۔ واسطہ عالم حادث ہے نہ ابدی ہے وغیرہ۔ ان کے دلائل اکثر ناقابل فہم اور غیر منطقی ہیں۔ دوسری طرف صوفیہ کا طریقہ ہے جو کہتے ہیں کہ ان پر علم الہی اوپر سے لہام ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب تزکیہ باطن سے قلب و روح میں پاکیزگی اور نفسانی خواہشات سے بے نیازی کا ملکہ پیدا ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ سب کے لئے ممکن نہیں نیز یہ طریقہ فکر و نظر میں مانع بھی ہے جس کی تلقین قرآن کریم بار بار کرتا ہے۔ (۳۷)

اللہ کے وجود پر ایمان اور اس کی معرفت کا پھر کون سا راستہ ہو سکتا ہے جو سب کے لئے ممکن ہو؟ یقیناً وہی منہج یا طریقہ سب سے بہتر ہو سکتا ہے جو اللہ کی طرف سے مقرر کیا گیا ہو اور کلام اللہ میں موجود ہو کیونکہ کلام اللہ کے مخاطب تمام انسان ہیں خواہ کسی طبقے یا وضع سے تعلق رکھتے ہوں۔ جس طرح خدا رسی اور اللہ کی معرفت کا حقدار ہر انسان ہے خواہ کسی ملک یا قوم سے تعلق رکھتا ہو۔

قرآن کریم میں وجود الہی پر غور و فکر کے لئے دو طرح کی دلیلیں ہیں۔ ابن رشد نے ایک کا نام دلیل عملیہ رکھا ہے دوسری کا دلیل اختراع، اول الذکر سے مراد یہ ہے کہ اس دنیا کی ہر شے انسان کے فائدے اور ضرورت کے مطابق ہے۔ ثانی الذکر سے مراد یہ ہے کہ یہ مطابقت اتفاقاً نہیں ہو گئی بلکہ ایک ذی ارادہ ہستی نے ان تمام موجودات کو ایک خاص مقصد سے پیدا کیا ہے۔ اس لئے جو اللہ کے وجود کا کامل علم حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ایک طرف اشیاء کے فوائد میں غور و فکر کرے اور دوسری طرف اس کائنات کی اشیاء کے حقائق (جو اہر) کو غور و فکر اور تدبیر سے سمجھے اس کے بغیر اختراع و خلق کا حقیقی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہی دو قسم کے دلائل۔ فوائد کائنات اور حقائق کائنات۔ درحقیقت شرعی دلائل یا قرآنی دلائل ہیں جن کے ذریعے سے انسان اللہ کے وجود اور خلقی کا کامل علم اور کامل یقین حاصل کر سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کی دلیلیں کہیں الگ الگ آئی ہیں اور کسی آیت میں ساتھ ساتھ مذکور ہیں۔ (۳۸)

دونوں طرح کے یہ دلائل قرآن کریم میں علمۃ الناس اور علماء خواص سب کے لئے مساوی طور پر اور بلا امتیاز ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عوام ان کا ادراک اسی طور پر کرتے ہیں اور علماء خواص اسی کے ساتھ۔ برہان کے ذریعے بھی اس کا علم حاصل کرتے ہیں۔ (۳۹)

توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے جس کو قرآن نے نہایت صراحت و قوت کے ساتھ اس طرح بار بار بیان کیا ہے کہ اس حقیقت میں کسی شبہ کا شائبہ بھی باقی نہ رہے۔ اس عقیدے کی اہمیت قرآنی اصولوں میں اس سے بھی ظاہر ہے کہ اس حقیقت کو ہر وقت پیش نظر رکھنے کے لئے دین کا کلمہ لا الہ الا اللہ (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے) مقرر کیا جس میں سب سے پہلے شرکاء عقائد کی مطلق نفی کی ہے پھر معبود حقیقی اللہ کا استثناء کے ساتھ اثبات کیا ہے۔ یعنی سبلی اور انبیائی دونوں پہلوؤں سے اللہ کی وحدانیت کو قائم کیا ہے۔

ابن رشد نے اللہ (تعالیٰ و تبارک اسمہ) کی سات صفات کو خالق اور مخلوق کے رشتے سے اساسی قرار دیا ہے جو یہ ہیں علم، حیا، قوت، ابد، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو اللہ کی صفات کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات باری کے سلسلے میں تین طرح کے موقف لوگوں نے اختیار کئے۔ اولاً صفات الہی کا انکار، ثانیاً صفات کے کمال مطلق کا اثبات، مطلقاً صفات الہی کو انسانی فہم و ادراک سے بالاتر اور ماوراء قمر و دینا۔ اول اور آخر کے موقف معتزلہ اور اشاعرہ کے ہیں اور محض بے بنیاد ہیں۔ ابن رشد نے مناہج اور تہذیب میں اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ کی صفات کا انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات بلکہ قرآن کریم کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ (۴۰) عوام کے لئے یہی درست ہے، خواص علماء جو اس کی باطنی تعبیر رکھتے ہوں وہ اس کو عوام کے سامنے ظاہر نہ کریں کیونکہ وہ غیر حسی تعبیرات کو سمجھنے کے نااہل ہیں اور نہ مسئول اور آدمی اور عورتی تفہیم سے گراہی میں پڑ جائیں گے۔ (۴۱)

انسان کے تعلق سے اللہ کے افعال کو پانچ قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تخلیق، ارسال انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ عالم مخلوقات کو جب ہم دیکھتے ہیں تو وہ ایک مکمل اور منظم نظام کی صورت میں نظر آتا ہے، جس میں کہیں کوئی رخسہ نہیں اور جس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کار فرما ہیں۔ یہ سب صانع اور خالق کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام تخلیق میں علیت یا سببیت ایک پیشگی مفروضہ ہے کیونکہ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب یا علت کے وجود میں نہیں آتی اور علتوں کا یہ سلسلہ سخر کار علت اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ خلق یا تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے نہ کہ اتفاقی۔ اس لئے کہ خلق صرف یہ نہیں کہ کسی شے کو پیدا کر دیا بلکہ اللہ جب کسی شے کو پیدا کرتا ہے تو ہم یہ بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ قوانین فطرت کے تحت وہ شے تدریجی طور پر ترقی کرتی ہے اور تربیت یا ارتقا کے مراحل سے گزرتی ہوئی اپنے نوعی کمال تک پہنچتی ہے۔ اسی لئے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صنعت یا صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اس عالم میں اسباب اور تاثیرات کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ (۴۲)

کلام اللہ میں رسالت کا نظریہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ جو اللہ کے رسول ہیں وہ وحی الہی کے مطابق شریعت کے قوانین معین کرتے ہیں نہ کہ انسانی علم کے ذریعہ سے۔ رسول کا کام یہ ہے کہ وہ ایسے قوانین معین یا وضع کرے کہ اگر ان پر عمل کیا جائے تو ابدی سعادت حاصل ہو۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو ایسے قوانین وحی الہی سے معین

کرنے کا اہل ہو وہ اللہ کا رسول ہے۔ یہ بالکل ایسی بات ہے کہ طبیب کا کام اصول طب کے مطابق بدن کا علاج کرنا ہے اور جو ایسے علاج کا اہل ہو، وہ طبیب ہے۔ علماء دین کہتے ہیں کہ رسالت کی حقانیت کا مدار دراصل انبیاء اور رسولوں کے معجزوں پر یعنی خرق عادت پر ہے۔ لیکن دراصل معجزوں پر رسالت کے دار و مدار کا اصول انبیاء سابقین کی نبوت و رسالت کی حد تک تھا مگر قرآن مجید جو اللہ کا آخری اور ہر طرح سے مکمل قانون حکمت و سعادت ہے، امت محمدی کے لئے اس اصول کو تسلیم نہیں کرتا۔ (۴۳) جب کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمائش کی کہ رسالت کی تصدیق و تسلیم کے لئے زمین سے پانی کا چشمہ نکال کر دکھائے یا کوئی ہر بھرا نہروں والا باغ یا سونے کا محل وغیرہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے مطابق جواب دیا کہ سبحان اللہ میں بجز اس کے کہ ایک انسان ہوں اور اللہ کارسوس ہوں اور کیا ہوں۔ (سورہ ۷۱ آیات ۹۳-۹۰)

درحقیقت اسام کا معجزہ قرآن کریم ہے جو انسان کی ابدی سعادت اور صلاح و فلاح کے دوائی اصولوں اور قوانین پر مشتمل ہے۔ چنانچہ دنیا میں قوانین قدرت (ستہ اللہ) کے خلاف کچھ نہیں ہے اور سب کچھ قوانین طبیعی کے مطابق ہے جو سلسلہ اسباب اور ان کی تاثیرات کا الہی نظام ہے اور کامل طور پر باہم مربوط ہے۔ (۴۴)

تقدیر کا تصور مسائل وید میں انسانی فہم کے لئے مشکل ترین بلکہ نازک ترین مسئلہ ہے جو اکثر دو انتہاؤں کے درمیان متحرک رہتا ہے۔ ایک طرف جبر مطلق ہے جس کے نتیجے میں انسانی اختیار میں کچھ نہیں اور وہ ہر طرح ایک بے بس مخلوق ہے۔ اس صورت میں انسان کی اللہ کے سامنے ذمہ داری اور مسئولیت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف اختیار مطلق ہے جیسا کہ معتزلہ کا اصول ہے کہ انسان اپنی نیت، ارادے، حتیٰ کہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہے۔ مگر اس صورت میں پھر اللہ کا کام کیا رہ جاتا ہے۔ اشاعرہ نے اس میں کسب کی آڑ لگائی کہ انسان کے افعال کا خالق اصلی تو اللہ ہی ہے لیکن ان افعال کے کسب کا ذریعہ خود انسان ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ انسان نہ مختار کل ہے نہ مجبور مطلق، بلکہ اسباب و اثرات کے تحت معین ہے۔ یعنی انسانی افعال، اندرونی اور خارجی عوامل سے معین ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر انسانی اندرون ارادہ خارجی محرکات سے اپنا تعین حاصل کرتا ہے جبکہ یہ خارجی محرکات اس کائنات میں جاری و ساری مشیت الہی کے منظم مضابطوں کے پابند ہیں اور یہی درحقیقت تقدیر کا تعین ہے۔ اللہ کو ان تمام علل و معلولات کا کامل علم ہے اور یہ اللہ کا علم ہی ان اسباب و تاثیرات یا علل و معلولات کے وجود کا ذریعہ ہے۔ (۴۵)

انسان میں خیر و شر دونوں کی صلاحیت ہے لیکن خیر کا پہلو غالب ہے اور انسانوں کی اکثریت خیر اور بھلائی کی نمائندہ ہے، اس لئے کہ اللہ نے انسان کو اصلاً خیر ہی پر پیدا کیا ہے اور جو کچھ شر اور برائی کا پہلو نظر آتا ہے وہ بھی درحقیقت خیر کی صلاحیت کو چمکانے اور نمایاں کرنے کے لئے ہے۔ انسان کے اندر خیر کی مثال آگ کی سی ہے کہ جس میں بہت سے فائدے ہیں لیکن اگر انسان اس کے سلسلے میں غیر محتاط ہے اور اس کے نقصانات سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تو وہ نہایت ضرر رساں بھی ہے۔ اللہ کے ہاں خیر و شر کے معاملے میں پورا انصاف ہے اس لئے کہ وہ کامل طور پر منصف و عادل ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے اور جیسا کہ اس کے اس نظام کائنات سے نمایاں ہے۔ ابن رشد کا یہ تصور رجائیت پر مبنی اور عالم میں انسانی خیر و فلاح میں معاون ہے۔ (۴۶)

تمام مذاہب حشر کے قائل ہیں۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ حشر اجسام و اجساد کا ہو گا یا ارواح کا،

جسمانی ہو گا یا روحانی؟ حشر روحانی سے مراد ہے روح کی بقا اور اعمال کے کاغذ سے اس کی جزا و سزا۔ لیکن عامۃ انسان روح کی ابدیت کو سمجھنے سے قاصر ہیں اس لئے حسی طور پر ان کے لئے حشر اجساد کا تصویری موزاں ہے۔ (۷۷)

١٠- ابن عربی: (٦٣٨ - ٧٤٠ هـ، ١٢٣٠ - ١٣١٥ م)

شیخ محی الدین ابن العربی، جو مشرقی اسلامی دنیا میں ابن عربی یا شیخ اکبر کے نام سے معروف ہے۔ تاریخ اسلامی کی ایک عجیب و غریب شخصیت ہے جس کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ اس کی مخالفت زیادہ سوئی ہے یا حمایت۔ یہی صورت ان کے فکر و فلسفے اور کتب و رسائل کی ہے کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ اس میں ابہام زیادہ ہے یا وضوح۔ وہ فلسفے سے عبارت ہیں یا تصوف سے، ان کو شیخ اکبر سے لے کر کافر و زندیق تک کے القاب ملے۔ (۱) مگر بایں ہمسہ ابن عربی کے اثرات تاریخ اسلامی میں غزالی کے بعد وسیع ترین کہے جاسکتے ہیں۔ امام غزالی نے فلسفے کی تردید کر کے تصوف کی بنیادیں مستحکم کیں۔ ابن عربی نے اس پر فلسفہ تصوف کی وسیع عمارت کھڑی کر دی جس کو ابن تیمیہ کی شدید تنقید بھی اپنی جگہ سے نہ ہل سکی۔ پانچ صدیوں تک وحدۃ الوجود کا صوفی فلسفہ، حمایت و مخالفت دونوں راستوں سے گزر کے اسلامی دنیا میں پھیلنا اور شائع ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ وحدۃ الشہود کے صوفی فلسفے کی صورت میں ایک مقابل فلسفہ سامنے آ گیا۔ اس سے تصوف کی بنیادیں تو مزید مستحکم ہو گئیں تاہم وحدۃ الوجودی فلسفے کی اشاعت و اثرات میں واضح کمی آ گئی۔ (۲)

ابن عربی کے سوانحی احوال خود ان کی اپنی کتب میں ملتے ہیں اور دوسروں نے بھی جمع کئے ہیں لیکن ان کی تفصیلات میں اکثر تناقض بیانات ملتے ہیں۔ اور اسی طرح کی مشکلات پیش آتی ہیں جیسی ان کے خیالات کی پیچیدگی و تعارضات میں پیش آتی ہیں۔ وہ جنوبی اسپین کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ سلاطین عرب اور مشہور قبیلہ طئے سے تعلق تھا۔ اس لئے بعض لوگوں — خصوصاً مغربی علماء — کا یہ خیال صحیح نہیں کہ تصوف صرف فارسی یا عجمی ذہن کا ورثہ ہے۔ (۳)

ان کا خاندان اپنی نیکی اور تقویٰ کے لئے معروف تھا۔ تصوف میں ان کے باپ اور چچا ایک حد تک شہرت بھی رکھتے تھے۔ ابن عربی کی تعلیم ابتدا ہی سے شہر اشبیلیہ میں اپنے بڑوں کے ذریعے ہوئی۔ اعلیٰ تعلیم میں ابو بکر بن خلف ابن زرقون، ابی محمد عبدالحق الاشبیلی جیسے نامور اساتذہ سے تلمذ کا موقع ملا، اور تصوف میں یوسف بن خلف انہی سے استفادہ کیا جو شیخ ابودین اور شیخ صالح الحدادی کے شاگرد خاص تھے۔ اشبیلیہ میں ابن عربی نے تیس سال گزارے۔ اس دور میں اسلامی اندلس کے حول و عرض میں سفر کئے اور علماء اور صلحاء سے ملاقاتیں کیں اور روابط رکھے۔ لڑکیوں میں قرطبہ بھی گئے اور ابن رشد سے بھی ملاقات ہوئی جو اس وقت قرطبہ کے قاضی تھے۔ (۴) ۱۱۹۴ء میں مراکش پہنچے، یہاں یعقوب ابن یوسف بن عبدالمومن حکمران مغرب و اندلس کا دربار تھا۔ پھر فاس میں کچھ وقت گزارا، لیکن اہل اندلس اور مغرب مالکی مسلک میں تشدد اور غلو رکھتے تھے۔ (۵) چنانچہ وہاں کے علماء اور حکمران ابن عربی جیسے علماء کو شک کی نظر سے دیکھتے تھے جو ایک مالکی اور اشعری نظام کے پابند نہیں تھے۔ دوسرے وسیع اثرات رکھتے تھے۔ (۶) چنانچہ ابن عربی نے مشرقی اسلامی ممالک کا رخ کیا۔ جہاں سیاسی اور علمی لحاظ سے ماحول نسبتاً بہتر اور پرسکون تھا۔ اگرچہ ہر جگہ ایسا نہیں تھا، مثلاً مصر میں ابن عربی کو ایذا رسانی کے خوف ہی نے اسے وہاں سے بھاگنے پر مجبور کیا۔ (۷) حج و زیارت سے غٹ کر انہوں نے بلاد اسلامیہ میں طویل طویل اسفار کئے جس کے دوران اپنے عہد کے علماء و صوفیہ سے

ملاقاتیں کیں۔ ہر دہائی اور مکہ مکرمہ میں حدیث کی مزید تحصیل کی اور مختلف شہروں، بغداد حلب وغیرہ میں وقتی قیام کے بعد آخر دمشق میں، مکرر مقیم ہو گئے۔ ابن عربی نے بقیہ زندگی یہیں گزاری۔ ۱۲۴۰ء میں ان کی وفات ہو گئی اور کوہ قاسیون کے ایک نجی قبرستان میں مدفون ہوئے۔ (۸)

ابن عربی زبردست مصنفین میں سے تھے۔ ان کی ایک سو چالیس چھوٹی بڑی تصنیفات آج موجود ہیں جن میں اربعہ حصے مختصر ہیں تو بعض دیگر فتوحات مکہ کی طرح ضخیم بھی ہیں۔ ان کی تصنیفات کی صحیح تعداد کا اندازہ ہی لگایا جاسکتا ہے۔ مگر شمرانی کے مطابق ان کی تعداد چار سو ہے۔ مولانا جامی نے اس تعداد میں مزید سو کا اضافہ کیا ہے، یہ بظاہر مبالغہ آمیز بیانات ہیں۔ محمد رجب حلیمی نے رسائل و کتب کی مجموعی تعداد ۲۸۴ بتائی ہے۔ خود شیخ ابن عربی نے ایک یادداشت میں وفات سے چھ سال قبل اپنی تصانیف کی کل تعداد مع عنوانات کے ۲۵۱ لکھی ہے۔ (۹)

اگرچہ ابن عربی کی تمام تر شہرت صوفیت اور صوفیانہ تصنیفات پر مبنی ہے لیکن انہوں نے تقریباً ہر اسلامی موضوع پر لکھا ہے۔ تفسیر، حدیث، سیرت، فلسفہ، ادب، شعر حتیٰ کہ علوم طبیعیہ پر بھی۔ مگر ساتھ ہی ہر قسم کی تحریروں اور موضوعات میں ان کا نقطہ نگاہ صوفیانہ ہی رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان کی تحریرات میں اکثر غموض و ابہام آ جاتا ہے اور اس سے فہم کی مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ (۱۰) ان کی ابتدائی تصنیفات میں جو اکثر مجرد موضوعات اور مختصر رسائل کی صورت میں ہیں، ان کے کسی مخصوص فلسفے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن ان کی بڑی تصنیفات جو بیشتر اندلس چھوڑنے کے بعد اور خاص طور پر مکہ مکرمہ اور دمشق میں لکھی گئیں، واضح طور پر ایک مخصوص فلسفے کی آئینہ دار ہیں۔ ان میں اہم ترین فتوحات مکہ اور فصوص الحکم ہیں۔ مگر ابن عربی کا یہ نظام فلسفہ ان کتب یا دیگر کتابوں میں کسی منظم اور مدون شکل میں نہیں ملتا۔ بلکہ منتشر اور پراگندہ صورت میں ہے۔ اس کا احساس خود شیخ کو بھی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے دانستہ یہ صورت پسند کی ہے اور یہ پراگندہ بیانی سوچ سمجھ کر اپنی تصانیف میں برتی ہے تاکہ ایک ”ذہن اور طباع قاری خود اس نظام فلسفہ کے منتشر اصولوں کو شناخت کرے اور دوسرے اصولوں سے ان کا فرق و امتیاز محسوس کرے، اس لئے کہ وحدۃ الوجود ہی آخری سچائی ہے۔ (۱۱) اور اس کے آگے اور کوئی صداقت نہیں۔“

وحدۃ الوجود کا یہ فلسفہ خالص صوفی فلسفہ ہے مگر اس کے باوجود اس فلسفے کے اجزا یا اصطلاحات خالص صوفیانہ نہیں ہیں۔ ابن عربی کے سامنے نہ صرف صوفیہ اور متکلمین کے تمام علوم تھے بلکہ تمام اسلامی علوم اور اس کے ساتھ ساتھ فلاسفہ یونان اور فلاسفہ اسلام کے علوم بھی تھے۔ ان سب پر مستزاد ان کا علمی استحصال تھا غرض انہوں نے اپنے وحدۃ الوجودی فلسفے کی تعبیر یا تعبیر میں وسیع طور پر ان تمام علوم اور ان کی مصطلحات سے فائدہ اٹھایا لیکن ان مستعار اصطلاحات کے معانی کا تعین اس طرح کیا کہ وہ اپنے قدیم معنی سے علیحدہ خود ان کے صوفیانہ فکر کی آئینہ دار بن گئیں۔ ان اصطلاحی الفاظ کو شیخ ابن عربی نے افلاطون، ارسطو، رواقیوں نیز نوافل طونیوں سے بے تکلفانہ اسی طرح اخذ کیا جس طرح انہوں نے صوفیہ، متکلمین اور قرآن مجید سے اپنے مقصد کے لئے اصطلاحات اخذ کیں اور ان کو خالص صوفیانہ فکر میں رنگ دیا۔ (۱۲)

یہ صحیح ہے کہ ابن عربی نے قرآن و حدیث کی باطنی تعبیرات کیں اور ان کو اپنے وحدۃ الوجودی فلسفے یا صوفیانہ فکر کے ساتھ تطبیق دی۔ لیکن اس فکر یا کوشش میں یہ جذبہ کہیں نظر نہیں آتا کہ وہ اساسی عقائد میں کوئی تبدیلی لانا

چاہتے تھے یا اسوی اعمال کو بدل چاہتے تھے۔ اس سب کے برخلاف ان کی وسیع معنی میں توحید اور معبودانہ طور پر فکر، توحید اسلامی کے نظریے کو اور زیادہ مستحکم اور وسیع تر معنی میں دیکھا اور دکھایا چاہتے تھے۔ انہیں اس کائنات کے ہر درجے اور ہر پہلو میں توحید کی شہادتوں کا دور کھولا۔ مگر فطرت یا اس کائنات کو ایک قائم بالذات اور مستقل وجود تسلیم کرنے میں بھی ان کے توحیدی ذہن کو اشکال تھے اور وجود الہی کے مقابل مخلوقات کا وجود بھی ان کے ذہنی اوجہ انیت صوفی و ابن کو گوارا نہ ہوا۔ اس لئے توحید الہیہ سے آگے بڑھ کر انہوں نے توحید وجود کو اپنی منہج بنھ لیا۔

مگر اس کے باوجود تاریخ اسلامی میں ابن عربی سے بڑھ کر کوئی متاخر شخصیت نہیں ہے جس کے عقائد کی خوبی یا خرابی اور اسلامیت، غیر اسلامیت پر اتنی طویل اور شدید بحثیں ہوئی ہوں۔ سب سے پہلے جمال الدین ابن الخیاط نے یمن سے اس باب کو وسعت دی اور ایک تحریر کے ذریعے عالم اسلام کے علماء کو متوجہ کیا کہ وہ اس بارے میں اپنی رائے ظاہر کریں۔ الخیاط نے ابن عربی کے خیالات کو طحطاہ اور علماء جمہور کے خلاف قرار دیا۔ جواب میں مخالفت و حمایت کا جو رد عمل سامنے آیا وہ بہت غیر معمولی تھا۔ (۱۳) حمایت میں جو آوازیں اٹھیں یا غریزے سامنے آئیں ان میں فیروز آبادی، سراج الدین الحزوی، السراج البلقینی، جلال الدین سیوطی، قطب الدین الحموی، فخر الدین رازی جیسے بہت سے علماء و مشاہیر کے نام ملتے ہیں۔ یہ تمام لوگ ابن عربی کو بلند ترین مقام دیتے ہیں جو شیخ جلیل بغدادی سے بلند تر ہے۔ (۱۴)

ابن عربی کی مخالفت ۱۴ویں اور ۱۵ویں صدی عیسوی میں شدید ہو گئی۔ مخالفین میں اہم ترین علامہ ابن تیمیہ تھے جو درحقیقت تصوف ہی کے سخت مخالف تھے۔ انہوں نے ابن عربی کو نظریہ حول کے قائلین کی صف میں جگہ دی اور شیعوں اور عیسائیوں سے بدتر قرار دیا۔ مگر اس کے باوجود ان کی نگاہ میں وہ ابن سبعین، حلاج، تلمسانی اور ابن فرید سے بہر حال بہتر تھے کیونکہ ان کا وحدۃ الوجود کا نظریہ اگر عین اسلامی نہیں تھا تو اسلامی توحید سے قریب تر ضرور تھا۔ (۱۵) لیکن ابن عربی کے بدترین دشمنوں میں سب سے نمایاں نام برہان الدین ابراہیم البقائی کا ہے جنہوں نے ابن عربی کے اصول و فلسفے کی شدید مخالفت، تردید اور مذمت میں دو مکمل کتابیں لکھیں حتیٰ کہ اس میں ابن عربی کے کردار پر بھی سخت حملے کئے۔ ان کو زندہ اور رہاں کے بھیس میں مکار اور منافق قرار دیا جن کا اصل مقصد اہل اسلام کے عقائد میں فساد پیدا کرنا ہے۔ (۱۶) دوسری طرف بلقینی جیسے علماء ہیں جو ابن عربی کے خلاف ایک لفظ نہیں سنتا چاہتے اور اس کے فکر و فلسفے کو باطنی سمندر سے چنے ہوئے حقائق اور صداقتوں کا خزانہ قرار دیتے ہیں۔ (۱۷) نیز فصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور تزیلات جیسی تصنیفات کے بارے میں بلقینی کا خیال ہے کہ ان کے دقائق مصنف کے ہم مرتبہ علماء ہی کے لئے قابل فہم ہیں اور ان کی تصنیفات کو عموماً ٹھیک طور پر سمجھا نہیں گیا ہے۔ ابن عربی کی عظمت و صداقت کی ایک واضح ترین دلیل یہ ہے کہ انہوں نے خود بھی قبح علماء اور تصوف کے عامل سالکین کے لئے اپنی تصانیف کا مطالعہ جائز قرار دیا۔ عوام، علم سے بے خبر اور تصوف سے نااہل لوگوں کے لئے ان کا مطالعہ تک حرام سمجھا اور ان کو دور رہنے کی تاکید کی۔

یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے اس لئے کہ شیخ اکبر (جو بلا شرکت غیرے ابن عربی کا خطاب ہے) کے خلاف جتنی باتیں کہی گئی ہیں ان میں اہم ترین غلط فہمی یہ ہے کہ وجود کی مطلق وحدت کو مان لینے کی صورت میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے اور اللہ کی فعلیت کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا۔ یعنی جب تمام وجود ایک ہے تو پھر اللہ کس کو وجود بخشنے کا اور کس

کو تخلیق کے حلقے سے نوازے گا۔ لیکن علامہ ابن تیمیہ نے بھی ساری مخالفت کے باوجود یہ تسلیم کیا ہے کہ ابن عربی کے نظام فکر میں متجلی اور تجلی کے درمیان واضح فرق ہے یعنی وہ یکتا و یگانہ جو خود کو ظاہر کر رہا ہے اور وہ مظاہر جن میں اس کا ظہور ہو رہا ہے باہم ممتاز ہیں۔ اس امتیاز کے نتیجے میں ایک حد تک شریعت کے قوانین اور دینی و اخلاقی اصولوں کی بقا کی گنجائش نکلتی ہے اور اس لحاظ سے ابن عربی کا نظام فکر اسلامی سے بہت دور نہیں ہے۔ (۱۸)

ابن عربی کے وجودی فلسفے کے سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ کوئی مادی نقطہ نظر نہیں ہے بلکہ صوفیانہ فکر کا حامل ہے۔ اس میں خارجی اشیاء کی یہ حسی دنیا حقیقت عظمیٰ (الحق اللہ) کا صرف ایک گزر تاہو اس پر ہے جو اصلاً معدوم محض ہے اور اس معنی میں یہ مظہر وجود تو ہے لیکن وجود الہی سے الگ خود کوئی وجود نہیں رکھتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ دنیا جسے ہم موجودات اور کائنات کہتے ہیں ایک طرح سے بے وجود ہے، اس لئے کہ ذات الہی سے ہٹ کر اس کا اپنا مستقل کوئی وجود یا معنی نہیں۔ یہ درحقیقت کائنات نہیں بلکہ ”کائنات“ ہے اس لئے کہ وجود تو صرف ایک اور اہدی ہے اور اس کو تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ یہی پیل کل ہے اور وہی حقیقت اعلیٰ ہے خود ابن عربی کے الفاظ میں: ”تمام عظمت اسی لی ہے جس نے ہر شے کو پیدا کیا ہے جبکہ ہر شے کا عین (جوہر) وہ خود ہی ہے۔“ یا ایک دوسرے موقع پر شیخ کے الفاظ یہ ہیں: ”اپنی خلوت کی بنا اس پر قائم کرو کہ اللہ کی وحدانیت مطلق ہے جس میں کسی شرک کا شائبہ بھی نہیں ہے خواہ جلی ہو خواہ خفی نیز یہ کہ تمام اسباب اور وسائط سے — جزوی ہوں یا کلی۔۔۔ مکمل انکار بھی ضروری ہے، اس لئے کہ اگر اس کامل توحید سے کسی درجے میں بھی تم محروم ہوئے تو تم شرک سے بچ نہیں سکو گے۔“ (۱۹)

گویا اللہ کی حضوری میں اس کے سوا نظر میں کچھ نہ رہے تھا وہی ہو۔ اس کے سوا ہر شے بے حقیقت ہو اور ہر شے میں صرف اسی کے وجود کا ادراک ہو۔ اسلام میں عقیدہ توحید پر جتنا زور دیا گیا ہے وہ تمام مذاہب میں ممتاز و منفرد ہے۔ عقیدہ توحید کی بنیاد مذہبی ہونے کے علاوہ عقلی اور فلسفیانہ بھی ہے۔ یہ توحید الوہیت ہے: (کوئی معبود نہیں ہے سوائے اللہ کے)۔ توحید الوہیت کے بعد توحید وجودیت ہی اگلی منزل ہو سکتی ہے۔ اس حد تک یہ طبعی سی بات ہے، تاہم یہ کوئی منطقی بات نہیں ہے اور اگر منطقی نہیں تو عقیدہ وحدۃ الوجود تصوف ہی کے دامن نگاہ کی منزل بن سکتا تھا جس کا ما حاصل یہ ہے کہ کوئی موجود نہیں ہے سوائے اللہ کے۔ (۲۰) چنانچہ ابن عربی کے صوفیانہ فلسفے میں اسلام کے عقیدہ توحید کو از اول تا آخر ذات الہی میں توحید وجود کے طور پر تعبیر کیا گیا ہے۔ توحید الوہیت اور توحید وجودیت میں ظاہری معنی میں یکسانیت نظر آتی ہے۔ تاہم دونوں کی استدلالی بنیاد میں نمایاں اختلاف ہے۔ اول الذکر کا منبع عقیدہ دین یا کلامی یا منطقی استدلال ہے۔ جبکہ موخر الذکر کا منبع ایک صوفی ذہن کی اتحادی کیفیت ہے۔ یہی وجدانی کیفیت اتحاد جنید بغدادی اور بایزید بسطامی جیسے قدیم صوفیوں کے ہاں بھی ملتی ہے مگر وہ اتحاد وجود نہیں بلکہ اتحاد شہود کی کیفیت ہے اس کے علاوہ ان بزرگوں نے اپنے اس وجدانی فکر کو کوئی فلسفیانہ شکل دینے کی کوشش بھی نہیں کی اور یہ فکر ایک رجحان سے آگے نہ بڑھ سکی۔ (۲۱)

تاہم اس سے یہ سمجھنا صحیح نہ ہو گا کہ ابن عربی خالق اور مخلوق کے درمیان فرق نہیں کرتے یا وحدت کے ساتھ کثرت کو تسلیم نہیں کرتے۔ ابن عربی کی نظر میں حقیقت ایک جوہری اتحاد ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک مطلق وحدت ہے جسے نہ تقسیم کیا جاسکتا ہے اور نہ معین کیا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابن عربی اس وحدت مطلقہ میں خالق و مخلوق کا امتیاز نہیں کرتے؟ ان کے مطابق یہ فرق صفات کے پہلو سے ممکن ہوتا ہے۔ یعنی اس مطلق وحدت کا دوسرا پہلو اس

کی صفات میں جن سے حق اور خلق کا امتیاز سامنے آتا ہے۔ اپنی اندرونی باجوہ کی حیثیت سے موجود حقیقی تمام زمانی اور مکانی نسبتوں سے ماوراء ہے۔ حسی اور عقلی طور پر وہ انسانی علم کی پہنچ سے برتر ہے۔ اس لئے کہ حواس "مقتل سے ہم س کا قہقہہ کرتے ہیں جو ہمیں معلوم ہے اور یہ تعین دراصل ایک طرح کی حد بندی ہے جو منطق کی فطرت کے معاش سے دوسرے لفظوں میں مطلق کہتے ہیں اس کو ہیں جس کی تحدید نہ کی جائے درحقیقت مطلقہ تو ہر مطلق سے بڑا ہر مطلق سے یعنی فکر التکرات۔ (۲۲)

یہ درحقیقت کا وحدانی پہلو ہے یعنی الحق، جس کے قریب نہ حواس کا نزہ ہے۔ عقل کی پہنچ۔ لیکن دوسری طرف اس کا صفاتی پہلو ہے جو الحق کے اسمائے حسنی یا صفات سے نمایاں ہے۔ یہ اس وحدت مطلقہ کی وہ حقیقت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور جو مظاہر عالم کی کثرتوں میں نمایاں ہے۔ چنانچہ ہم اپنی اور اس عالم مظاہر کی عمومی معرفت کی ریل سے حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔ ہمارا علم درحقیقت علم صفات یعنی علم اسماء حسنی ہے اور یہ مظاہر سے تعلق رکھتا ہے۔ ہم خود بھی انہیں مظاہر میں سے ایک مظاہر ہیں۔ چنانچہ ہمارا علم اس وحدت مطلقہ کے خارجی پہلو یعنی الحق (اللہ) کی صفات کا علم ہے۔ دوسری طرف ہمارا جو ہر ذات بھی اسی وحدت مطلقہ کا جو ہر ذات ہے لیکن یہ اس کا اندرونی پہلو ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس وحدت مطلقہ کے خارجی پہلو — یعنی صفات الحسی — کا ہی دوسرا نام عالم کثرت ہے جس میں ہم خود بھی شامل ہیں۔ ابن عربی کے الفاظ میں "ہم ہی تو وہ اسماء ہیں جن کے ذریعے اللہ اپنی خوبیوں کو ظاہر کر رہا ہے"۔ (۲۳) اسی لئے اگر یوں کہ جائے تو جواب ہے کہ حقیقت ایک ہے اور متعدد بھی ہے۔ ابدی ہے اور عارضی بھی ہے، مادرائی ہے اور طبعی بھی ہے۔

اسی وحدت مطلقہ میں یہ سارا عالم تضادات سلایا ہوا ہے۔ شیخ ابوسعید خراز (م ۲۷۷ھ، ۸۹۰ء) نے بھی اس وحدت کو بہت پہلے محسوس کیا تھا اور کہا تھا کہ اللہ کی معرفت تب ہی حاصل ہو سکتی ہے جب ان تمام تضادات میں اتحاد قائم کر دیا جائے جو بطور صفات اس سے نسبت رکھتے ہیں۔ فصوص الحکم میں شیخ کبر کہتے ہیں "اسی کو اول کہا جاتا ہے اور اسی کو آخر، وہی باطن ہے اور وہی ظاہر۔ وہی جوہر ہے ہر شے کا۔ حوالہ عیاں ہو خولہ پوشیدہ۔ جب باطن کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو ظاہر کہتا ہے کہ میں موجود ہوں اور جب ظاہر کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو باطن کہتا ہے کہ میں موجود ہوں۔ غرض تمام تضادات کا حال یہی ہے۔ شکلم ایک ہے اور وہ سامع سے مختلف نہیں ہے"۔ (۲۴) ابن عربی کا کلام ایک ایسے انداز میں آگے بڑھتا ہے جس کا کوئی اول ہے۔ آخر۔ اس لئے کہ وہ حقیقت کو ایک دائرہ کی طرح گمان کرتے ہیں۔ اس دائرے کے مرکز کو نظر میں رکھتے ہیں۔ ہر نقطے کو ایک لحاظ سے ہم مرکز کے مساوی کہہ سکتے ہیں جبکہ دوسرے لحاظ سے وہ اس سے مختلف بھی ہے۔ ابن عربی کی تحریرات انہیں لفظی تضادات سے عبارت ہیں۔ (۲۵) جن کے اتحاد میں وہ ایک وحدت عظمی کا ادراک کرتے ہیں جو وحدت وجود ہے۔ اس کا جوہر یا ذات مادرائی ہے یعنی نسائی اور اک سے بالا ہے مگر اس کا خارجی یا دوسرا رخ یہ مظاہر عالم یا یہ انفس و آفاق ہیں۔

یوں تو ابن عربی الہیات میں خالص صوفی ہیں اور فلاسفہ یا حکمیین کے مسائل سے بہت دور ہیں تاہم بعض موقعوں پر خصوصاً اللہ اور موجودات کے باہمی رشتے کے مباحث میں فلاسفہ کے بہت قریب آ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ اور کلامی نظریات مثلاً وجود ذہنی کا اشراقی نظریہ یا مثالیات کا افلاطونی نظریہ یا جوہر و اعراض کا کلامی نظریہ۔ ان کے وحدۃ الوجودی صوفی فلسفے میں صاف نظر آتے ہیں۔ ابن عربی کے مطابق کائنات کے تمام مظاہر وجود میں آنے سے پہلے

امکانیات کے طور پر آغوشِ الہی میں موجود تھے۔ (۲۶) یعنی ذہنِ الہی میں ان کی صورت مستقبل کے خیالات کی تھی۔ ابن عربی ان کو اعیانِ ثابتہ یعنی پیش آئند اشیاء کی معینہ شکل کا نام دیتے ہیں جو اللہ کے سامنے روشن تھیں۔ اس لئے کہ یہ خود اس کے جوہر ذات کی شکلیں تھیں۔ یہ خود آگہی کی ایک حالت ہے یا خود شناسی کی ایک کیفیت جس میں تمام استقبالی اشیاء اپنی مثال صورتوں میں اللہ کے سامنے ہیں۔ بالفاظِ دیگر وجود سے پہلے تمام اشیاء اور مظاہر اللہ کے ذہن میں معقولات کے طور پر تھے اور دوسری طرف جوہری حیثیت سے یہ اعیانِ ثابتہ جوہرِ الہی کے مختلف پہلوؤں کے طور پر تھے۔ اعیانِ ثابتہ کی معقولاتی شکل کو ابن عربی ماہیت سے تعبیر کرتے ہیں اور جوہری شکل کو طوہت (فطرت - جوہر) سے۔ وہ انہیں وجود سے خالی اس لئے کہتے ہیں کہ اولاً تو وہ ابھی کوئی خارجی وجود نہیں رکھتیں اور ثانیاً وہ ذاتِ الہی سے الگ کوئی وجود نہیں ہیں بلکہ درحقیقت عینِ ثابتہ خارجی یا پیش آئند اشیاء کے اسباب ہیں۔ جب یہ اعیان یا امکانیات وقوعی شکل اختیار کرتی ہیں تو ہم اسے خارجی دنیا کہتے ہیں۔ مگر یہ ان کا وجود کوئی حقیقی وجود نہیں ہے اور نہ یہ وجود میں آنے کا عمل زمان و مکان سے تعلق رکھتا ہے بلکہ یہ ایک ازلی اور ابدی عمل ہے۔ (۲۷)

مظاہرِ عالم کی کثرتوں اور ان کے جوہری اتحاد کے باہمی رشتے کو بیان کرنے کے لئے ابن عربی نے متعدد تمثیلات کو استعمال کیا ہے۔ ان کے مطابق ذاتِ حق اپنے کو اسی طرح ان مظاہر میں ظاہر کرتی ہے جس طرح کوئی شے مختلف آئینوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ آئینے اپنی مقدرت و صلاحیت کے مطابق عکس نمائی کرتے ہیں۔ یہ وجود حق روشنی کا ایک ایسا منبع ہے جہاں سے لامحدود اقسام اور تعداد کی روشنیاں پھوٹ رہی ہیں، یا یہ ایک ایسا جوہر ہے جو تمام موجودات کی اشکال میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ یا یہ ذاتِ حق ایک ایسا بحر بیکراں ہے جس کی سطح پر ہم دوائی طور پر بے شمار لہریں ابھرتی اور ڈوٹی دیکھتے ہیں۔ موجودات کا یہ سلسلہ تجدید خلق کا ایک ابدی عمل ہے جو درحقیقت اظہارِ ذاتِ حق ہے یہ ذاتِ حق ہی اصل وجود ہے اور تمام مظاہر و موجودات اسی کا ایک سایہ ہیں جو خود اسی میں نمایاں ہے۔ (۲۸)

لیکن ان تمثیلات میں وجود کی شمولیت یا دو گوندہ ہونے کا احساس ہوتا ہے جو ابن عربی کے وحدت الوجودی نظریے کے قطعی مخالف ہے لیکن ابن عربی کے مطابق کثرتوں ہی کی طرح وجود کی یہ شمولیت بھی محض فریبِ نظر ہے اور صرف اس لئے ہے کہ ہم اشیاء کی جوہری وحدت کا ادراک نہیں کر پاتے۔ یعنی وجودی اعتبار سے حقیقت صرف ایک ہے، لیکن ادراک کے اعتبار سے اس کے دو پہلو ہیں۔ اولاً وہ جوہری حقیقت جو عالمِ اشیاء سے برتر و بالا ہے ثانیاً اس حقیقت واحدہ کی ذاتیات کا وہ تعدد جو ہماری حسی تفہیم یا عقلِ ادراک میں نمایاں ہوتا ہے۔ ہماری محدود حیثیت اور تعقل کی حد تک ہر آن مظاہر کثرت ایک انقلاب و تبدیلی سے دوچار ہیں اسی کو ہم تخلیق کہتے ہیں مگر درحقیقت یہ اس جوہرِ واحد کا اظہارِ ذات ہے جوہر تبدیلی سے ماوراء ہے اور جسے ہم ذاتِ حق یا اللہ کہتے ہیں۔ (۲۹)

ابن عربی کے نظامِ فکر میں ذاتِ الہی انسانی فہم و عقل سے برتر ترسیل و ابلاغ سے بالا اور تصور و تخیل سے ماوراء ہے۔ مگر وہ ذاتِ حق عقیدے، محبت اور عبادت کا محور ہے اور ابن عربی کا تصورِ الوہیت اس معنی میں اسلامی عقیدہٴ توحید کے ہم معنی اور ہم رنگ ہے۔ (۳۰) اس ذاتِ حق کو کسی خاص شکل میں محدود کرنا، جیسا کہ مسیحیوں نے تثلیث کی صورت میں کیا ہے۔ سراسر کفر و شرک ہے۔ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ جب ابن عربی ہر شے میں ذاتِ حق کو نمایاں دیکھتے ہیں تو پھر جس شکل میں بھی اس کی پرستش اور عبادت کی جائے وہ صرف اسی کی عبادت ہوگی۔ (۳۱) دوسرے لفظوں میں ابن عربی

لامحدود شرک کا دروازہ کھول رہے ہیں کہ ہر راستہ آخر کار راہِ خدا سے جا کر مل جاتا ہے، یہاں تک کہ بتوں اور پتھروں کی پرستش کا بھی اس فلسفے کی راہ سے جواز نکلتا ہے۔

لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ لوئیس بات تو یہ یاد رکھنے کی ہے کہ ابن عربی کا وحدت الوجودی فلسفہ صوفیانہ فکر سے تعلق رکھتا ہے جس کی بنیادیں عقل و منطق پر نہیں بلکہ عشق و وجدان پر قائم ہوتی ہیں۔ اس نئے منطقی نتیجے کے طور پر یہ سمجھ لینا کہ وہ شرک و بت پرستی کا دروازہ کھول رہے ہیں، صحیح نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن عربی ذات حق کے سوا ہر شے کو اصل سے موجود ہی نہیں سمجھتے۔ ان کے فلسفے کے مطابق تمام موجودات کا عدم ہیں۔ (۳۲) اس لئے جو اشیاء اصلاً وجود ہی سے خالی ہیں وہ قابل پرستش کیسے ہو سکتی ہیں۔ ان کے ہاں وجود حق یعنی اللہ کو ماننے کے معنی ہی یہ ہیں کہ باقی ہر شے کو بے وجود سمجھا جائے اس لئے کہ وجود صرف ایک ہے اور اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ کوئی محسوس ہستی یا شے نہیں ہے بلکہ وہ خود کو عارف کے دل میں ظاہر کرتا ہے اور وہیں اس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔

اس بحث سے یہ بات بھی کھل جاتی ہے کہ ابن عربی کا نظریہ الوہیت دراصل صوفیانہ نظریہ ہے، عقل و منطق پر مبنی خالص فلسفہ نہیں ہے اور اس کی تہ میں وسیع تر عشق الہی کا جذبہ پوشیدہ ہے۔ خود تصوف کی آخری منزل بھی یہی عشق و محبت ہے۔ خاص طور پر ابن عربی کے ہاں۔ عبادت و عقیدت میں بھی اگر غور کیا جائے تو یہی محبت و عشق کا فرما نظر آتا ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو تمام موجودات کو باہم مربوط کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر محبت کو اگر آفاقی معنی میں دیکھا جائے تو اسی کو عبادت کا نام دے دیا جاتا ہے۔ چنانچہ مولیٰ جب اللہ (محبوب) کا جلوہ ہر شے میں دیکھتا ہے تو ہر شے اسے محبوب ہو جاتی ہے۔ اسی لئے ذات حق جو عبادت کا محور ہے، اس کا مقام انسان کا دل ہے جہاں وہ حقیقی محبت کا اعلیٰ ترین اور اصلی مقصود ہے۔ وہ فلاسفہ کی علت اولیٰ یا معتزلہ کا ماورائی وجود نہیں بلکہ وہ اپنے بندوں کے دل میں رہتا ہے اور ان کی شاہرگ سے بھی زیادہ ان کے قریب ہے۔ (۳۳)

تلخیص و تجزیہ الکندی:

منطقی اصول سے ارسطو اور معتزلہ کی طرح واجب الوجود کی وحدت اور بساطت کا قائل تھا۔ عقل کو علم کا تنها ذریعہ نہیں سمجھتا تھا۔ مگر اسے مذہب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔
اللہ تعالیٰ کی ذات بسیطہ ہے۔ ناقابل تحلیل ہے، ناقابل تقسیم ہے، ناقابل ترکیب ہے، موجودات سے علیحدہ ہے، وہ تمام کائنات کا محرک اصلی ہے، وہ وحدت مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے۔ وجود پوری تعالیٰ کے براہین کا انحصار علیہ پر ہے اور آخری علت یا علل العلل وہ خود ہے وہی موثر حقیقی ہے۔ ہر شے مرکب اور متناہی ہے لیکن اللہ بسیط اور غیر متناہی ہے اس لئے صرف وہی لازمی اور ابدی ہے۔

زکریا رازی:

زبردست سقوی کہ ہر فیصلہ عقل سے ضروری اور وہی ٹھیک ہے جو عقل کا فیصلہ ہو۔ حصول علم کے ہر غیر عقلی طریق فکر کا منکر ہے تاہم اہمیت میں اس کی رائیں کمزور ہیں۔ اصلاً طبعی فلسفی ہے۔

الہیات و طبیعیات میں پانچ اصولوں کا قائل اور یہ پانچوں اس کے نزدیک قدیم اور ابدی ہیں۔ خالق کل، عقل کل، مادہ اولیٰ، مکان مطلق، زمان مطلق، مگر اسکے ان اصولوں میں تضاد ہے، ایک طرف وہ انہیں ازلی ابدی کہتا ہے یعنی قدیم اور دوسری طرف اللہ کو خالق کل بھی کہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے۔ زندگی اس سے اس طرح صادر ہے جیسے آفتاب سے روشنی۔ وہ خالق کل ہے، لیکن روح ادھر مائل ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے چنانچہ وہ مادہ ہے، اس لئے روح کو اللہ نے عقل عطا کی جس سے وہ اپنے خالق و محبوب اصلی کو پہچانے۔ مادے سے جدا ہو کر ہی وہ سعادت ابدی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

الفارابی:

اس کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب، اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لئے ایک ایسی ہستی ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔ وہی اللہ کی ذات ہے جو ازلی ابدی ہے اور تغیر سے بری، کامل، کافی، عقل مطلق، خیر محض ہے، ہر دلیل سے ماوراء، کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل ہے۔ وجود اور حقیقت اس میں ایک ہو جاتے ہیں۔ اس میں تحدید کا گذر نہیں۔ وہ واحد، قدیم اور حقیقی وجود ہے۔ اس کی کوئی توصیف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب کثرتیں اس کی ذات میں ایک ہو جاتی ہیں ذات باری کے سامنے ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور آفتاب کے سامنے ستاروں کی۔ فارابی نے کائنات کی تشریح نظریہ بیہق و صدور سے کی۔

اللہ کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے۔ سب سے اول عقل کل یا مجازی کل، صادر ہوئی پھر اس عقل سے عقل ثانی اسی طرح دس عقلوں تکلیں۔ دسویں عقل فعل ہے۔ ہر عقل سے تیس چیزیں صادر ہوئیں۔ ہکلی عقل، نفس اور صورت، آخری عقل، عقل فعل ہے جو تحت قمری فلک پر حکمراں اور ارضی اجسام، نفوس اور صور کی خالق ہے۔ افلاک دس ہیں۔ سب سے نیچے تحت قمری فلک ہے، تمام افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذات الہی کی وحدت کا عکس ہے۔ اس خوشنما ترتیب سے عدد الہی بھی نمایاں ہے۔

فارابی نے ارسطو کے قدیم عالم اور اسلام کے تخلیق عالم کے نظریوں کے درمیان عقول عشرہ اور بیہق کے اصول سے مطابقت ثابت کی ہے۔ فارابی کے فلسفے کو جامع طور پر ابن سینا نے ترقی دی۔

ابن مسکویہ:

وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ اسی وقت اہل ہو سکتا ہے جب ہم اپنے نفوس کو ان تمام لوہام سے پاک کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہیں۔ انسان کا نفس بسیط اور غیر جسمانی جو ہر ہے۔ وہ اپنے وجود، علم اور فعل کا پورا شعور رکھتا ہے۔ اسکے معقول جوہر کو ہم اس سے پہچان سکتے ہیں کہ وہ متضاد اشیاء کا تصور بیک وقت کر سکتا ہے مثلاً سیاہ و سفید، روح کا یہ علم پور فعل، جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے بلکہ تمام عالم محسوس سے۔ روح کی عقلی وحدت خود اپنی ذات کے شعور — یعنی اپنے علم کے علم — میں سب سے زیادہ ظاہر ہے، جس میں خیالی، خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔

تمام موجودات کا محرک اول اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے۔ اللہ کی سب سے خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور

لاابہت ہیں۔ طویل بحث سے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الہی کے اثبات کا واحد طریقہ سلبی استدلال ہے۔ اللہ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا جو عقل فعل ہے ابدی اور کامل ہے، مگر ذات الہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ اس کا صدور مسلسل ہے۔ اس سے روح افلاک پیدا ہوئی جو عقل کی طرح کامل بننا چاہتی ہے اس لئے کہ اس سے فروتر ہے۔ اس کمال کے لئے حرکت کی ضرورت ہے۔ نتیجے میں افلاک اور کرات و اجسام پیدا ہوئے اور ہر ایک اپنے سے علیٰ نزکی تمنا رکھتا ہے۔ اسی سے یہ حرکت و گردش کا نظام ہے۔ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی طویل زنجیر ہے۔ اسی صدور سے کائنات میں نظم و ترتیب ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس صدور کو روک لے تو کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی۔ خالق عالم نے سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے۔

ابن سینا:

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے الگ نہیں۔ مثلاً فارابی کی طرح وہ بھی اثباتی نظریہ رکھتا یعنی ذات الہی سے عقل اول، جس سے عقل ثانی اور فلک اول صادر ہوئے یہاں تک کہ درجہ بدرجہ دسویں عقل فعل صادر ہوئی جو تحت قمری فلک پر حکمران ہے، وہی روح القدس ہے اور اجزائے عالم کو خبر دینے والی قوت ہے۔ اس نظریے سے یونانی ارسطاطالیسی، نوافلاطونی اور اسلامی نظریے میں توفیق پیدا ہوا۔ اس اثباتی نظریے کی بعض خامیوں کو ابن سینا نے ”ذات و وجود“ کی مشہور بحث سے دور کیا ہے کہ اللہ کی ہستی ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے جہاں ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عصر واحد ہے دونوں میں وہاں کوئی فرق نہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے جبکہ بقیہ تمام موجودات کی دوہری فطرت ہے یعنی ذات الگ اور وجود الگ ہے۔

ابن سینا کے نزدیک تخلیق عالم ایک عقلی ضرورت ہے کیونکہ عالم کا نقشہ ذات باری میں ازلی سے موجود ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات و کائنات کا علم مثالی اور اجمالی طور پر پہلے سے ہے نفوس اور صورتوں میں تعدد کی اصل مادہ ہے لیکن انفرادی وجود کی اصل مادہ نہیں اللہ کی ذات ہے جو وجود عطا کرنے وال ہے۔

ابن سینا کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے ذات الہی کی بساطت کے نظریے کی مشکلات دور کر لیں اور اسے قابل قبول بنادیا۔ دوسرے نظریہ بحق کو اسلامی عقیدہ تخلیق کے بالکل قریب کر دیا۔

غزالی:

لام غزالی نے فلسفے کی زبردست تردید کی۔ انکی کتاب تہافہ اسی موضوع پر ہے، مگر یہ تردید نہ پورے فلسفے کی ہے اور نہ اس کے تمام علوم یا تمام مسائل کی۔ مگر عموماً سمجھ یہی جاتا ہے۔ علوم فلسفہ میں وہ ریاضی، منطق اور طبیعیات سے مطمئن ہیں مگر سیاست و اخلاق میں ان کے نزدیک، خاص طور پر اہلیات میں حق و باطل مخلوط ہے اور فیصلہ مشکل۔ ان کی تردید کا تعلق بیشتر فلسفے کی اہلیات سے ہے۔ جس مسئلوں کی تغلیط کی ہے جن میں عین موجب کھر قرار دیئے اور باقی موجب بدعت۔ اس سے واضح ہے کہ انہوں نے فلسفے پر مذہبی لحاظ سے نظر ڈالی ہے۔ مگر ان کی تردید خود منطق و فلسفے پر مبنی اور نہایت زبردست ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ بہت سے لوگ فلاسفہ کے بڑے ناموں سے مرعوب رہے۔ مذہب سے برگشتہ ہو رہے تھے۔ غزالی نے فلاسفہ کی منطقی اور نظری غلطیاں نمایاں کیں۔ انہوں نے منطق و فلسفے میں

خود بھی کتابیں لکھیں بلکہ ان کی وجہ سے علماء، فقہاء نیز نصیبات تعلیم میں منطق و فلسفے نے بار پیا اور جلد ہی رازی اور شیخ الاشراق جیسے لوگ پیدا ہونے لگے۔ اب فلسفے کا طلسم ٹوٹ گیا تھا اور ”سمریت“ فاش ہو گئی۔ امام صاحب نے اس کے دقیق ترین مسائل اور مشکل ترین زبان کو سنیس اور سنان بھی بنادیا تھا۔

اللہ نے اپنے اذن ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا۔ اس بات میں منطق کے اصولوں سے کوئی تعرض نہیں ہے۔ اصل دشواری یہ ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کو انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے جبکہ علم الہی اور علم انسانی میں متعدد لحاظ سے وہ فرق کرتے ہیں۔ غزالی اسی کو فلاسفہ کا فقدان ربط کہتے ہیں۔ اسی طرح زمان، مکان اور حرکت کو مربوط بھی سمجھتے ہیں اور ساتھ ہی زمانے کو لامتناہی اور مکان کو متناہی بھی کہتے ہیں۔ یہ لگ الگ پیمانے کہاں کی منطق ہے؟ غرض صدور عالم اور قدم عالم کے فلسفی نظریے کو غزالی نے مضبوط دلائل سے باطل کیا ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے جمالی علم اور حشر روحانی کے فلسفیانہ نظریات کو باطل کیا ہے یعنی تفصیلی علم الہی اور حشر اجساد کے اسلامی عقائد کو مستحکم کیا ہے۔ اسی طرح معجزات کے ثبات میں علیت مستقلہ کی بھی تردید کی ہے۔

ابن باجہ:

وہ اسلامی مغرب یعنی اندلس کا پہلا بڑا فلسفی ہے۔ علمائے یورپ کا یہ خیال صحیح نہیں کہ وہ خالص عقل پرست تھا یا اس نے صرف فارابی کا فلسفہ جوں کا توں لے لیا ہے۔ اس کے ہاں صوفیانہ فکر بھی ملتا ہے اور منطق و مابعد الطبیعیات میں اپنے فلسفیانہ افکار بھی۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے عقل کو سب سے اہم اور اعلیٰ کردار اور علم صحیح کی اساس بتایا ہے۔ کائنات کی اسی عقلی تحقیق سے انسان اللہ کے عقیدے تک پہنچتا ہے۔ ابن باجہ عقل کی فعلیت کا تجزیہ اور تشریح کرتا ہے۔ عقل اور متخیلہ کے باہمی تعلق کو علم انسانی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ لیکن وحی و الہام کو حیرت ناک اور عقل و متخیلہ سے برتر کہتا ہے۔ علم اور عمل سارا اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے آتا ہے اور صلاحیت و ربط کے مطابق ہوتا ہے۔ سب سے اعلیٰ علم انبیاء کا ہے پھر اوسیاء کا ہے جن میں صحابہ کرام بھی ہیں۔ ان کے بعد دیگر اولیاء و علماء کا ہے۔ قرب الہی کے دو طریقے ہیں، ایک برہان یعنی عقل کا اور دوسرا وہدان یعنی تصوف کا۔ کسی کو شش کا کمال انبیاء کی پیروی میں ہے۔ غرض انسان اپنی عقل و بصیرت سے تمام مخلوقات کے آغاز و انجام کو دیکھ کر یہ سمجھ سکتا ہے کہ اللہ کی واجب الوجود ذات موجود ہے، یکساں اور یگانہ ہے تمام موجودات اسی سے صادر ہیں اور حادث ہیں اور اس کا علم ذات ہی علم کائنات ہے اور موجودات کے وجود کا سبب بھی حقیقی سکون تقدیر الہی کے سامنے سر جھکا دینے میں ہے۔

ابن طفیل:

ابن طفیل کی شہرت اس کی کتاب ”حی بن یقظان“ پر مبنی ہے۔ اس کا فلسفہ اس میں ایک افسانے کی صورت میں ہے۔ جس کے کردار اہمال، سلمان اور حی اس کے فلسفے کے مختلف پہلو ہیں اور کہانی کا نظام و ارتقاء اس کے نصب العین کو ظاہر کرتا ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ اس افسانے کا مقصد عقل اور وجدان میں تطبیق دینا ہے اور اس لحاظ سے یہ ایک نیا فلسفہ ہے۔ لیکن زیادہ غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن طفیل نے شریعت، طریقت اور فلسفہ تینوں میں تطبیق دی ہے اور

آخر میں نتیجہ نکالا ہے کہ ان تینوں کا سرچشمہ ایک ہے اور ایک مکمل نظام تمدن کے نئے قیوں کی یکساں ضرورت ہے۔
ابن طفیل کے نظریہ الوہیت میں تخلیق عالم کا تصور ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ وہ نہ ارسطاطیلیسی نظریے سے متفق ہے اور نہ غزالی کی وضع سے مطمئن۔ درحقیقت اس نے تنقید اور تردید پر اکتفا کیا ہے۔ وہ نہ عالم کی ازلیت وابدیت کو تسلیم کرتا ہے اور نہ مادی تخلیق کو۔ وہ زمانے کو عالم کے لاینفک حوادث میں شہد کرتا ہے اور عالم کو ایک واجب الوجود ہستی کی شہادت، جو مادی سے مادی ہے۔ اسی لئے انسان حواس یا تصور سے اس کا اور اک نہیں کر سکتا۔ وہ ابن سینا کی طرح کہتا ہے کہ اس عالم موجودات پر اللہ کی ذات کا اقدم جوہر کے لحاظ سے ہے زمانے کے لحاظ سے نہیں۔ مگر اس صورت میں ذات الہی اور عالم دونوں قدیم ہو جاتے ہیں اس مشکل کو آخر وہ وحدت الوجودی فکر سے سلجھاتا ہے کہ یہ عالم مشہور اللہ کی ذات سے الگ کوئی شے نہیں۔ ذات الہی ایک نور ہے جس کی طبیعت اصلیت، نورانیت اور تجلی ہے۔ روز قیامت یہ عالم بے شک ٹوٹ پھوٹ جائے گا مگر کسی نہ کسی شکل میں باقی رہے گا۔ اس لئے کہ عالم کی فنا کا نظریہ اللہ کی ذات کی ابدی تجلی کے خلاف ہے۔

ابن رشد:

فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق اور بنیادی ہم آہنگی قائم کرنے کی کوشش الکندی سے ابن رشد تک تمام مسلم فلاسفہ نے کی لیکن ابن رشد کا طریقہ سب سے ممتاز ہے۔ ایک طرف اس نے غزالی کی تردید کے مقابل فلسفے کا زبردست دفاع کیا اور دوسری طرف قرآن کریم کے مناج استدلال کو نہایت باریکی کے ساتھ معین کیا جس سے فلسفے اور قرآن کریم کے مناج میں نہ صرف یکسانیت اور ہم آہنگی نظر آتی ہے بلکہ بعض آیات کریمہ کا ظہری تناقض بھی ختم ہوتا ہے اور اس کا حکمیاتی منہج واضح ہوتا ہے۔ ابن رشد کا یہ حکمیاتی منہج اس کا خاص امتیاز ہے جو اسلامی مشرق کے بجائے مسیحی مغرب میں بھی پھیلا اور وہاں نشاۃ ثانیہ یا علمی بیداری کا بہت بڑا ذریعہ ثابت ہوا۔ قرآن کریم میں غور و فکر کے لئے دو طرح کی دلیلیں آئی ہیں جو کہیں یکجا ملتی ہیں اور کہیں مختلف تینوں میں الگ الگ۔ ایک کا تعلق فوائد اشیاء میں غور و فکر سے ہے۔ ابن رشد اس کو دلیل عنایت کہتا ہے۔ دوسری کا تعلق حقائق اشیاء میں غور و تدبر سے ہے۔ یہ دلیل اختراع ہے اور علماء خواص اس کا حسی اور برہانی منہج پر علم حاصل کرتے ہیں۔

یہ حکمیاتی منہج یا تشریح حکمت فکر کا بہترین طریقہ ہے۔ اس میں معلوم سے نامعلوم کا استنباط کرتے ہیں جس کا مظہر برہان ہے۔ یہ فکر کا منطقی طریقہ ہے۔ عہد متوسط کے یورپ یہی منہج اور دوازم (ابن رشدیت) کے نام سے مقبول و مطعون ہوا اور جدید سائنس کی بنیاد بنا۔ عالم مخلوقات ایک کامل اور منظم نظام ہے جس میں کہیں رختہ نہیں۔ اس کے قوانین مسلسل اور بہترین منابطے میں کارفرما ہیں اور ایک صانع کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام میں سینت یا صیت ایک پیشگی حقیقت ہے۔ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب کے وجود میں نہیں آتی۔ علتوں کا یہ سلسلہ آخر کار علت اولیٰ پر جا کر ختم ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے کوئی اتفاقی شے نہیں۔ اس لئے کہ تخلیق یہ ہی نہیں کہ کسی شے کو اللہ نے پیدا کر دیا بلکہ ہر شے قوانین قدرت کے تحت تدریجی ترقی و تربیت کی راہ سے اپنے کمال تک پہنچتی ہے۔ اسی لئے جو ممنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صانع کا ظلم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اسباب کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ اللہ

تعالیٰ کے افعال کو انسان کے لحاظ سے پانچ میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تحقیق، ارسال انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے رشتے سے اللہ تعالیٰ کی سات صفات اساسی ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو صفات الہی کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات الہی میں ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ انکا نہ اقرار چاہئے نہ انکار، بلکہ قرآن کریم کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ عوام کے لئے یہی درست ہے۔ خواص علماء جو صفات الہی کی باطنی تعبیر رکھتے ہوں اس کو علمۃ الناس کے سامنے ظاہر کریں کیونکہ وہ غیر حسی تعبیر یا تشریح کے نہ اہل ہیں نہ مسئول اور مگر اسی میں پڑ جائیں گے جو ادھوری تفہیم کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ابن عربی

تاریخ فکر اسلامی کی ایک اہم اور عجیب شخصیت ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کے ہاں وضوح زیادہ ہے یا ابہام، ان کی حمایت زیادہ ہوئی یا مخالفت۔ غزالی کے بعد وسیع ترین اثرات ابن عربی کے ہیں۔ ان کا وحدۃ الوجود کا فلسفہ خالص صوفی فلسفہ ہے مگر اس کے تمام اجزاء اور اصطلاحات خالص صوفیانہ نہیں مگر ان سب کو ابن عربی نے خالص صوفیانہ فکر میں رنگ دیا۔ وہ اسلامی نظریہ توحید کو وسیع ترین اور مستحکم ترین شکل میں دیکھنا اور دکھانا چاہتے تھے۔ یعنی توحید الوہیت سے بھی گزر کے توحید وجودیت کی صورت میں جہاں انفس و آفاق کی شناخت بھی درمیان میں باقی نہ رہے۔ اسی سے ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے بارے میں یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ وجود کی مطلق وحدت کو مان لینے کی صورت میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے یعنی جب تمام وجود ایک ہے تو اللہ تعالیٰ کس کو وجود بخشے گا؟ اور کون بندہ کس کی عبادت کرے گا اور کون معبود ہوگا؟ لیکن یہ تو علامہ ابن تیمیہ نے بھی ساری مخالفت کے باوجود تسلیم کیا ہے کہ ابن عربی کے نظام فکر میں تجلی اور متجلی کے درمیان واضح فرق ہے یعنی وہ واحد جو خود کو ظاہر کر رہا ہے اور وہ مظاہر جن میں اس کا ظہور ہو رہا ہے، باہم ممتاز ہیں۔

یہاں یہ بات سامنے رہنی چاہیے کہ یہ کوئی مادی یا منطقی نقطہ نظر نہیں بلکہ صوفیانہ فکر ہے۔ اس میں خارجی اشیاء کی یہ حسی دنیا ایک حقیقت عظمیٰ (= الحق = اللہ تعالیٰ) کا صرف ایک گزرتا ہوا سایہ ہے جو اپنی اصل سے معدوم محض ہے۔ اس معنی میں یہ مظہر وجود تو ہے لیکن وجود الہی سے الگ خود کوئی وجود نہیں رکھتا اور اس لحاظ سے یہ کائنات نہیں بلکہ لا کائنات ہے اور موجودات نہیں "لاموجودات" ہے اس لئے کہ وجود تو صرف ایک ہے۔ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ وہی اصلی، آخری اور اعلیٰ حقیقت ہے یعنی الحق۔

ابن عربی کی نظر میں حقیقت ایک جوہری وحدت ہے اس لحاظ سے وہ ایک مطلق اور ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ لیکن اگر یہ ہے تو پھر خالق و مخلوق میں امتیاز کی کیا صورت ہے؟ ابن عربی کے مطابق یہ فرق صفات کے پہلو سے ابھرتا ہے۔ جوہری وحدت تو حقیقت کا وحدانی پہلو ہے۔ دوسرا پہلو صفات کا ہے جو مظاہر عالم کی کثرتوں میں نمایاں ہے۔ وحدانی حقیقت زمان و مکان اور انسانی علم کی دسترس سے باہر اور ہر تعین سے ماوراء ہے۔ ہمارا علم در حقیقت علم صفات اور علم مظاہر ہے دوسرے الفاظ میں اس حقیقت مطلقہ کے خارجی پہلو — یعنی صفات الہی — کا ہی دوسرا نام عالم کثرت ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی کے الفاظ میں "ہم ہی تو وہ اسلام ہیں جن کے ذریعے اللہ اپنی خوبیوں کو ظاہر کر رہا ہے۔" غرض ابن عربی کے ہاں حقیقت ایک ہے اور متعدد بھی، ابدی ہے اور عارضی بھی، ماورائی ہے اور طبیعی بھی۔ عالم کے

سے الگ نہیں۔ ان کے ہاں مرکزی مسئلہ اور محوری نکتہ یہ ہے کہ ذات الہی کا علم کیا ہے؟ وہ اپنی ذات کا بخوبی علم رکھنے کے سبب یہ جانتا ہے کہ وہ تمام موجودات کا سبب یا علت ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ تمام اجناس و انواع، سارے امکانات جو وجود میں داخل اور اپنے سبب و علت کے سبب واجب بن جاتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ جملہ منفرد موجودات کا سبب یا علت آخر ہے۔ اس کا علم نوع کلی قسم کا ہے جو غیر متغیر اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ موجودات کے ساتھ بدلتا اور متغیر نہیں ہوتا رہتا۔ یہی حال اس کی دوسری صفات کا ہے۔

صفات باری تعالیٰ کو غیر فلسفیانہ انداز میں دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اول وہ صفات الہی جو اس کی ذات کے ساتھ قائم و واجب ہیں جیسے حیات، ارادہ، علم، سمع، بصر، عقل، قدرت، خبر، مشیت وغیرہ۔ دوسری قسم ان صفات کی ہے جو ذات الہی کے ساتھ ایک طرف اور مخلوقات، موجودات کے ساتھ دوسری طرف تعلق و ربط رکھتی ہیں۔ جیسے تخلیق، تقدیر، تدبیر، ملک، ربوبیت، قہاریت و جباریت، وغیرہ۔ مسلم فلاسفہ اور حکماء کے ہاں ان میں صفات ذاتی اور صفات متعلقہ یہ موجودات پر اختلاف و بحث زیادہ گہری ہے۔

یونانی فلسفہ کے تسعین خاص مسلم فلاسفہ خالق اور مخلوقات میں موجود تعلق و ربط پر بحث اولیٰ، علۃ العمل، سبب الاسباب، غایت، بغایات اور مبدا اول کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور موجودات و مخلوقات کے ذریعہ ذات الہی یا خالق اصل کے وجود پر شہادت لاتے ہیں۔ وہ ان دونوں ذات الہی و خالق اور موجودات و کائنات کی عبودیت کے قائل ہیں۔ یعنی یہ دونوں الگ الگ وجود ہیں اول وجود ازلی و ابدی، قائم بالذات، اور واجب ہے جبکہ دوسرا امکان رکھتا ہے، وہ ازلی و ابدی نہیں اور ظاہر ہے قائم بالذات بھی نہیں۔ اس لئے بسیط نہیں۔

دوسرے مکتب فکر ان مسلم فلاسفہ و حکماء کا ہے جو متصوفانہ عقائد و نظریات اور اصول سے متاثر ہیں۔ وہ ذات الہی کو نور اور موجودات و مخلوقات و کائنات کو مہبط انوار الہی سمجھتے ہیں۔ شیخ الاشراق شہاب الدین بن جیش بن امیرک سہروردی (۸۷۰-۹۵۳ھ، ۹۱-۱۱۵۰ء) نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں کہا ہے: ان الله نور الانوار و مصدر جمیع الکائنات (اللہ تعالیٰ تمام انوار کا نور اور ساری کائنات کا منبع و سرچشمہ ہے)۔ اور اسی کو نور قاہر کہا ہے۔ نور انوار اللہ کی ذات ہے جو حقیقت کلی ہے۔ پھر اس کے انعکاس کے کئی درجات ہیں۔ انعکاسات انوار کو تودیکھا جاسکتا ہے مگر نور الانوار کو نہیں۔ علم کائنات اسی نور کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ کائنات نور اور ظلمت سے عبارت ہے اور مادی اجسام ظلمت ہیں جو نور کے لئے رکاوٹ ہیں۔ اس لئے ان مادی اجسام کی ظلمت کو دور کرنا ضروری ہے۔

صفات باری تعالیٰ اور وجود و ذات کی بحث نے مسلم فلاسفہ کے ایک اور طبقہ کو متصوفانہ طرز تعبیر کی طرف موڑا۔ ان کا سب سے بڑا نقطہ نظر وحدۃ الوجود کا ہے جس کے عظیم ترین شارح شیخ اکبر ابن عربی ہیں۔ وہ ذات الہی کو اصلی وجود مانتے ہیں اور باقی سب کائنات کو غیر وجود۔ بایں ہمہ وہ متجلی اور تجلی میں فرق کر کے مخلوقات کو ذات الہی سے الگ اور خارج تسلیم کرتے ہیں۔ اسی نقطہ نظر کو دوسرے انداز سے جب دیکھا گیا تو وحدۃ الشہود کا نظریہ وجود میں آیا جس کے عظیم ترین شارح مجدد الف ثانی قرار دئے جاتے ہیں۔ اس میں وجود الہی کو مخلوقات و کائنات سے الگ کر کے دیکھنے کی سعی کی گئی ہے۔ ورنہ حقیقتاً وہ بھی صرف ایک اصلی وجود کے قائل ہیں۔

اگرچہ یہ بظاہر تسہیل نظر آتی ہے اور غیر فلسفیانہ بھی، تاہم یہ حقیقت ہے کہ تمام مسلم فلاسفہ خولہ کنڈی،

فدائی، رازی، ابن مسکویہ، ابن سینا، غزالی، ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد اور ابن عربی جیسے مذکورہ بالا حضرات ہوں یا شیخ
الاشراق سہروردی، فخرالدین رازی، اخوان الصفا، کے اراکین، صدرالدین شیرازی، اسعری، قطب الدین رازی، طوسی،
تستری، اصفہانی، البردی، الدوانی، لامدی، الایچی، السمرقندی، لاہری، الارموی، الکاتبی، اکلہ، القوشچی، الخیامی، الخوبی،
المفتاحی وغیرہ ان گنت غیر مذکور مسلم فلاسفہ ہوں نہیں طبقات میں سے کسی نہ کسی میں نظر آتے ہیں۔ اگر فرق ہے تو ان کی
تجسرات، اصطلاحات اور تفصیلات کا۔



حوالے

تعارف

- ۱۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام اور الکلام، نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۷۹ء، ص ۷۳، ۱۶۸۔
- ۲۔ ایضاً، ص ۱۸۱، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، (مقالہ فلسفہ)۔
- ۳۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، مطبع معارف اعظم کڑھ، ۱۹۵۳ء، ج اول ص ۱۶۔
- ۴۔ ایضاً ص ۱۳۔
- ۵۔ ایضاً ص ۱۵۔
- ۶۔ ایضاً ص ۱۶۔
- ۷۔ ایضاً ص ۳۰۔
- ۸۔ ایضاً ص ۲۵-۲۶۔
- ۹۔ دیوبند، م، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ سید عابد حسین، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی ۱۹۷۲ء، ص ۸۔
- ۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، ج اول ص ۳۰۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۳۱۔
- ۱۲۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام اور الکلام، ص ۱۳۴۔
- ۱۳۔ لطفی جحد کہے ہیں کہ "فلسفہ اسلامیہ میں تین ایسی عالی ہستیاں ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسی ہی برتری حاصل ہے جیسے کوہ ہمالہ اور کوہ ایض کو دوسرے پہاڑوں پر۔" اور یہ ابن سینا، غزالی اور ابن رشد ہیں۔ "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" ص ۲۴۴۔
- ۱۴۔ مثلاً اور کتاب کبیرہ، عدلی الہی، صبر و اختیار اور غلطی قرآن۔ جیسے مسائل جن کی وجہ سے تاریخ اسامی کی پہلی تین صدیوں میں بڑے بڑے محرکے پیش آئے۔ دیکھئے شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، ص ۳۰-۳۹، ص ۲۰-۱۹۔
- ۱۵۔ فرقہ باطنیہ نے اپنے خیالات سے مشابہت پا کر قدیم یونانی فلسفی ہند لیلیس یا (Parmenides) کے فلسفیانہ مسلک کو اختیار کر لیا تھا۔ اسی طرح میٹافزکس کی بعض آراء کو بھی۔ یہ دونوں معاد جسمانی کے منکر تھے۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں فضا غورث کے تقریباً سارے خیالات لے لئے تھے۔ دیکھئے عبدالسلام ندوی، حکماء اسلام، ج اول ص ۱۷۔
- ۱۶۔ ندوی، عبدالسلام، ج اول ص ۶۸-۶۹۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۱۵: فلسفہ قدیم کے بارے غزالی نے مقاصد الفلاسفہ میں اپنی رائے اس طرح بیان کی ہے: "فلسفہ کی چار قسمیں ہیں۔ ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، اہیات۔ ان میں ریاضیات بالکل عقل کے خلاف نہیں، اس لئے ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اہیات میں فلسفیوں کے اکثر مسائل، عقاید حق کے خلاف ہیں اور ان میں صحیح بات بہت کم ہے۔ منطقیات کا اکثر حصہ بھی صحیح ہے اور اس میں غلطی بہت کم ہے۔ اہل منطق کی اصطلاحات بے شبہ اہل حق کی مخالف ہیں لیکن معانی و مقاصد میں کوئی فرق نہیں۔ طبیعیات میں حق اور باطل دونوں مخلوط ہیں، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کون غالب ہے اور ان سے کون مغلوب۔"

۱۔ الکندی:

- ۱۔ جحد، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ اردو، ص ۱، دارالطبع جامعہ عثمانیہ حیدر آباد، ۱۹۳۱ء۔
- ۲۔ شریف، م، م، (مدیر) History of Muslim Philosophy ص ۳۳-۳۴۔
- ۳۔ جحد، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۳۰۔
- ۴۔ دیوبند، م، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۸۲، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی، ۱۹۷۲ء۔

- ۵۔ جعد، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۵۔
- ۶۔ دوپوڑ، ث۔ ج۔ تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۷۹۔
- ۷۔ شریف، م۔ م۔ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، ص ۳۲۸۔
- ۸۔ ایضاً ۹۔ ۳۲۸۔
- ۹۔ ایضاً ص ۳۲۹۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۳۳۰۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۳۳۰۔

۲۔ الرازی:

- ۱۔ ابن ہندیم، اہمہرست ص ۹۹۔۳۲ اور ص ۳۵۸، ابن القفطی، تاریخ الحکماء، طبع بیروت ۱۳۷۷، ابن ابی اصیبعہ، عیون الاسماء، طبع مدر، اول ۳۰۹۔۳۰۹، المیردنی، رسالہ فی فہرست کتب محمد بن زکریا الرازی، پیرس ۱۹۳۱، بن خلکان، ذیبت الاعیان، ص ۷۷۸، ابو صاعد اندلسی، طبقات الہم، بیروت ۱۹۱۳، ۶۱۔۳۳، ابو علی تنوخی، الفہرست بعد المشرقہ قاہرہ ۱۰۰۰۔۹۳، اردو ترجمہ معارف اسلامیہ لاہور (الرازی۔ ذکر کردہ اور پائیز)۔
- ۲۔ ایضاً ص ۳۳۸۔۳۳۸ ندوی عبدالسلام تاریخ حکماء اسلام، اول ص ۳۰۲، مطبع معارف عظیم گڑھ ۱۹۵۳۔
- ۳۔ شریف، م۔ م۔ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۳۰۔۳۳۰۔
- ۴۔ دوپوڑ، ث۔ ج۔ تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۶۳۔
- ۵۔ رازی اصلاً ایک طبی فلسفی تھا۔ اہلیات میں اس کی رائیں صحیح نہ تھیں اور نہ اس نے اس میں کمال پیدا کیا۔ دیکھیے شریف، م۔ م۔
- ۶۔ ج۔ اول، ص ۹۔۳۳ عبدالسلام ندوی، اول ص ۸۳۔۸۲۔
- ۷۔ ایضاً ص ۳۳۱، ص ۳۳۹۔
- ۸۔ ایضاً ص ۳۳۱۔۲۔
- ۹۔ دوپوڑ، ث۔ ج۔ تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۶۶۔۶۵۔
- ۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، اول ص ۸۳۔۸۲۔
- ۱۱۔ شریف، م۔ م۔ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۳۰۔۳۳۹۔
- ۱۲۔ ایضاً۔
- ۱۳۔ ندوی، عبدالسلام، تاریخ حکماء اسلام، اول، ص ۸۳۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۹۲۔
- ۱۵۔ شریف، م۔ م۔ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول، ص ۳۳۲۔۳۳۲۔

۳۔ الفارابی:

- ۱۔ ابوالحسن بیہقی، ترجمہ صواب الحکمت، ص ۲۰۔۱۶، ابن القفطی، تاریخ الحکماء، مصر ۱۳۲۶ھ، ص ۸۳، ابن ابی اصیبعہ، مصر ۱۸۸۲ھ، ص ۱۳۳، ابن خلکان، ذیبت الاعیان، مصر ۱۲۹۹ھ دوم ص ۱۰۰، الصدوق، الوالی بالویات، چہارم رولوں میں ۱۰۶، اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور (الفارابی۔ لا عبدالحق عدنان)۔ دوپوڑ، ث۔ ج۔ تاریخ فلسفہ اسلام ص ۸۵۔۸۸، جعد لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۸۷۔۸۷، ندوی عبدالسلام، تاریخ حکماء اسلام، اول ص ۸۸۔۱۰۸۔
- ۲۔ دوپوڑ، ث۔ ج۔ ص ۸۵۔۸۴، جعد لطفی محمد، ص ۲۰۔۹۰، فارابی، عیون المسائل، ص ۷۰۔۶۶، ولید مصر ۱۹۵۹۔
- ۳۔ جعد لطفی محمد، ص ۳۳۔۳۳، عیون المسائل، ص ۷۰۔۶۶۔
- ۴۔ دوپوڑ، ث۔ ج۔ اول ص ۸۶، عیون المسائل، ص ۷۰۔۶۶۔

- ۵۔ ایضاً، عیون المسائل، ص ۲۸ و بعد۔
- ۶۔ ایضاً ص ۸۸-۸۹، جمع، لفظی محمد، ص ۳۵، ص ۳۳-۳۴
- ۷۔ ایضاً، فارابی، کتاب ترہ اہل المدینۃ الفضلۃ، طبع ڈیٹرک، ۶-۶۔
- ۸۔ (دو پور، ٹ۔ ق، ص ۸۹۔
- ۹۔ ایضاً۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۸۹-۹۰، جمع، لفظی محمد، ص ۳۳، عیون المسائل، ص ۷ و بعد۔
- ۱۱۔ ایضاً۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۹۰، فارابی، النکت فی مایصح وما لا یصح من احکام النجوم، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۸۶-۷۹ و بعد۔ درج بالا اور فارابی کے دیگر رسائل کے لئے دیکھئے مجموع، قاہرہ، ۱۹۵۷۔
- ۱۳۔ ایضاً ۹۱۔
- ۱۴۔ شریف، م م، م، اور ص ۳۵۹۔
- ۱۵۔ ایضاً ص ۳۵۹۔
- ۱۶۔ ایضاً ص ۶۰-۳۵۹۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۳۶۰، فارابی کے نظریہ الوہیت کے لئے ملاحظہ کیجئے اس کی کتب خاص کر:
 - ۱۔ عیون المسائل۔
 - ۲۔ آراء اہل المدینۃ الفضلۃ۔
 - ۳۔ النکت فی مایصح وما لا یصح من احکام النجوم۔
 - ۴۔ احصاء النجوم۔
 - ۵۔ التشہد۔
 - ۶۔ تحصیل المعادۃ و غیرہ۔

۴۔ ابن مسکویہ:

- ۱۔ دو پورٹ، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۹۸، شریف، م م، ہنری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۶۹، یا قوت حموی، ارشاد الاریب، قاہرہ، مجم ص ۱۰۔
- ۲۔ دو پورٹ، ٹ۔ ج، ص ۹۸، ابن مسکویہ، تجرید السلف، مرتبہ امیڈروز اور مارکولیتھ دوم، ص ۱۸۲۔
- ۳۔ شریف، م م، ص ۷۰-۷۱، خوانساری، روایات الجنات، تہران ۱۲۸۷ھ، ص ۱۷۷۔
- ۴۔ ایضاً ص ۷۰-۷۱، ابن مسکویہ، الفوز الاصفی، قاہرہ ۱۳۲۵ھ نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں اہم ترین بحث اس کتب میں کی ہے۔
- ۵۔ نیز ملاحظہ ہو ابن مسکویہ الفوز الاکبر، بیروت ۱۳۱۹ھ۔
- ۶۔ جمع، لفظی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ترجمہ ڈاکٹر میردین الدین ص ۳۳۵۔
- ۷۔ ایضاً ص ۳۳۶، الفوز الاصفی، کی بحث پر روح ملاحظہ ہو، الفوز الاکبر بحث بروحدانیت۔
- ۸۔ دو پورٹ، ص ۹۸، خواجہ عبدالحمید، ابن مسکویہ، لے اسٹڈی آف ہز الفوز الاصفی (انگریزی) لاہور ۱۹۳۶ء۔
- ۹۔ شریف، م م، ص ۷۲، الفوز الاکبر اور الفوز الاصفی کے مباحث متعلقہ۔
- ۱۰۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام، ص ۲-۱۰۱، عبدالعزیز عزت، ابن مسکویہ فلسفۃ اخلاقیہ و معارف، قاہرہ، ۱۹۳۶ء۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۱۰۲، شریف، م م، ص ۷۲۔
- ۱۲۔ ابن مسکویہ کی تصانیف کے لئے ملاحظہ ہو، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (مقالہ ابن مسکویہ، از احمد آتش و سید نذیر نذری)، اس کی کم از کم تیرہ تصانیف کا سب تک پتہ چلا ہے ان کے نام حسب ذیل ہیں۔
 - ۱۔ تجرید الاسماء و تعاقب الہم، متعدد طبعات۔

- ۱۔ کتاب آداب العرب والفرس، قاہرہ ۱۹۵۲ء۔
 - ۲۔ تہذیب الاخلاق و تظہیر الاعراق، بیروت ۱۳۲۷ھ، (متحدہ پار ہندوستان، استنبول، قاہرہ اور بیروت سے ملتی ہوئی)۔
 - ۳۔ الفوز المبر، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔
 - ۴۔ الفوز الاکبر، بیروت ۱۳۰۹ھ۔
 - ۵۔ رسالت فی اللغات و الامام فی جوہر النفس، مخطوط استنبول کتب خانہ رابعہ پاشا، ۱۳۳۶ھ۔
 - ۶۔ احوال و مسئلہ فی النفس و العقل۔ مخطوط استنبول کتب خانہ رابعہ پاشا، ۱۳۳۶ھ۔
 - ۷۔ رسالت فی جواب عن سوال علی بن محمد بن محمد بن ابی حیان الصوفی فی حقیقۃ العدل، (مخطوط کتب خانہ مشہد)۔
 - ۸۔ تدیم الفرید و انیس الوحید۔ (مخطوط استنبول کتب خانہ ولی الدین ۲۶۲۵)۔
 - ۹۔ رسالہ مسکویہ رازی۔ (مخطوط کتب خانہ تہران یونیورسٹی، یہ رسالہ غائب ابن مسکویہ کا نہیں ہے)۔
 - ۱۰۔ انس الفرید۔
 - ۱۱۔ ترتیب العبادات۔
 - ۱۲۔ کتاب الجامع۔
 - ۱۳۔ کتاب السیر۔
 - ۱۴۔ کتاب الاثریہ۔
 - ۱۵۔ کتاب الادبیۃ المفردۃ۔
 - ۱۶۔ کتاب السہاجات من الاطعمۃ۔
 - ۱۷۔ کتاب السیاسة۔
 - ۱۸۔ الشوال۔
 - ۱۹۔ تعلیقات۔
 - ۲۰۔ مقالات الخلیلہ۔
 - ۲۱۔ کتاب المستوی۔
- (نمبر ۱۱ کا ذکر یا قوت حموی ابن القفطی،
خوانساری، وغیرہ نے کیا ہے۔ مکمل نہرست
کے لئے ملاحظہ ہو ابو سلیمان سجری، منتخب
صوفی الحکمہ، مرتبہ لیون کچنل لائیڈن)۔

۵۔ ابن سینا:

- ۱۔ دیوہڑ، ٹ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۰۰۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ میر ولی الدین، ص ۷۷۔
- ۲۔ دیوہڑ، ٹ۔ ج، ابن ابی اصیہ، طبقات الاطباء، مرتبہ لے ٹر (A. Muller)، ۱۹۸۲ء، دوم ص ۲ و بعد۔ قاہرہ ۱۸۸۳ء، ابن القفطی، طبقات الحکماء، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ابن خلکان، وفیات الاعیان، قاہرہ ۱۷۹۹ء۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور۔ (مقالہ ابن سینا، طبعی خیام، ویلکن (Uiken)، سید نذیر نیازی)۔ ابن سینا نے اپنے فلسفہ الہیات پر زیادہ تر بحث اپنی کتابوں الشفاء، الاشارات و البہیات، حکمت علائی اور کتاب الہدیہ میں کی ہے۔
- ۳۔ ایضاً۔
- ۴۔ ایضاً۔
- ۵۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۵۷۔ ۷۳، نیز دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا مقالہ ابن سینا۔
- ۶۔ دیوہڑ، ص ۱۰۱۔
- ۷۔ شریف، م م، (مدیر) لے سٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۸۰۔
- ۸۔ ایضاً۔
- ۹۔ ایضاً ص ۸۱۔ ۸۰، مقالہ نگار اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا خیال ہے کہ اس کی البہیات فارابی اور انوان الصفا کی جامع ہے۔
- ۱۰۔ ایضاً، اس نظریے کے مطابق ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے، عقل، نفس اور جسم۔ چونکہ عقل بلا واسطہ جسم

کو حرکت میں نہیں دے سکتی، اس لئے اسے ایک نفس کی ضرورت پڑتی ہے۔ دیکھیے دوپوڑہ ص ۱۰۳۔ جب عقل اول اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو اس سے عقل ثانی پیدا ہوتی ہے، اور جب اپنی حقیقت کی فکر کرتی ہے تو اس سے ایک نفس (جوہر زندگی) پیدا ہوتا ہے اور جب اپنے امکان و ات کو دیکھتی ہے تو اس سے ایک جسم یعنی فلک اور وجود میں آتا ہے۔ اسی طرح آخر میں دوسری عقل فعال آتی ہے جس سے ارضی مادے صورت و نفوس پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ شریف، م م، (مدیر)، اول ص ۸۲ - ۳۸۱۔

۲۔ ایضاً ص ۳۸۲، ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۳۵۔

۳۔ ایضاً۔

۴۔ ایضاً۔

۵۔ ایضاً ص ۸۳ - ۳۸۲۔

۶۔ ایضاً ص ۳۸۳۔

۷۔ ایضاً۔

۸۔ ایضاً۔

۹۔ ایضاً ص ۳۸۶۔

۱۰۔ ایضاً ۵۰۱۔

۱۱۔ ایضاً۔

۱۲۔ ایضاً ص ۲ - ۵۰۱۔

۱۳۔ ایضاً۔

۱۴۔ ایضاً ص ۵۰۳۔

۱۵۔ ایضاً، شیخ ارنیس ابن سینا کے اثرات نہایت وسیع ہیں۔ مسلمانوں کی فلسفی روایت شروع سے آج تک اس کے نظام فکر کی خوش چینی کرتی آئی ہے۔ فلسفے سے ساری ہیزاری کے باوجود آج بھی ابن سینا کو اسلامی تاریخ کا سب سے بڑا فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس جیسے علم و عقل والی کسی شخصیت نے ایسا جامع نظام فلسفہ پیش نہیں کیا۔ یہاں تک کہ ابن رشد نے بھی نہیں۔

۱۶۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن سینا)۔ دوسری تصانیف الشیخ کے لئے ملاحظہ ہو بھی دائرہ معارف۔

۶۔ الغزالی:

۱۔ ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، شملی، طبقات الشافعیہ، قاہرہ، ۱۹۶۳ء، ابن خلکان، وفیات مصر ۱۲۹۹ء، آرگوشی، الغزالی، شملی، الغزالی، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (غزالی ریکیڈ فلڈ)۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، اول ص ۹۲ - ۳۸۶، جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۸۹-۹۰۔

۲۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، اول ص ۳۹۲، شملی، الغزالی ص ۲۸ - ۱ دوپوڑہ ٹ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید حامد حسین، ص ۷۱۔

۳۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۶ - ۳۹۲، شملی، الغزالی ص ۲۸ - ۱۔

۴۔ ایضاً، شملی، الغزالی، ص ۱۶ - ۱۲۔

۵۔ ایضاً، ص ۹۷ - ۳۹۲، ص ۳۰۳ - ۳۰۰، الغزالی، ص ۱۶-۱۵۔

۶۔ ایضاً، ص ۹۸ - ۳۹۷، شملی، الغزالی، ص ۱۸ - ۱۶۔

۷۔ ایضاً، ص ۳۰۳، سن کی عمر کے آخری ایام زیادہ تر روحانی ذکر و فکر اور احادیث کی تکمیل و تحصیل میں گزرے جو بچپن میں انہیں کسی طرح یاد نہیں ہوتے تھے۔ کیسی اچھی زندگی تھی جس کا انجام اس کے آغاز سے مل گیا۔ دوپوڑہ، ص ۱۸-۱۷۔

شملی، الغزالی، ۲۰ - ۱۹، ص ۹۱ - ۳۵، تصانیف غزالی کے لئے ملاحظہ ہو ص ۳۳ - ۳۱۔

- ۸۔ ایضاً ص ۹۶ - ۳۹۳۔
- ۹۔ شریف، م۔ م، (مدیر) اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۸۲ - ۵۸۱، شبلی، غزالی، ص ۱۰۶ - ۹۵۔
- ۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۴۱۳، یہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ امام غزالی کی عدالت مطلق و فاضلہ کو اسلامی دور کا ہوں میں سند قبول ملی اور شامل نصاب کیا گیا۔ اور مذہب، فلسفے کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ یہ طریق تعلیم نے نتیجے میں فخر الدین رازی، شیخ الاشراق عدم آمدنی اور عام شہرتی جیسے وک پیدا ہوئے جو مسطور، مشہور و اولوں نے صدر انشیں تھے۔ دیکھئے شبلی نعمانی، علم الکلام، ص ۵۸، الغزالی ص ۹۳۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۴۱۳، شبلی، الغزالی ۱۰۶-۱۴۵ اثبات عقائد پر امام غزالی کے افکار پر بحث جو فلاسفہ کی فکر کی تردید تھی۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۴۲۲، نیز دیکھئے شریف، م۔ م، اول ص ۵۹۲-۹۔
- ۱۳۔ ایضاً، نعمانی، شبلی، ص ۵۸۔
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۲۳ - ۴۲۳، نیز دیکھئے شبلی نعمانی ص ۲۹ - ۲۲۔
- ۱۵۔ ایضاً ص ۲۹ - ۴۲۷، غزالی نے مصنفین صغیر و کبیر، جو اہل القرآن، اہل السنہ و بین الاسلام، اہل بدعت، رسالہ قدسیہ، اقتصاد ملی اور عقائد وغیرہ میں نبوت، وحی، روایہ، معجزات اور مذہب و ثواب کی جو کچھ تشریح کی ہے یا تہجد میں جو رد کیا ہے وہ ابن سینا اور فارابی کی تشریحات کے لحاظ سے ہے اور یہ دونوں جو کچھ لکھتے ہیں وہ فلسفہ یونان سے ماخوذ ہے، اس لئے یہ خیال عام ہو گیا تھا کہ نبوت و وحی وغیرہ جو کچھ ابن دونوں نے لکھا ہے وہ فلسفہ یونان کے اقوال و افکار ہیں، حالانکہ وہ اس دونوں کے حیات میں، یونان سے ابن کا کوئی واسطہ نہیں اور نہ فلسفہ یونان نے ان موضوعات پر کچھ چھوڑا ہے۔ دیکھئے شبلی نعمانی ص ۱۱۶، ص ۳۶-۱۳۳ الغزالی ص ۵۶-۱۲۱۔
- ۱۶۔ شریف، م۔ م، مدیر، اول ص ۹۶ - ۵۹۳۔
- ۱۷۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۱۶ - ۴۱۵، نعمانی، شبلی، ص ۱۱۸۔
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۲۳۔
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۴۱۶، جوہر لفظی محمد، ص ۹۲ - ۹۳۔
- ۲۰۔ ایضاً ص ۱۶ - ۴۱۵، نعمانی، شبلی، ص ۲۲ - ۲۳۔
- ۲۱۔ شریف، م۔ م، مدیر، ص ۵۸۱۔
- ۲۲۔ نعمانی، شبلی، ص ۹ - ۵۸، ص ۲۹۳۔
- ۲۳۔ ایضاً، ص ۹ - ۵۸، ص ۱۶۱-۱۵۹، جوہر لفظی محمد، ص ۹۶ - ۹۵۔
- ۲۴۔ شریف، م۔ م، مدیر، ص ۵۹۸، ابن سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے لیکن اسلام کے اثر سے اس کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم اللہ کا پید کیا ہوا نہیں ہے۔ اس لئے اس نے یہ رائے قائم کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ کا پید کیا ہوا بھی ہے۔ یہاں سے یہ اعتراض پیدا ہوا کہ اگر دونوں قدیم ہیں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیسے کہا جاسکتا ہے۔ ابن سینا نے اس کا جواب یہ دیا کہ علت ہونے کے لئے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ دیکھئے شبلی ص ۹ - ۱۷۸، الغزالی ص ۲ - ۱۳۱۔
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۵۹۹، شبلی، الغزالی، ص ۲ - ۱۳۳۔
- ۲۶۔ ایضاً۔
- ۲۷۔ ایضاً۔
- ۲۸۔ ایضاً نیز دو بوتر، ص ۱۱۹۔
- ۲۹۔ ایضاً، دو بوتر، ص ۲۰-۱۰۰، ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۳۳۔
- ۳۰۔ ایضاً ص ۶۰۰۔
- ۳۱۔ ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۲ - ۴۳۰، مولانا عبدالسلام ندوی نے حکماء اسلام میں امام غزالی کو ان کا صحیح مقام نہیں دیا اور ابن رشد کی جہاد لکھ اور بھر پور نمائندگی کی ہے اور غزالی پر جو باب ہے (اول ۳۵۸-۳۷۷) اس میں حالات زندگی کے بعد صرف تہافت

فلسفہ کی تنقید ہے اور وہ بھی اس روشنی میں ہے۔ غزالی کے فلسفہ اخلاق کا بھی ذکر تک نہیں۔ بے شک تہذیب سے فلسفہ کو بہت تعلق ہے مگر اس میں تلاش حق کا پہلو بھی کوئی چھپا ہوا نہیں ہے۔ نیز بقول دوہرے مشرق میں فلسفے کے سارے نظام کی کلی نقطہ نظر سے تنقید و تجزیہ غزالی سے پہلے کوئی نہیں ہوا۔ نیز غزالی نے اپنے عہد میں مذہب کی اہمیت کو سب سے زیادہ سمجھا۔ نیز غزالی نے فلسفہ کے عمومی تصورات اور نظری منطق کے قابل تجربے اور مشاہدے پر ہر جگہ زور دیا۔ دیکھئے دوہرے ص ۶۴-۶۳۔

۳۲۔ شریف، م۔ م۔ مدنی، ص ۶۰۰۔

۳۳۔ ایضاً۔

۳۴۔ ایضاً۔

۳۵۔ ایضاً، ص ۶۰۲۔

۳۶۔ ایضاً، ص ۶۰۳۔

۳۷۔ ایضاً، ص ۶۰۲، فلسفہ اہیات میں ابن سینا نے ریز دست تغیرات کئے اور اس کا یونانی اور دانداتوں ڈھانچہ بالکل بدل ڈالا۔ اس کوشش کا حاسن مثلاً فلسفے کو سہائی تصور سے تطبیق و باقاعدہ مثلاً اس کے ہاں فلسفہ اہیات کا ایک مسئلہ ہے کہ "لواحد لا یصلو عنہ الا الواحد" (واحد سے دھند ہی کا صدور ہو سکتا ہے)۔ یہ اصول ابن سینا کی اختراع ہے۔ اسی پر ابن سینا نے فلاطیس کے تحقیقی عالم کے نظریے کی عمارت کھڑی کی ہے۔ اسی طرح وحی، روایہ، رسالت، سحر و غیرہ دیگر مسائل کا اصفاد و تشریح کی ہے۔ دیکھئے عبدالسلام ندوی، اول ص ۳۴۶۔

۳۸۔ ایضاً، ص ۶۰۰-۵۹۹۔

۳۹۔ ایضاً، ص ۱۲-۶۱۱، ندوی، عبدالسلام، ص ۳۳-۳۳۳۔

۴۰۔ ایضاً، ص ۶۰۳۔

۴۱۔ ایضاً، ص ۶-۶۰۳۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۸-۶۰۶، ندوی عبدالسلام، ص ۱۸-۴۱۷۔ "بہر حال ہمیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ ان کی تنقید کے سامنے ابن سینا کا تصور و عقول کا فلسفہ نہیں ٹھہر سکتا تھا۔" دوہرے، ص ۳۰۔

۴۳۔ ایضاً، ص ۶۱۳، دوہرے، ص ۱۱۹۔

۴۴۔ ایضاً، ص ۴۱۵۔

۴۵۔ ایضاً، ص ۶۱۵۔

۴۶۔ ایضاً، ص ۶۱۵، ۱۶۔

۴۷۔ ایضاً، ص ۶۱۶۔

۷۔ ابن باجہ۔

۱۔ ابن ابی اصیبعہ، طبقات الأطباء، مصر ۱۲۹۹ھ، دوم ص ۶۲، ابن خاقان، فلائف العقول، ۱۲۸۳ھ، ص ۳۳۶، ماجد، ابن خاقان، و بیات الامم، مرتبہ دستخط لائبریری، ۱۸۳۵ھ، ص ۶۸، ابن القسطنطینی، تاریخ الحکماء، طبع لپزٹ ۱۸۰۶ھ، یا قوت حموی، ارشاد الادریب، طبع مدغولیتہ ششم، ص ۲۷-۱۲۳، سیوطی، فیہ الوعایہ ۱۹۲۶ھ، ص ۲۰۷، مقرئ، فتح الطیب ۱۹۳۹ھ، جلد ۲، ص ۲۰۶، عمر فروخ، ابن باجہ

والمطبعة المغربية، ۱۳۷۱ھ، ج ۱، سائنس (G. Sarton) Introduction to the History of Science.

دوم، جزو دوم ۱۸۳، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (مقالہ ابن باجہ از ایم صفیر حسن و نوری)۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، دوم ۳۰۶، ص ۲۱-۲۰، اس میں کافی اختلاف ہے کہ صالح (سار) اس کے باپ کا نام تھا یا دلائل بہر حال ابن باجہ کو ابن صالح بھی کہا جاتا تھا۔ شریف، م۔ م۔ مدنی، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفہ، اول ص ۷-۵۰۶، فاس (فیض) میں دور رہنے کی روایت قسطنطینی کی ہے جس کو لطفی محمد جمہ نے مشکوک قرار دیا ہے۔ دیکھئے تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۱۰۹، حکماء اسلام دوم ص ۲۳-۲۲۔

- ۳۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۶ - ۲۵۔
- ۴۔ ایضاً ص ۲۵ - ۲۳۔
- ۵۔ ایضاً، ص ۳۰ - ۲۸ نیز شریف، م۔ م۔، اول ص ۵۱۰ ابن ہاجہ کا ایک رسالہ "تذییر التوحید" ہے، جس میں اس نے بدعت اعلیٰ کی تشریح کی ہے۔ لفظی جہد نے اس کا فصل در خلاصہ بیان کیا ہے دیکھئے تاریخ فلسفۃ الاسلام ص ۲۶-۱۱ مولانا عبدالسلام ندوی نے اس خلاصے کا خلاصہ کر دیا ہے۔ دیکھئے علماء اسلام، دوم ص ۳۸ - ۳۰۔ دوسری تصانیف جیسے رسالۃ الاتصال العقل، رسالۃ اوداع، رسالۃ البنات کو رسالۃ الذندلس میں جمع کر دیا گیا ہے۔ (مرتبہ آسن پلہ کوس ۸۲ - ۱۹۴۰ء)۔
- ۶۔ شریف، م۔ م۔، ہندیر، اول، ص ۲۳ - ۵۲۲۔
- ۷۔ ایضاً ص ۵۰۰، دوپڑ ص ۱۲۱، مولانا کیجئے۔ اسی طرح دوپڑ کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ ابن ہاجہ کے مطابق "بیوی کا وجود بغیر صورت کے ممکن نہیں بلکہ صورت کا وجود بیوی سے الگ بھی ہو سکتا ہے"۔ ص ۱۳۲، جبکہ ابن ہاجہ در حقیقت یہ کہتا ہے کہ بد بلا صورت کے بھی موجود ہو سکتا ہے۔ تفصیل کی لئے دیکھئے شریف، اول ص ۵۱۱۔
- ۸۔ ایضاً ص ۵۱۸۔
- ۹۔ ایضاً۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۵۱۹۔
- ۱۱۔ ایضاً۔
- ۱۲۔ ایضاً، ویلے سے مراد بظاہر ابن سینا کے نظریے کے مطابق عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حکمران ہے اور ارضی مخلوق کی صورت گری کرتی ہے اسی کو ابن سینا نے فرشتہ جبریل سے تعبیر کیا ہے جو مشیت و علم الہی کو انسان تک پہنچاتا ہے۔
- ۱۳۔ ایضاً۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۵۲۰۔
- ۱۵۔ ایضاً۔
- ۱۶۔ ایضاً۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۵۲۱۔
- ۱۸۔ ایضاً ص ۵۲۲۔
- ۱۹۔ ایضاً۔
- ۲۰۔ ایضاً۔
- ۲۱۔ ایضاً۔
- ۲۲۔ ایضاً۔
- ۲۳۔ ابن ہاجہ، رسالۃ الاتصال، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن ہاجہ)۔

۸۔ ابن طفیل:

- ۱۔ ندوی، عبدالسلام، علماء اسلام، دوم ص ۳۹۔
- ۲۔ ایضاً، ص ۳۰ - ۳۹، دوپڑ نے ابن طفیل کے مولد کا نام کاوسیہ (Caudiz) بتلایا ہے۔ دیکھئے تاریخ فلسفہ اسلام ص ۱۳۴۔ اس کی ایک کیت ابو جعفر بھی ہے۔
- ۳۔ ایضاً، ص ۳۰-۳۹، ابن طفیل کے لئے مزید ملاحظہ کیجئے، عبدالواحد مراکشی، محبوب ۱۹۳۹ء ص ۵ - ۱۷۲، ابن الحذاری، المغرب، دوم ص ۸۵، ابن بلہ ص ۷۸، فرح المظنون، فلسفۃ ابی جعفر بن طفیل، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن طفیل) بی کلائی و بی نور سید نذیر پوری۔
- ۴۔ ایضاً۔
- ۵۔ ایضاً دوم ص ۴۰، رسالہ حل کے متفقین اس کو یوں درست نہیں سمجھتے کہ خود ابن طفیل نے ہی بن یفغان میں تصریح کی ہے کہ ابن

- ہاجے اس کی ملاقات نہیں ہوئی۔ دیکھئے لفظی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۱۳۹، ۱۳۶، غالباً مراکشی کی مرو اس کی کتابیں ہیں۔
- ۶۔ ایضاً، دوم ص ۴۲، ابن طفیل کے اس رسالے کی بن یقظان کا عنوان نیا ہے نہ ہی اس کے کردار، مسائل و مسائل نے ہیں۔
ابن سینا کا افسانہ جی بن یقظان کے نام سے اور ایک دوسرا، افسانہ ایساں و مسائل کے نام سے ہے۔ لیکن مماثلت و مشابہت بس
یہیں تک ہے کیونکہ ابن سینا کے یہ افسانے ابن طفیل کے فلسفیانہ افسانے اور اس کے کرداروں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔
دیکھئے شریف، اول ص ۵۲۹۔
- ۷۔ دوپوٹر، ٹ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۳۵۔
- ۸۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۳۔
- ۹۔ ایضاً، ص ۴۳۔ ۴۴۔
- ۱۰۔ دوپوٹر ص ۳۶۔ ۱۳۵۔
- ۱۱۔ ایضاً، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶۔ ۴۵۔
- ۱۲۔ شریف، م۔ م، مدیر، لے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۵۲۹۔
- ۱۳۔ ایضاً، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶، دوپوٹر ص ۱۳۶۔
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۵۳۱، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶۔ ۴۳۔
- ۱۵۔ ندوی، عبدالسلام دوم ص ۴۶۔ ۴۷۔
- ۱۶۔ ایضاً، شریف، م۔ م، لول ص ۵۳۲۔
- ۱۷۔ ایضاً، دوم، ص ۴۹۔ ۴۸، شریف، م۔ م، لول ص ۵۳۱۔ ۵۳۲۔
- ۱۸۔ شریف، م۔ م، لول ص ۵۳۲۔
- ۱۹۔ ایضاً۔
- ۲۰۔ ایضاً ص ۲۲۔ ۵۳۲۔
- ۲۱۔ ایضاً، ص ۵۳۳۔
- ۲۲۔ ایضاً۔
- ۲۳۔ ایضاً، ص ۵۳۳۔
- ۲۴۔ ابن طفیل جی بن یقظان ۱۹۶۳ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن طفیل)۔

۹۔ ابن رشد

- ۱۔ ابن رشد، تہذیبۃ التہذیب، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، عبدالواحد مراکشی، المعجب ۱۷۴، ابن اللامہ، تکملہ ۲۶۹، ابن ابی اصیحوہ دوم ص ۷۵،
ابن البغدادی، المغرب لول ص ۱۰۴، ابن فرحون، الدیانج المذہب، مصر ۱۳۲۹ھ، ص ۲۸۴، المقرئ، شیخ الطیب، ابن احمد
الحسینی، شذرات الذہب، چہارم ص ۳۲، النہای، تاریخ تفسیر القرآن، ص ۱۱۱، ابن تیمیہ، ہارو علی فلسفۃ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۱۰ء،
اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن رشد) بی کار لولوں۔
- ۲۔ ایضاً ص ۱۰۲۔ ۱۰۱، شریف، م۔ م، مدیر، لے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، لول ص ۴۲۔ ۵۳۱۔
- ۳۔ ایضاً، مشہور فرانسیسی مشرق ارمیسٹ ریٹان نے، جنہوں نے ابن رشد کے حالات و فلسفے پر ایک عمدہ کتاب لکھی ہے، اس
مجموعے کے بارے میں رائے ظاہر کی ہے کہ "فلسفے کا جو تعلق مذہب سے ہے، اس کی جھلک ابن رشدوں میں بھی دکھائی دیتی ہے،
اور اس عجیب و غریب کتاب کے بعض مضمونوں پر خود ابن رشد کے خیالات کے مآخذ ہمیں نظر آتے ہیں۔" دیکھئے حکماء اسلام،
دوم ص ۱۰۲، معشوق حسن خاں کاردو ترجمہ دیناں، ابن رشد اور فلسفہ ابن رشد، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۹ء۔
- ۴۔ شریف، م۔ م، مدیر، لول ص ۵۳۱، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۰۸، یہ بات کہ ابن رشد کے اساتذہ میں ابن ہاجہ شامل نہیں
ہے، صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ مؤخر الذکر کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر ۱۲ سال تھی۔ یہ بھی مسلم ہے کہ ابن ہاجہ کلاس کے
گھرانے میں خوب کتابا تھا اس لئے بہ ترین قیاس ہے کہ ابن ہاجہ نے جو حافظہ قرآن اور عربی شعر و ادب کا بھی ماہر تھا،

ابتدائی پانچویں درجے کی تعلیم میں ابن رشد کو پڑھایا ہو۔ دیکھئے ندوی، عبد السلام، ص ۱۱۰-۱۰۹۔

- ۵۔ ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۱۰۶، ۱۰۳ موازنہ کیجئے لطیف جمعہ، تاریخ کلاسیک، ص ۶۵-۶۰۔
- ۶۔ ایک روایت کے مطابق سلطان عبدالموس کے طلبہ کرے پر ابن رشد مکتبہ میں پڑھاتے تھے۔ اس وقت میں نے ۳۷ سال تھے۔ سلطان نے مدرس کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا جس کے لئے اسے باایقانہ حد میں مہیا کیا۔ اس سے مملکت کا قاضی القضاء بھی مقرر کر دیا جس سے اس کے گھرانے کی عظمت دوچند ہو گئی۔ یہ روایت جو کہ در معلوم ہوتی ہے۔ زیادہ تر یہی ہے کہ ابن رشد قرطبہ کا قاضی تھا اور ابن طفیل نے اسے بلا کہ سلطان یوسف بن عبدالموس سے متعارف کرایا تھا جیسا کہ خود ابن رشد نے تصریح کی ہے۔ دیکھئے ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۱۱۳-۱۱۱ اور ص ۱۵-۱۳۔
- ۷۔ جمعہ، لطیف محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۷۰۔
- ۸۔ ایضاً، ص ۷۵-۷۴، ندوی، عبد السلام، ص ۱۵-۱۱۳۔
- ۹۔ شریفہ، ص ۳، مدیر، بول، ص ۵۵۳، ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۳۳-۳۱۔
- ۱۰۔ مثلاً یہ کہ ابن رشد امیر المومنین کو ”برور سن“ کہتا ہے یا اس نے اپنی کتاب الحیوان میں برور کے ریل میں لکھا ہے کہ میں نے اسے ”شاو برور“ کے نام سے لکھا ہے۔ (ابن رشد نے اپنی صفائی میں کہا تھا کہ اس نے در حقیقت ”شاہدین“ لکھا تھا)۔ اس طرح کی باتیں سن کر خوردہ بھی مبالغوں کے ساتھ، ایک رد و رنج سلطان کا ابن رشد سے تھا ہو چکا قابلِ تہجیب نہیں۔ دیکھئے ندوی عبد السلام، دوم، ص ۷۱-۱۶۔
- ۱۱۔ ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۳۳-۱۲۲، جمعہ، لطیف محمد، ص ۲۰۷۔
- ۱۲۔ ایضاً، ص ۷۵-۱۲۵۔
- ۱۳۔ ایضاً، ص ۳۲۔
- ۱۴۔ ایضاً، تفصیل کے لئے دیکھئے ص ۱۳۵-۱۳۴۔
- ۱۵۔ شریف، ص ۳-۴، مدیر، بول، ص ۵۴۲-۵۴۳۔
- ۱۶۔ جمعہ، لطیف محمد، ص ۱۳-۲۱۳۔
- ۱۷۔ ایضاً، نیز ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۵۲-۵۱۔
- ۱۸۔ ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۳۲۔
- ۱۹۔ جمعہ، لطیف محمد، ص ۳۰۸، تہذیب التہذیب کے اخیر میں ابن رشد کے الفاظ یہ ہیں، ”میں ابن اسود پر بحث ختم کرنا چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ابن اسود پر لائے رنی کی ہے اس سے استفادہ کرتا ہوں اور اس کے اہل کے ساتھ طلب حق کی ضرورت داعی نہ ہوتی تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے بارے میں ایک لفظ بھی نہ کہتا۔“ دیکھئے جمعہ، لطیف محمد، ص ۳۰۱۔
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۱۰-۳۰۹۔
- ۲۱۔ ایضاً، ص ۱۱۱، اس کے باوجود ابن رشدیت باوجود اسلام کے اثرات یورپ میں پھیلتے اور بڑھتے ہی رہے۔ ”اس کی تفصیلات کے لئے تراجم کی تعداد ۱۵۸۰-۱۳۸۰ کی ایک صدی میں سو سے متجاوز ہو چکی تھی۔ کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا جب اس کی کوئی کتاب شائع نہ ہوتی ہو۔“ اس کی تصانیف کے ناٹینی اور عبرانی تراجم یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں ”اس کثرت سے موجود ہیں کہ عبرانی زبان میں تورات کے بعد ابن رشد کی تصانیف سے زیادہ اور کسی کتاب کی شاعت نہیں ہوئی۔“
- ۲۲۔ ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۳۷۸-۳۷۷۔
- ۲۳۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام، ص ۷۷، ۳۵-۳۴، ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۹۷-۹۶۔
- ۲۴۔ شریف، ص ۳، مدیر، بول، ص ۵۵۶، ۵۳۸، ندوی، عبد السلام، دوم، ص ۲۰۶-۲۰۳، ص ۱۰-۳۰۹۔
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۳۵-۵۴۳، نعمانی، شبلی، ص ۷۹۔
- ۲۶۔ ایضاً، ص ۵۴۵۔

۳۷	ایشا، ص ۴۶ - ۵۳۵۔
۳۸	ایشا۔
۳۹	ایشا، ص ۵۳۶، ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۷۔
۴۰	ایشا، ص ۳۷ - ۵۳۶، ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۵۔
۴۱	ایشا، ص ۵۵۶، احمد، لطفی محمد، ص ۲۲۵، نیز ص ۷۶-۷۷۔
۴۲	ایشا، ص ۵۵۷-۵۵۸۔
۴۳	ایشا، ص ۵۵۹۔
۴۴	ایشا، ص ۵۶ - ۵۵۵۔
۴۵	جمہ، لطفی محمد، ص ۲۲۳۔
۴۶	شریف، م - م، مدیر، لول، ۳۸-۵۳۷۔
۴۷	ایشا، ص ۵۳۸۔
۴۸	ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۲۰۹-۲۱۰۔
۴۹	ایشا۔
۵۰	شریف، م - م، مدیر، لول، ص ۳۹-۵۳۸۔
۵۱	ایشا۔
۵۲	ایشا، ص ۵۰ - ۵۳۹۔
۵۳	ایشا، ص ۵۵۰۔
۵۴	ایشا، ص ۵۰ - ۵۵۵۔
۵۵	ایشا۔
۵۶	ایشا، ص ۵۵۰۔
۵۷	ایشا۔

۱۰۔ ابن عربی

- یاقوت حموی، ارشاد الاربیب، طبع مارگولیتہ پنجم، ۴۹-۱۳۹، ابن خلکان، وفيات الایمان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۴۰۴، سبکی، طبقات الشافعیہ، چہارم ۷۷۲، ابن احمد حنبل، شذرات المذہب، چہارم ۲۳۹، ذہبی، طبقات الحفاظ، چہارم ۱۲۲ اور دول الاسلام، دوم ۶۳، ابن الجوزی، المنتظم، دہم ۳۶۰، ابن کثیر، البدلۃ والنہیلۃ، دو از دہم ص ۲۹۳، اردو، ترجمہ معارف اسلامیہ، (ابن العربی از بروکلین و عبدالمنن عمر) شریف، م - م، مدیر، لول، ص ۳۰۶، ڈاکٹر محسن جہانگیری، مکی المدین ابن عربی، حیات و آثار، اردو ترجمہ فارسی احمد جاوید و سمیل عمر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۹۸۹۔
- ۲۔ وحدۃ الشہود کا صوفی فلسفہ ہندوستان کے شیخ احمد سرہندی، جو مجدد الف ثانی کے لقب سے مشہور ہیں، کی دین ہے۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے بنیادی فرق کو ہمہ دوست اور ہمہ از دوست کے مختصر الفاظ سے بھی بعض دفعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ان الفاظ سے ایک سطحی اور غلط تعبیر ہی پیدا ہوتی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دو متضاد فہمیں اور متضاد نظریے سمجھے جاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے ان دونوں میں تطبیق دی ہے اور اس پر مستقل ایک رسالہ لکھا ہے۔ (دیکھیے شیخ محمد اکرام رمدی کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۵۶۵)۔ لیکن خود مجدد الف ثانی "بشرط عبور" وحدۃ الوجود کے ضمن کے قائل ہیں۔ رمدی کوثر، ص ۱۷۱-۳۱۵۔

۳	شریف، م - م، مدیر، لول ص ۳۹۹۔
۴	ایشا۔
۵	ایشا۔

- ۶۔ ایضاً، ص ۳۰۰-۳۹۹
- ۷۔ ایضاً، ص ۳۰۰
- ۸۔ ایضاً
- ۹۔ ایضاً
- ۱۰۔ ایضاً
- ۱۱۔ ایضاً، ص ۵-۳۰۳، سوانح کے لئے دیکھیے نصر، سید حسین
- ۱۲۔ Three Muslim Sages, Harvard University Press, Mass. 1964. ص ۱۰۲
- ۱۳۔ ایضاً
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۳۰۵-۶
- ۱۵۔ ایضاً، ص ۳۰۶
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۷-۳۰۶
- ۱۷۔ ایضاً، ص ۳۰۷
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۰۸
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۳۱۰
- ۲۰۔ ایضاً
- ۲۱۔ ایضاً، ص ۱۳۰
- ۲۲۔ ایضاً
- ۲۳۔ ایضاً، ابن عربی کے نظریے کو اس لحاظ سے وحدۃ الوجود کہنا کسی حد تک گمراہ کن ہے کہ اللہ اور کائنات ان کے نظام فکر میں ایک نہیں جیسا کہ ہم دوست وغیرہ سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ یعنی، مگر ذات حق اس وجودی نظریے میں مطلقاً باور رکھتی ہے تو یہ کائنات باور رکھتی نہیں۔ اسی لئے ذات حق سے قابل امتیاز اور مختلف ہے تاہم اس سے ذات حق مطلقاً جدا بھی نہیں اس لئے کہ حقیقت وجود درپردہ ایک ہے۔ دیکھیے نصر، سید حسین، تہذیبی مسکن، ص ۱۰۶
- ۲۴۔ ایضاً
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۱۲-۱۳، ابن عربی نے جس نظریے کو پیش کیا ہے (اور مجدد الفت مانی نے بھی) وہ کوئی بالکل نئی بات نہیں ہے۔ حقد میں صوفیہ کے ہاں جتنے جتنے اقوال میں رمز و کنایات کی صورت میں یہ نظریہ پہچانا جاسکتا ہے۔ لیکن ابن عربی نے ان اقوال کی سریت کو کھول کر ایک صوفیانہ فلسفے کی شکل میں اس کو مدون کیا اور توحید کے باطنی پہلو کو وحدۃ الوجود کی صورت میں پیش کیا۔ اس وقت سے اسام اور توحید کی یہ اندرونی جہت روش ہوئی اور تب ہی سے یہ جہاں اسلامی دنیا کی روحانی زندگی پر حاوی ہے۔ نصر، سید حسین، ص ۹۱-۹۰
- ۲۶۔ ایضاً، ص ۳۱۲
- ۲۷۔ ایضاً، ص ۳۱۲
- ۲۸۔ ایضاً، ص ۳۱۲
- ۲۹۔ ایضاً، ص ۳۱۲
- ۳۰۔ ایضاً، ص ۳۱۳
- ۳۱۔ ایضاً، ص ۱۳-۳۱۳
- ۳۲۔ ایضاً، ص ۳۱۳
- ۳۳۔ ایضاً، ص ۱۵-۳۱۳

فلاسفہ کا الہیاتی تصور

ظفر اقبال خان

فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں نظریہ توحید ایک حقیقت مسلمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے نظریہ توحید کی تشکیل جدید ضروری ہے۔ اسلام میں نظریہ توحید اس لیے مشکل ہے کہ قرآن نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو وحدت کے انداز میں پیش کیا ہے۔ اسلام کے علاوہ دنیا میں اللہ کے بارے میں جتنے بھی تصورات پائے جاتے ہیں۔ ان میں تعدد اور تکثر کی کوئی نہ کوئی تعبیر ضرور پائی جاتی ہے۔ اس لیے قرآن ایسے عقائد کے حاملین کو مشرکین اور ملحدین کے عنوان سے تلقیب کرتا ہے۔ دنیا میں جتنے مذاہب پائے جاتے ہیں وہ یہ بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ ساری کائنات حادث ہے۔ اس کا حدوث کسی محدث کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے انہیں لازماً اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اس کا محدث صرف اللہ تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی صحیح تعبیر پیش نہیں کر سکتے۔ کائنات چونکہ حدوث کی وجہ سے محسوسات کا عالم کہلاتی ہے۔ اور اس کا محدث جسے اللہ کہتے ہیں، قرآن کے مطابق وہ ایک ماورائے ہستی ہے جو ادراک اور محسوسات کی ہر کیفیت سے منزہ ہے۔ ایسی قدیم ہستی کا اس محسوس کائنات کے ساتھ جو تخلیق اور نظم کا ربط پایا جاتا ہے اس ربط کی نوعیت کیا ہے؟

ربط بین الحوادث والقدریم کی اس نوعیت پر سب سے پہلے فلسفہ یونان نے بحث کی ہے وہ تفہیم کی سنگائیوں پر بڑے تدبیر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اتنی وسیع کائنات کی علت تو ایک ہے لیکن یہ ایک علت کائنات کے ہزاروں علل پر بیک وقت اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ ایک علت صرف ایک ہی معلول پر تصرف کر سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے ربط بین الاحداث والقدریم کی یہ تعبیر بیان کی ہے

لا یصلح عن الواحد الا الواحد

ایک علت سے پہلے ایک ہی معلول صادر ہو سکتا ہے اور باقی معلول کے لیے انہوں نے عقول عشرہ کا قاعدہ مقرر کر کے تخلیق کی تفہیم کو عقلاً سہل کر دیا ہے۔

لیکن قرآن کرم ربط بین الاحداث والقدریم کی جو تعبیر بیان کرتا ہے وہ فلاسفہ یونان کی اس تعبیر کے بالکل خدف ہے، کیونکہ کائنات کی تخلیق کے لیے جب اللہ کو علت اولیٰ بنایا جائے تو اس علت کو اپنے معلول کے اظہار کے لیے مجبور مانا جائے گا۔ جس سے اس کا اختیار مامشیت کا تصور ختم ہو جائے گا۔ ابن عربی نے اللہ کے علم

الہی کی تحدید کر کے اللہ تعالیٰ کو مجبور، کمزور اور مسلوب الاختیار تسلیم کیا ہے۔ اس نیچے نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے کمزور اور مجبور مانا ہے۔ اس طرح اختیار ہانا کراہ کا نظریہ قبول کیا ہے۔

دوسرا اس قدیم علت کے ساتھ جس معصوم کو بھی تسلیم کیا جائے کہ علت کے قدم کے ساتھ اس کے مطلق کو بھی قدیم مانا جائے گا۔ ایسے نظریات قرآنی توحید کے برعکس خلاف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی الہوی توحید کے خلاف دنیا میں جتنے نظریات پائے جاتے ہیں اس کی بنیادی خطی کا سبب یہ ہے کہ قرآن میں جس طرح ربط بین احوال و القدریم کی تعبیر بیان کی گئی ہے باطل دیکھ اس کا صحیح ادراک نہیں کر سکتے۔ قرآن میں تخلیق کائنات کی علت یہ بیان کی گئی ہے

خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَ مَن لَّأَرْضٍ مَثْنُهَا يَنْزِلُ الْأَمْرُ بِشَهْرٍ لِّتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا وَ أَنْ
اللَّهُ قَدْ أَخَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^{۱۲} (الطلاق ۱۲)

ترجمہ:

اس ساری کائنات کی تخلیق کی بنیادی علت اور اس کا واحد مقصد یہ ہے کہ اس تخلیق کے ذریعے تم معلوم کر سکو کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور اپنے وسیع علم میں اتنے کمال کے حامل ہیں کہ اس نے اپنی قہم مشیت کی ایک معمولی حکمت سے اتنی وسیع کائنات کو پیدا کر کے تمہارے سامنے موجود کر دیا ہے۔ یعنی جب تک تم اللہ کی صفت قدرت اور صفت علم کا صحیح ادراک نہ کر دے گے تمہیں یہ بات بالکل معلوم نہیں ہو سکتی کہ اللہ کا اس حادثہ کائنات کے ساتھ تخلیق اور نظم کا کیا ربط ہے۔ اس ربط کی صحیح نوعیت کیا ہے؟ صفت قدرت میں اس کی قوت ارادہ کا کمال بیان کیا گیا ہے۔

لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَخَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^{۱۳} (الطلاق ۱۳)

ترجمہ:

اس آیت میں اس کے کمال علم کا بیان کیا گیا ہے۔ قدرت کی صفت سے تخلیق کائنات کی تشریح کی گئی ہے اور صفت علم کے کمال سے کائنات کے حسن نظم اور تسبیح کے جہاں کو بیان کیا گیا ہے۔ قرآن میں صفت قدرت اور صفت علم کے تصرف کو کائنات کی بعض جزئی مخلوق پر ایسے خدائق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس کے تدبیر سے کائنات کے بڑے بڑے کلیات کی تشریح بھی ہو جاتی ہے۔ جزئیات اور کلیات کی ایسی تشریح کے بعد پھر ساری کائنات کی حکمت تخلیق کی تعبیر سامنے آ جاتی ہے۔

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ اور ہر دور میں دمریت کا ایک کردہ موجود رہا ہے جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔

اللہ کے وجود کے اثبات پر قدیم فلاسفہ اس طرح استدلال کرنے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو شے حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے، اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے جو شے تغیر پذیر ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتی لہذا عالم حادث ہے۔ جو فلاسفہ اور حکماء اسلام اللہ تعالیٰ کی ذات کو علت ہوتی، عقل اول کی "علت تامہ" کہتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ

کو مجبور اور مضطرب مانتے ہیں۔ چونکہ "علت تامہ" سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ زمانہ اور ساری کائنات کو بھی قدیم مانتے ہیں۔

جن فلاسفہ اور حکماء اسلام کا نظریہ ہے کہ کائنات کے موجودہ قوانین اتنے اٹل ہیں کہ اللہ تعالیٰ بھی چاہے تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں اللہ کو مجبور اور مضطرب بھی لیا جائے تو اس کی عظمت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے۔ قرآن میں تخلیق اور فلسفہ زمانہ، مکان کی جس طرح تشریح کی گئی ہے وہ لوگ اسے، چھٹی طرح نہیں سمجھ سکے۔ اس لیے وہ تصور الہ اور قیمت کے نظریہ میں اتنے خام نظر آتے ہیں کہ اس سے تو دور جاہلیت کے مشرکین بھی اچھے معلوم ہوتے ہیں۔

لہ کے بارے میں ان کا یہ کہنا کہ وہ قوانین فطریہ کے مقابلہ میں مجبور اور مضطرب نظر آتا ہے۔ یہ بات ثابت نہیں کر رہی کہ اللہ تعالیٰ اب اپنی آزاد مشیت سے معطل ہو چکا ہے۔

فلاسفہ کی اقسام

(الف) ہیقوری فلاسفہ:

اس مکتبہ فکر کے فلاسفہ ایک اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتے بلکہ ان کے نزدیک ان کی زیادہ تعداد ہے۔ وہ تجسیم الہ کے قائل ہیں۔ اس لیے وہ انہیں انسانوں کی صورت و شکل کے تحت تسلیم کرتے ہیں۔ ان خدوئوں نے نہ دنیا بنائی ہے اور نہ دنیا کے کاموں میں دخل اندازی کی۔ اس لیے یہ فلاسفہ ایک الہ کی ذلت پر ایمان نہیں رکھتے۔

(ب) رواقی فلاسفہ:

اس فلسفہ کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل ہیں۔ لیکن یہ کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں شامل کر کے ایک قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر چیز میں اللہ ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے بارے میں رواقیوں کا فلسفہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے۔

یہ دونوں مکاتب فکر علت و معلول اور وحدۃ الوجود کے تحت اللہ کو مجبور اور محتاج قرار دیتے ہیں۔ ریسرچر آئندہ اوراق میں فلاسفہ کے ایسے باطل نظریات کی تردید کر کے قرآن کے فلسفہ الہیات کو ایک مقابلے کی صورت میں پیش کر رہا ہے۔ تخلیق کائنات کے بارے میں افکار عالم میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ وہ اس کائنات کے حدوث پر تو عقلاً متفق ہیں، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ "علت اولیٰ" کیا ہے۔ یہ فلاسفہ یونان کے نزدیک "عقل اول"، یہودی فلاسفر فیلو کے ہاں "لوگوس" (Logos)، مسیحی فلسفے میں "کلمۃ اللہ" جبکہ ابن عربی اسے "حقیقت محمدیہ" کہتا ہے۔

قاضی قیصر الاسلام فلاسفہ کے عقیدہ کے بارے میں لکھتے ہیں

اللہ تمام کائنات اور بشمول محدود ادہاں کے، سب کی اولین علت ہے، اس نے کائنات کو کچھ یقینی اور لازمی توانائیوں سے سرفراز کر دیا ہے۔ جن توانائیوں کے زیر اثر کائناتی عمل اپنے معمول کے مطابق انجام پاتا رہتا ہے۔ فارشہ کا کہنا ہے کہ یہ کائنات بہت سی ثانوی مل کی ایک بڑی مشین سے جو اس کائنات کو باہدات متحرک

یا خود کار بنائے رکھتی ہے، جیسے خود اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ہے، مگر اس نے اس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور سیکھو کر لیا ہے اس کائنات کو ایک مخصوص حد زمان میں مقدم کیا ہے۔ پیدا کیا اور اسے کچھ یعنی قوتوں سے سرفراز کر دیا اور اب روزِ فریض سے یہی کائناتی فعل اپنے مخصوص قوانین کے تحت اپنے وظائف کی ادائیگی میں مصروف ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کائنات کے اس سب معمولات میں شامل میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔ (۲)

اللہ نے کائنات کو خلق کر کے بعد کائنات سے خود کو سناور کش کر لیا ہے۔ بالکل اسی گہری ساز کی طرح جو گھڑی کو بناتا ہے، اور اس کی تکمیل کے بعد اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بالکل اس طرح اللہ بھی کائنات سے بالکل سیکھو اس کے روزمرہ کے معمولات سے جدا ایک مسکون کن اہمیت اور مثالی فراغت و سکون کے عالم میں اپنا وجود رکھتا ہے۔ (۳)

فلاسفہ نے اللہ کو ارادہ و مشیت میں مجبور و مضطر اور مادہ کا محتاج قرار دیا ہے۔ ابن عربی نے ایمان ثانیہ کے تحت اللہ کو علم الہی میں مجبور قرار دیا ہے۔ بعض نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے اللہ کے قادر ہونے کا انکار کیا ہے۔ کچھ فلسفہ نے علت و معلول کے قانون کے تحت مادہ کو کائنات کی "علت اولیٰ" قرار دیا ہے۔ آری متکلمین نے ایک مادائی ہستی کو علت اولیٰ تسلیم کیا ہے۔ اس طرح دونوں علت اولیٰ کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ فلاسفہ مادہ کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں اور متکلمین ایک مادائی ہستی کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو علت اولیٰ تسلیم کرنے سے اللہ تعالیٰ کو ارادہ و مشیت میں قوانین کا پابند تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جبکہ قرآن کریم نے اللہ تعالیٰ کو "علت اولیٰ" تسلیم نہیں کیا بلکہ اللہ کو اس کائنات کا خالق قرار دیا ہے۔ جو کائنات سے باہر ہے، کائنات کو عدم سے پیدا کیا ہے۔ وہ کائنات کے اندر شامل نہیں ہے، اور نہ ہی کائنات اللہ کی مختلف شکلیں ہیں۔

لہذا ابن جوزی فلاسفہ کے نظریہ اللہ تعالیٰ کی مجبوری کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں

ان میں سے بعض وہ ہیں جو دہریہ فرقہ کے ہم مشرب ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کا کوئی صانع نہیں، فلاسفہ کا یہ مقولہ نوبختی وغیرہ نے ان کی کتابوں سے نقل کیا۔ یہی ابن بشیر نہاوندی نے ذکر کیا کہ ارسطو طالیس اور اس کے اصحاب کا خیال ہے کہ زمین ایک ستارہ ہے جو کہ آسمان کے جوف میں ہے۔ اور ہر ایک ستارے میں اس زمین کی طرح کے علم ہیں، اور درخت اور نہریں ہیں، جیسے کہ زمین میں ہیں اور یہ فرقہ صانع کو نہیں مانتا۔

اور ان میں سے اکثر وہ ہیں جو عالم کے لیے علت قدیم ثابت کرتے ہیں۔ اور پھر عالم کو قدیم کہتے ہیں اور قائل ہیں کہ عالم ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود اور اس کا معلول رہا۔ اس کے وجود سے پہلے نہیں ہوا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسا رہا جیسے کہ معلول علت کے ساتھ رہتا ہے اور نور شمس کے ساتھ لازم ہے، اور یہ لزوم بالزمان نہیں بلکہ بالذات اور بالرتبہ ہے۔ اس سورہ کے جواب میں کہا جاتا ہے۔ تم قدیم ارادہ کی جہت سے عالم کے حادث ہونے کا انکار کیوں کرے ہو، کیونکہ ارادہ قدیم اس عالم کے وقت بھی موجود ہونے کو چاہتا تھا جس وقت یہ عالم پایا گیا۔ پھر وہ کہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ وجود باری اور وجود مخلوقات میں ایک لازمہ ہو تو ہم جواب دیں گے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور زمانہ سے پہلے کوئی زمانہ نہیں۔ پھر اس قوم سے کہا جاتا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ

آیا اللہ میں یہ قدرت ہے کہ آسمان کے دل کو موجودہ بلندی سے ایک آدھ ہاتھ کم یا زیادہ کر دے۔ اگر وہ کہیں کہ یہ بات ممکن نہیں تو یہ

(۱) ایک تو اللہ و ماحول بنانا ہے۔

(۲) دوسرے جس شے کا بڑھنا گھٹنا ممکن نہ ہو اس کا اپنی اصلی حالت پر موجود رہنا واجب ہے اور شے واجب صفت سے مستغنی ہے۔

(۳) ان لوگوں نے یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے تو اصل ایندھن مذهب چھپایا ہے عالم کا مضاف ہونا ان کے خیال میں جائز ہے۔ حقیقت میں نہیں کیونکہ فاعل اپنے فعل میں ارادہ کرتے والا ہوتا ہے اور ان کے نزدیک عالم کا ظہور اللہ کے فعل سے نہیں ہے۔

(۴) اللہ کے اثبات پر قدیم فلاسفر اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو چیز حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور یہی علت اللہ ہے اور استدلال کا دوسرا مقدمہ یہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر یہ استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ ازلی ابدی نہیں ہو سکتی بلکہ حادث و قالی ہے۔

(۵) ان میں سے بعض گروہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عالم ہمیشہ رہے گا جس طرح اس کی ابتدا نہیں اسی طرح انجام بھی نہیں ہے کیونکہ عالم علت قدیم کا معلول ہے اور معلول کے ساتھ پایا ہے اور جب عالم ممکن الوجود ہوا تو نہ قدیم ہو گا اور نہ معلول ہو گا۔

(۶) جالینوس نے کہا فرض کرو اگر آفتاب قابل العدم ہوتا تو اس قدر مدت دراز میں اس پر پڑمردگی ظاہر ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جاتا کہ بہت سی اشیاء میں پڑمردگی نہیں آتی بلکہ یکایک فاسد ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں تم نے کیوں کر جان لیا کہ آفتاب میں پڑمردگی اور کمی نہیں آئی کیونکہ آفتاب فلاسفہ کے نزدیک زمین سے ایک سو ستر حصے یا اس سے کم و بیش بڑا ہے۔ پھر اگر اس میں سے پتھروں کے برابر بھی کمی ہو جائے تو وہ محسوس نہ ہو گی۔ پھر ہم جانتے ہیں کہ یا قوت اور سونا فاسد ہو جاتے ہیں، حالانکہ برسوں تک باقی رہتے ہیں اور ان کا نقصان محسوس نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہوا کہ ایجاد اور العدم اسی قادر کے ارادہ سے ہے جو اپنی ذات میں تغیر سے پاک ہے اور اس کی کوئی صفت حادث نہیں فقط اس کا فعل متغیر ہوتا ہے جو ارادہ قدیم سے متعلق ہے۔

ابو محمد نو بختی نے کتاب الآراء والدنات میں نقل کیا ہے کہ سقراط کا خیال ہے کہ شیا کے اصول تین ہیں۔

(۱) علت فاعلی

(۲) علت عنصری

(۳) علت صوری

وہ کہتا ہے کہ اللہ عز و جل تو عقل ہے اور عنصر کون و فساد کا موضوع اول ہے اور صورت جسم نہیں بلکہ جوہر ہے۔ اسی گروہ میں سے دوسرے کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ علت فاعلی اور عنصر منفعل ہے۔ تیسرا کہتا ہے کہ عقل نے اشیاء کو اسی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ چوتھے کا مقولہ ہے کہ عقل نے ترتیب نہیں دی بلکہ

طبیعت کا فعل ہے۔ مکی بن بشر نہادندی نے قس کیا کہ فلاسفہ میں سے ایک قوم کا قول ہے کہ جب ہم نے عالم کو مجتمع اور متفرق اور متحرک اور سائن دیکھ تو جان لیا کہ وہ حادث سے اور حادث سے اس کی محدث کا ہونا ضروری ہے۔ پھر ہم نے دیکھا کہ آدمی پانی میں جا سرتا ہے اور اچھی طرح تیرنا نہیں جانتا مگر اس صانع و مدبر سے فریاد کرتا ہے مگر وہ اس کی فریاد رسی نہیں کرتا۔ اسی طرح کوئی آگ میں سرتا ہے تو ہم نے معصوم کو یہ کہ صانع معدوم ہے۔

یحییٰ کے نزدیک عدم صانع کے لئے مختلف گروہ:

(۱) ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب صانع نے عالم کو کامل اور تمام کر دیا تو اس کو اچھا معصوم ہوا۔ اس سے وہ ذرا کہ کہیں اس میں زیادتی یا کمی نہ آجائے۔ جس سے وہ ناسد ہو جائے۔ اس خوف سے اس نے تپ کو ہلک کر ڈالا اور عالم اس سے خالی ہو گیا اور تمام احکام جو حیوانات اور عالم کے مطبوعات میں جاری ہیں حسب اتفاق باقی رہ گئے۔

(۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ باری تعالیٰ کی ذات میں ایک شور و غوغا ظاہر ہوا۔ اس سے اس کی قوت منجذب ہوتی رہی اور نور گھٹتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ نور اور قوت اس شور و فریاد میں آگئے۔ اسی شور کو عالم کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا نور بگڑ گیا اور اس میں سے ایک محدود حصہ رہ گیا اور ان لوگوں کا گمان ہے کہ عالم میں سے نور جذب ہو کر اسی کی طرف جائے گا پھر وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے گا اور چونکہ وہ اپنی مخلوقات کی کارپرداری سے کمزور تھا اس لیے ان کا کاروبار مہمل چھوڑ دیا، اس لیے جو رد ظلم شائع ہو گیا۔

(۳) تیسرا گروہ گمان کرتا ہے کہ یوں نہیں بلکہ باری تعالیٰ نے جب عالم کو استوار کیا تو اس کے اجزاء عالم میں متفرق ہو گئے اور عالم میں جو قوت ہے وہ جوہر لاہوتی ہے۔

(۴) اکثر فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کچھ علم نہیں فقط اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مخلوق کو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے خالق کا بھی علم ہے تو کیا انہوں نے مخلوق کا رتبہ خالق سے بڑھا دیا؟ (۴) یا دوسرے لفظوں میں خالق کا رتبہ مخلوق سے گھٹا دید۔ اس عقیدہ میں شیخ یوحنا الی سینا اس کے خلاف ہے وہ کہتا ہے یہ بات نہیں بلکہ اللہ کو اپنے نفس کا علم ہے اور اشیاء کلیہ کا بھی علم ہے۔ لیکن جزئیات کا علم نہیں اس مذہب کو معتزلہ نے بھی ان لوگوں سے لیا ہے گویا انہوں نے معلومات زیادہ بہم پہنچائیں۔ الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس جماعت میں داخل کیا جو ذات باری تعالیٰ سے جہل اور نقص کو دور کرتی ہے اور ہم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ایمان لائے:

الَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ

ترجمہ: یعنی کیا اللہ تعالیٰ کو مخلوق کا علم نہیں؟

وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (الانعام ۵۹)

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ کو بحر و بر کی ہر شے کا علم ہے۔

کوئی پتہ درخت سے نہیں گرتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت خود اس کی ذات ہی ہے۔ یہ عقیدہ اس لیے رکھنا کہ دو قدیم ثابت نہ کرنا پڑیں۔ جواب

اس قوم کا یہ ہے کہ قدیم نقطہ یک ذات ہے جو صفات کمالیہ سے موصوف ہے۔

ارسطو کا تصور اسے

ر۔ سٹو جیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ یہ افلاطون کا شاگرد تھا۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جو خالق کائنات ہے۔ وہ خالق با اختیار نہیں بلکہ خالق با حبار ہے۔ یہ فلاسفہ اللہ تعالیٰ سے ارادہ کی تحدید کر کے علت تامہ کے تحت اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور اور مسبب الاختیار قرار دیتے ہیں۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے لیے علل اربعہ کے اصول وضع کیے ہیں۔ ان چار علتوں کے بغیر کوئی شے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے اللہ تعالیٰ علت مادیہ کا محتاج ثابت ہوتا ہے۔ پور ارسطو علت تامہ کو علت فاعلیہ قرار دیتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا نام علت تامہ بنے گا اور اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہو گا۔ علل اربعہ یہ ہیں فاعلیہ، مادیہ، صوریہ و غائیہ۔ انہیں ایک مثال سے واضح کیا گیا ہے۔

(۱) علت فاعلیہ علت فاعلیہ میں فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے۔ ارسطو اپنی اصطلاح میں علت فاعلیہ کو علت تامہ کا نام دیتا ہے۔ مثال میز بنانے کے لیے پہلی ضرورت ہے کہ بڑھتی موجود ہو۔

(۲) علت مادیہ: میز بنانے کے لیے ضروری ہے علت مادیہ (لکڑی) موجود ہو۔

(۳) علت صوریہ مقصود میز ہے تو اس کی شکل و صورت بتانا پڑے گی کہ اتنے فٹ لمبی چوڑی ہو ورنہ ایک ٹانگ اوپر تین نیچے بھی لگائی جا سکتی ہیں۔ اس لیے صحیح نقشہ پہلے سے موجود ہونا ضروری ہے۔

(۴) علت غائیہ میز بنانے کا مقصد کیا ہے؟ کیا میز پڑھائی کے لیے ہے یا روٹی کھانے کے لیے ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ جب تک یہ چاروں علل موجود نہ ہوں، دنیا میں کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی۔ ہذا اس اصول سے اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہو گا۔ اب ارسطو اسی مثال کو تخلیق کائنات پر منطبق کرتا ہے۔ اس کائنات کی علت فاعلیہ اللہ کی ہستی ہے یعنی ایک بنانے والی ہستی موجود ہو اور دوسرے مادہ موجود ہو۔ یہ ناممکن ہے کہ علت فاعلیہ یعنی بڑھتی دور اکبری کا ہو اور میز پاکستانی ہو یہ ضروری ہے کہ وہ سامنے موجود ہو۔ اللہ تعالیٰ علت تامہ ہے۔ جس وقت چاہا کائنات کو ظاہر کر دیا۔ اس کے پیچھے کوئی فاصلہ نہ تھا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے۔ اسی طرح کائنات بھی قدیم بن جائے گی۔ قائلین قدم کائنات ارسطو سے متاثر ہیں۔ قرآن نے ثابت کیا ہے کہ کائنات حادث اور فانی ہے۔ قدیم نہیں ہے ورنہ بعد قدم لازم آئے گا۔ پھر ان میں سے اللہ کون بنے گا؟

امام ابن حنیہ ارسطو کے اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں

و (العلۃ الاولیٰ) لان الفلک عندہ متحرک للتشیبہ او متحرک للتشیبہ بالعقل محاجہ الفلک عنہم الی
العلۃ الاولیٰ من جهة انه متشیبہ بہا کما یتشیبہ الموتم بالامام والتلمیذ بالاستاد و قد یقول انه یحرکہ کما یحرکہ
المعشوق عاشقہ لیس عندهم ان ابدع شیاء و لا نعل شیاء و لا کانوا یسموہ واجب الوجود و لا یقسمون الوجود
الی واجب و ممکن بجعلون الممكن ہو موجوداً قديماً ار لیا کالفلک عنہم (۷)

وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ارسطو کے نظریات کا اجمالی تعارف

- (۱) باری تعالیٰ مجرد تصور ہے۔
- (۲) وہ مستقل قائم بذات، برحق اور قدیم ہے۔
- (۳) ساری کائنات اس کا مظہر ہے۔
- (۴) ذات باری نے دنیا کو پیدا کیا، اسے حرکت دی۔ مگر اس پر وہ اس پوری کائنات اور اس کی حرکت کی بنیاد کی علت ہے۔

ارسطو کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک مکمل اور جامع تصور ہے۔ یہ کائنات جو خالق کی مظہر ہے، نامکمل و ناقص ہے۔ اس کی محبت کے جوش میں ارتقاء اور ترقی کی منازل طے کر رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ علت العلل ہے یا بنیادی علت ہے۔ اس سے کائنات میں حرکت و نمو پیدا ہوئی ہے۔ ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ کائنات کے رنگارنگ مظاہر اور اس کی حرکت کے پیچھے ایک ایسا تصور کارفرما ہے جو قدیم قائم بالذات برحق اور سرپائیک ہے۔ یہی ارسطو کے نزدیک اللہ کا صحیح تصور ہے۔ (۸)

کائنات کے متعلق ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ یہ چار علتوں سے ظہور میں آئی ہے۔ ان میں سے ایک علت کے کم کرنے سے کوئی شے نہیں بن سکتی۔ ارسطو قدم کائنات کا قائل تھا۔

کائنات کے تعلق سے اس کا خیال تھا کہ وہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی۔ اس کا کوئی خالق نہیں۔ اس نے روح کی انفعیت پر کافی زور دیا۔ کہتے ہیں کہ وہ مختلف علوم میں مہارت رکھتا تھا۔ یہ فنی تمام قوتوں اور یونٹوں کی پرستش کرتے تھے۔ مادے کو اذلی سمجھتے تھے اور راج کو زیادہ اہمیت دے کر اس کو اللہ کے برابر کا درجہ دیتے تھے۔ چنانچہ اس کے پاس مادہ، روح اور اللہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ وجود تھے جن کا تعلق ایک دوسرے سے نہیں تھا۔ (۹)

یہ بات تعجب خیز ہو گی، کیونکہ وہ صراحت کے ساتھ اللہ کو سلسلہ کائنات سے علیحدہ تسلیم کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلاسفہ الہیات میں بعض غبی ہوتے ہیں اور بعض اوقات ارسطو میں تو یہ غباوت اور زیادہ نمایاں ہے۔ اسے خبر نہیں ہو سکی کہ اس کے فلسفہ میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ ایک طرف وہ مندرجہ بالا تصریح کرتا ہے۔ دوسری طرف اپنے فرضی اللہ کو حادث کی طرح کائنات کے بعض لگے بندھے قوانین کا پابند اور فاعل بالاضطرار نیز کائنات کے ساتھ اتصال پر مجبور ثابت کرتا ہے۔ اس حالت میں خالق و مخلوق کے درمیان جدائی کا کیا سواں باقی رہ جاتا؟

ابن رشد کا تصور اللہ

ارسطو نے اللہ تعالیٰ کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا۔ حکمائے اسلام میں سے ابن رشد کا بھی یہی

مذہب ہے۔

بوعلی سینا کا تصور الہ

بوعلی سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن اسد کے اثر سے اس بات کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم اللہ کا پیدا کیا ہوا نہیں۔ اس لیے اس نے یہ رائے اختیار کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کا مخلوق بھی ہے۔

اعتراض

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ جب عالم اور اللہ دونوں قدیم ازل میں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیونکر کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ علت و معلول میں زمانہ کا تقدم و تاخر ضروری ہے۔ بوعلی سینا نے اس کا جواب دیا کہ علت کے لیے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضروری نہیں مثلاً کبھی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے۔ لیکن کبھی کی حرکت اور قفل کے کھلنے میں ایک لحظہ اور ایک آن کا بھی فرق پیدا ہو سکتا ہے۔ (۱۰)

تھیلز

تھیلز، شپانے کوچہ میں آیونیا کے ایک شہر میلٹس میں پیدا ہوا۔ اس کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں نظریہ وسطیٰ اپنی کتاب "مابعد الطبیعیات" میں اس طرح پیش کیا ہے "میلٹس نے تھیلز کو یہ تعلیم دی کہ تمام شیا پانی ہیں۔" (۱۱)

ایک اور مقدم پر لکھتا ہے کہ:

"تھیلز نے کائنات کے مختلف پہلوؤں پر بہت سوچ بچار کی ہو گی اور ان کا شیل اور دقیق مشاہدہ کیا ہو گا اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا ان کا بنیادی اصول "پانی" ہے کیونکہ اس نے دیکھا تھا کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی زندگی کا دور و مدار ہے۔ مزید برآں پانی غذا اور حوراک کا جزو مائیک ہے۔ پانی ہی سے تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں اور اسی میں دوبارہ مدغم ہو جاتی ہیں۔ یہی وحدت الوجود ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کو مادہ کا نام دے کر اس سے تمام کائنات کا صدور اور ظہور مانتے ہیں جبکہ یہ نظریہ قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے اللہ کائنات کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔ مرزا بھی یہی کہتے ہیں کہ جب کائنات کا صدور حقیقت محمدیہ سے ہوا ہے تو آخر کار سب کچھ ہی میں مدغم ہو جائے گی اس لیے جنت دوزخ کا انکار کرتا ہے۔ صوفیاء کرام کا بھی یہی نظریہ ہے "داستان حسن جب پھیلی تو لا محدود تھی۔ جب مٹی تو تیرا نام لے کر رہ گئی یہی چیز تھیلز نے واضح طور پر بتا دی ہے کہ اس کا مادہ پانی ہے۔" (۱۲)

انیکسیمنڈر (Anaximander)

انیکسیمنڈر تھیلز کا ہم وطن اور شاگرد تھا۔

انیکسیمنڈر یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کا بنیادی جزو مادی ہے لیکن اس کو پانی کا نام نہیں دیتا۔ اس کے

نزدیک کائنات کی تخلیق غیر متعین، غیر محتمل اور لامحدود مادہ سے سولی ہے (۱۳)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں

انکسیمندر نے ارتقاء کا ایک نظریہ بھی پیش کیا ہے۔ زمین بتداء میں پانی تھی۔ عمل نیچر سے یہ خشک ہوتی گئی۔ گرم مرطوب آب و ہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے نچلے درجے کی مخلوقات پیدا ہوئیں اور پھر ان سے بتدریج اعلیٰ مخلوقات کا ارتقاء ہوا۔ اسان شروع میں پھٹی تھیں۔ کچھ آبی مخلوق سمندروں سے ہجرت کر کے خشکی پر آگئی اور اس نے ماحول سے مطابقت اختیار کر لی۔ انکسیمندر اور ڈارون کے نظریہ ارتقاء میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ انکسیمندر کو ایشیائے کوچک کی بلند پہاڑیوں پر قدیم مخلوقات کے متحجر آثار دیکھنے کا بھی اتفاق ہوا تھا چنانچہ اس نے ان کے مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ شروع شروع میں سطح زمین زیر آب تھی وقت کے ساتھ ساتھ پانی خشک ہوتا گیا اور سمندری مخلوقات کے ڈھانچے خشکی پر رہ گئے۔

انکسیمینز (Anaxemines)

انکسیمینز پلٹس کے فلسفیوں میں تیسرا اور آخری فلسفی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور مادے کا محتاج قرار دے رہے ہیں۔ دیکھئے انکسیمینز کس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کو مادہ قرار دے کر کائنات کے ساتھ مدغم کر رہے ہیں۔ "کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں۔ درخت، پتھر، چاند، سورج اور ستارے دراصل ہوا ہی کے مختلف بہروپ ہیں۔ زمین کی یہی فطری اور ذاتی خصوصیت ہوا سے کائنات کی تخلیق اور ارتقاء کا باعث بنتی ہے۔ ہوا انکسیمندر کے غیر متعین مادے کی طرح لامحدود، طور پر خلا کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

انکسیمینز، تھیلز کی طرح یہ مانتا ہے کہ کائنات کی بنیادی حقیقت مادی ہے تاہم اس بنیادی حقیقت یا جوہر کو وہ پانی کی بجائے ہوا کا نام دیتا ہے۔ یہ نظریہ ظاہراً ترقی معکوس معلوم ہوتا ہے۔ انکسیمندر نے تھیلز کے نظریہ پانی کی بجائے غیر متعین مادے کو کائنات کی اصل تسلیم کرتے ہوئے بتایا کہ تاریخ فلسفہ کو یہی ارتقائی حرکت کرنی چاہیے۔ اس نقطہ نظر سے انکسیمندر نے تو ارتقائی قدم اٹھایا تھا کیونکہ غیر متعین مادہ کا کاریگر مادی اشیاء کا کسی طرح وجود نہیں۔ ہم اس کا تصور کر سکتے ہیں، محسوس نہیں کر سکتے مگر انکسیمینز پھر تھیلز کی سطح پر آ کر کائنات کی بنیادی حقیقت کو مادی گردانتا ہے۔ کیا یہ قدم بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے کی طرف نہیں ہٹ آیا۔

فیثاغورثیہ کا تصور الہ

یہ سیماس میں پیدا ہوا اور اوائل عمر ہی میں وہ سیماس سے ہجرت کر کے شہل اٹلی کے ایک شہر کوٹونا میں آباد ہو گیا تھا جہاں اس نے فیثاغورثی کی بنیاد رکھی اور آخر وقت تک اس کا سربراہ رہا۔ "فیثاغورثیہ" بھی آواگون کے قائل تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جسم روح کا مقبرہ ہے یا قید خانہ ہے۔ خاص مذہبی دستور العمل کے ذریعے ایک جسم سے دوسرے جسم اور دوسرے سے تیسرے میں انتقال روح کے چکر سے نجات حاصل کرنی چاہیے۔ یہ حولی نظریہ تعلیمات قرآن کے خلاف ہے اور وحدۃ الوجود کی ایک شکل ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو

ساری کائنات کے اندر جاری و ساری ماننا پڑتا ہے۔ کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے یہ ”عدد“ کو کیسے علت مادی قرار دیتے ہوئے کائنات کی تخلیق کے بارے میں لکھتا ہے

فیثاغورثیہ نظریے کے مطابق ریاضیاتی عدد وہ بنیادی جوہر یا خام مال ہے جس سے کائنات کی تخلیق و ترکیب ہوئی فیثاغورثیہ نے جب ریاضیاتی اصول کو کائناتی اصول بنایا اور عدد کے نظریے کی رد سے کائنات کی تکوین و ترکیب کی تشریح کی تو بے شمار بعید از عقل اور مبہمہ انگیز دلائل کے گورکھ دھندے میں الجھ کر رہ گیا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ تمام اعداد اکائی کے عدد سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر دوسرا عدد بعض اکائیوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اکائی کائنات کی اشیاء کی بنیاد ہے جو دو پر تقسیم ہو جائے، جس طرح اٹکسینز نے کائنات کے متضاد عمل، اختراق اور تکثیف بتائے تھے اس طرح فیثاغورث نے جفت حلق کو متضاد عمل بنایا۔ جفت لامحدود ہے کیونکہ جفت عدد، حلق اور جفت تضادات کے جوڑے بناتے ہیں اور ساری کائنات انہیں حوڑوں سے بنی ہوئی ہے۔ لہذا حلق اور جفت کائنات کے بنیادی اصول ہیں۔ حد اکائی ہے جس سے آگے ہم نہیں جاسکتے۔ ایک حد مطلق یا اکائی کائنات کی مرکزی آگ ہے۔ سب سے پہلے حد وجود میں آتی ہے اور یہ لامحدود ہو جاتا ہے تو ایک مخصوص چیز معرض وجود میں آتی ہے اس طرح ساری کائنات کی تشکیل ہوتی ہے۔ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فیثاغورثیہ لکھتا ہے ”عدد مادی اشیاء کی تخلیق کس طرح کرتے ہیں؟ یہ ایک سوال ہے جو قاری کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا جواب اس طرح ہے، اکائی یا نقطہ دراصل ایک ہی چیز ہیں چنانچہ ایک کا عدد نقطہ ہوا، دو کا عدد لکیر، تین کا عدد سطح ہے اور چار کا عدد ایک مخصوص شے بن جاتی ہے۔ مثلاً دراصل لکیروں اور سطحوں کا مجموعہ ہے اور یہ لکیریں اور سطحیں نقطوں پر مبنی ہیں جس طرح دیگر اعداد بہت ساری اکائیوں کا مجموعہ ہوتے ہیں اسی طرح لکیریں شکلیں اور سطحیں متعدد نقاط کے ملانے سے وجود میں آتی ہیں۔ کیا نقطوں اور لکیروں کو اعداد سمجھ لینا درست ہے؟ یقیناً نہیں فیثاغورث کا یہ نظریہ بلاشبہ مبالغہ انگیز ہے۔ (۱۴)

زیونوفینیز (Xenophanes)

زیونوفینیز کو نمونہ انبیائی کتب فکر کا ہانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ”اگر تم آسمان کی لامحدود وسعتوں کو دیکھو تو خدائے واحد کو پاؤ گے۔“ ”خدا تمام آنکھ ہے تمام کان ہے۔“ ”اللہ بغیر کسی دقت کے اپنے فکر سے ساری کائنات پر حکمرانی کرتا ہے۔“ اللہ کو زیونوفینیز واحد اور ساری کائنات کی اصل سمجھتا ہے۔ اس کا تصور الہ شخصی نہیں ہے۔ اللہ کی حیثیت خارجی نہیں بلکہ وہ کائنات کے اندر جاری و ساری ہر شے کی اصل ہے۔ وہ ازلی ابدی ہستی ہے جس کا احاطہ فکر انسانی نہیں کر سکتی زیونوفینیز کے نظریے کو ہم بجا طور پر وحدۃ الوجود کا نام دے سکتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کی رد سے کائنات اور اللہ میں کوئی فرق نہیں، کائنات اللہ ہے اور اللہ کائنات۔ اس نظریے کو ہمہ دوست بھی کہتے ہیں۔ ہمہ دوست میں اللہ کو نہ صرف کائنات کے اندر بلکہ اس سے ماورا بھی سمجھا جاتا ہے یعنی اللہ کائنات میں محدود نہیں اس کے بہت سے پہلو بھی ہیں۔ (۱۵)

شاہ ولی اللہ نے ثابت کیا ہے۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں صرف لفظی فرق ہے۔ معنوی کوئی فرق نہیں ہے۔ شاہ اسماعیل نے بھی دفع الباطل میں ہی فرق ثابت کیا ہے۔

پارمینڈیز (Parmenides) (۵۱۴ ق م)

ایلیائی کتب فکر کا اصل بانی ہے۔ یہ میرے مقام پر پیدا ہوا۔ زینو فیثیر کی طرح پارمینڈیز بھی وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ مگر آخر الذکر کے نظریات زیادہ پختہ، مدلل اور منطقی ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصول ہستی اور نیستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی یک ہے اور موجود ہے۔ نیستی غیر حقیقی ہے۔ اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر، تبدل، تخریب اور تعمیر تمام وہے ہیں۔ کوئی شے نہ بنتی ہے نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل غیر متغیر، غیر متحرک اور لازمی و ابدی ہستی ہے۔ اس ہستی میں جو بھی حرکت، تغیر ارتقاء اور انحطاط ہمیں نظر آتا ہے وہ سب فریب ہے۔ (۱۶)

انسان کا طبعی رجحان مادیت کی طرف ہے۔ وہ کائنات کے بنیادی اصول کو مادی سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آئوینا میں فلسفہ کی ابتداء مادیت سے ہوئی۔ اسی طبعی رجحان سے مجبور ہو کر پارمینڈیز نے ہستی کی ایک مادی تصویر بنائی۔ پارمینڈیز نے ہستی کا مادی تصور پیدا کرنے کی جو غلطی کی تھی۔ اس پر دیمقراطیس وغیرہ نے اپنے فلسفہ جواہر کی بنیاد رکھی۔ (۱۷)

پارمینڈیز نے بھی ہستی کو مجرد اور غیر مادی سمجھا۔ مگر اس کی وحدت قائم رکھنے کی کوشش میں اسے مادی اشیاء کو بھی اس میں شامل کرنا پڑا۔ چنانچہ ایک مجرد تصور کی اس نے ایک مادی تصویر بنا ڈالی۔ (۱۸)

زینو کا تصور الہ

زینو ایلیاء کا باشندہ تھا اور پارمینڈیز کا مقلد تھا۔ اس کا مقصد فیثاغورثیہ کے نظریہ کثرت کو ثابت کرنا ہے۔ پارمینڈیز کی طرح وہ حرکت اور تغیر کو داہمہ سمجھتا ہے۔ زینو نے اپنا ذاتی نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پارمینڈیز کے نظریہ ہستی کو ہی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

ان کے نظریہ (یعنی فیثاغورثیہ کا نظریہ کثرتیت) رد کرنے کا مقصد اپنے استاد پارمینڈیز کے نظریہ وحدۃ الوجود کا تحفظ کرنا ہے۔ (۱۹)

ہراقلیتوس (Heraclitus) (۵۱۴ ق م)

ہراقلیتوس، فیلیاء (Ephesus) کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ خلوت پسند صوفی قسم کا مفکر تھا۔ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتا ہے

”آگ وہ بنیادی جوہر (Fundamental Substance) ہے جس سے کائنات کے رنگارنگ پہلوؤں کی ترکیب ہوئی۔ آگ کائنات کا اولین جوہر ہے۔ جس سے ہوا پیدا ہوئی۔ ہوا سے پانی اور پانی سے مادہ ”آگ“ زندگی کا مظہر ہے۔ اس لیے جس مظہر میں آگ کا جتن کم امتزاج ہو گا اتنا ہی وہ زندگی سے عاری ہو گا۔ مادہ میں آگ کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ مادہ سے پانی بنتا ہے۔ پانی سے ہوا اور ہوا سے آگ بن جاتی ہے۔ اس طرح کائنات کی زندہ جدید متغیر و متحرک حقیقت یعنی آگ ایک ہی رہتی ہے۔ تاہم اس کا اظہار مختلف مراتب پر اور متضاد صورتوں میں ہوتا ہے۔ بکون (Becoming) کی تہ میں کارفرما حقیقت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔ مگر کائنات میں

اس کے روپ مختلف اور کثیر ہیں۔ آگ کو ہر اقلیتوں زندگی کے علاوہ عقل سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ سگ کی مناسبت سے ہم کائناتی اسکیم میں عقل (Reason) اور زندگی کے درجوں کا یقین کر سکتے ہیں۔ (۲۰)

ایمپیڈوکلز (۴۴۰ ق م)

ایمپیڈوکلز، سسلی کے ایک شہر اکرگاس (Akragos) کا رہنے والا تھا۔ یہ عظیم فلسفی اور دقیق النظر اور دقیق الحال حکیم تھا۔ وہ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتے ہیں

”ہر اقلیتوں نے سکون و ثبات کو نظر کا دھوکہ ثابت کر کے تغیر اور حرکت کو حقیقت کی بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کیا اور کہا کہ ”آتش“ کائنات کا بنیادی جوہر ہے۔ حقیقت کی تشریح کے لیے چھ مفروضے ہیں۔ پانی، سنی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت۔ پہلے چار مفروضوں کو کائنات کے بنیادی عنصر (Elements) بنے۔ تمام موجودات ہو، پانی، مٹی اور آتش کے مرکبات ہیں۔ جب ان چار عناصر کی ترکیب کسی خاص تناسب سے ہوتی ہے تو کوئی خاص چیز وجود میں آ جاتی ہے۔ (۲۱)

انکساغورس (Anaxagors) (۵۰۰ ق م)

انکساغورس آئیونیا کے شہر کلزونیہ میں پیدا ہوا۔ وہ خلا یا عدم کو مادہ کی دنیا میں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اور نہ ہی وہ یہ مناسب سمجھتا ہے کہ حرکت کا اصول خارج سے درآمد کیا جائے۔ وہ ”خارج“ اور ”خلائے محض“ کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ مادہ نامحدود طور پر پھیل ہوا ہے۔ مادہ میں خلا یا عدم یا نیستی نہیں پائی جاتی۔ اور نہ ہی مادہ تقسیم (Deivision) یا تحویل کے عمل میں کسی شیج پر آ کر کوئی حد پیش کرتا ہے۔ انکساغورس کہتا ہے کہ جوہر کا مرکب سمجھنا درست نہیں۔ مادہ انتہائی طور پر قابل تقسیم ہے۔ نیستی کو مادہ سے خارج کرنے کا وہ یہ نظریہ قائم کرتا ہے۔ مادہ اگرچہ ذرات کا مرکب ہے۔ مگر یہ ذات ناقابل تقسیم وحدتیں ہیں، ہر ذرہ یا جوہر کو اور انتہائی طور پر مزید تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ دنیا کی تشکیل اس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ملنے لگے۔ مثلاً آگ آگ کے ساتھ اور مٹی مٹی کے ساتھ انکساغورس اشیاء کے وجود میں آنے اور معدوم کی تشریح اس اصول پر کرتا ہے۔ ”وہ ہر شے کا کچھ حصہ ہے۔“ (۲۲)

سقراط (Socrates) کا تصور الہ

سقراط اتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونکوس ایک غریب سگ تراش تھا۔ اس نے آغاز میں اپنے والد کے پیشہ کو اپنائے رکھا۔ وہ ایک پرہیزگار اور اعتدال پسند انسان تھا۔ اس نے فلسفے کی شاخوں میں سے الہیات، اور اخلاقیات کو غور و فکر کا خاص موضوع بنایا۔

سقراط روح کی لافانییت کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ روح جسم میں آنے سے پہلے ایک خاص مقام پر رہتی ہے۔ اور جسم کے فنا ہونے کے بعد زمین کے نیچے ایک خاص مقام پر چلی جاتی ہے۔ وہ مادہ کو ہیولی اور ابدی سمجھتا تھا۔ (۲۳)

اس نے ذات باری تعالیٰ کے بارے میں اپنی فکر کو ایلہی نظریہ وحدۃ الوجود سے ملا دیا۔ ان کے نزدیک

نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی حرکت اور حواس کی دنیا کی۔ صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔

افلاطون (Plato) کا تصور الہ

افلاطون اتھنز کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ سقراط کا شاگرد تھا۔ ارسطو کا استاد تھا۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے سلسلہ میں اس کا عقیدہ اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ ایک حادثہ ہے۔ اور یہ حادثہ حال نہیں بلکہ قدیم ہے۔ اس نے تخلیق کائنات کو دیوتاؤں سے وابستہ کرنے سے انکار کیا۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتاؤں کا تعلق قدیم سے نہیں ہے۔ وہ مذہب کا بھی قائل نہیں تھا۔ فیثاغورث کے بتائے ہوئے عمل ناسخ پر کامل یقین رکھتا ہے۔ (۲۴)

ساری کائنات کی تشکیل میں عقل کا عمل دخل ہے۔ ذرہ خاک سے لے کر سیاروں کی گردش تک میں عقل اور دہن کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اللہ کائنات کا خالق اور صانع ہے۔ اس کے ایک طرف دنیائے تصورات ہے اور دوسری طرف مادہ۔ عدم محض ہستی (Being) اور نیستی (Not Being) کی درمیان کڑی ہے۔ اس کا تعلق تصورات سے بھی ہے اور عدم محض یعنی مادہ سے بھی۔ یہ اگرچہ غیر مادی (Incorporeal) ہے۔ لیکن جگہ گھیرتا ہے۔ اللہ اسے جہاں کی طرح خلا میں بچھا دیتا ہے۔ پھر وہ اس کی تنصیف کر کے اس کے دونوں حصوں کو اندر کی طرف موڑ کر اندرونی اور بیرونی دائروں میں ڈھال دیتا ہے۔ دونوں دائرے ستاروں اور سیاروں کے خطے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مادہ کی چاروں اقسام تیار کر کے اسے روح کائنات کے خالی سانچہ میں بھر دیتا ہے۔ اس طرح کائنات کی تشکیل ہو جاتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک کائنات ایک زعمہ جسم کی طرح ہے جس کے اندر روح ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ روح میں عقل ہوتی ہے اور اسی لیے کائنات کے نظام میں عقل کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ (۲۵)

نام زہی افلاطون کے علم صور الہیہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

مادہ الیہ بعضہم من کون علمہ صوراً مجردة غیر قائمة بشئی وہی المثل
الافلاطونیہ منع کون لعلہ نسبة محصۃ کما دہب الیہ کثیر من المتکلمین و تمسک بہ بقاۃ
علمہ بنفسہ من الدہریۃ، بقاۃ علمہ مطلقاً من قدماء الفلاسفۃ، بل ہو صفة حقیقیۃ ذات نسبة
الی المعلوم، نسبة الصفة الی الذات فمکہ، والشیء ینسب الی ذہ نسبة علمیۃ، فان التفرع
الاعتباری کاف لتحقق هذه النسبة فی الازل ان علمہ بعلمہ نفس علمہ، وایہ اشارہ بقولہ
(عالمہ بعلمہ)۔ فلا یلزم التسلسل فی علمہ بالجمیع المستلزم لعلمہ بعلمہ کمال تمسک بہ
بقاۃ علمہ بالجمیع انا العلم و کذا سائر الصفات لیست من الامور الاعتباریۃ مثل الحدوث
والامکان، بل الامور العنیۃ الثابتہ فی الارز والیہ اشارہ بقولہ واعلم صفة فی الارل
فلا یرولقض بمثل الموجود والواجب کما ظن ان العلم واحد تعدد تعلقاتہ (۲۶)

اسپینوزا کا تصور الہ

عربی کی ضرب لٹل ہے کہ "حب الشیء یعمی و یصیم" یعنی محبت اندھا بہرا بن دیتی ہے۔ یہ مثال اس کے معاملہ پر چسپاں ہوتی ہے تسلسل حوادث نے اس و محبت نفس کو اس مغالطہ علمۃ اللہ وود میں مبتلا کیا ہے، جسے ہم تسلسل سے تعبیر کرتے ہیں۔ موت کا تصور کی اس انس کا دشمن ہے۔ اس یقینی اور بدیہی شے کے یقین کو اگر مستحکم کیا جائے اور اس کے ساتھ انبیاء کے بیانات کو دیکھا جائے اور ساتھ ساتھ تسلسل کائنات کا مفروضہ الگ کر دیا جائے تو دہریت کے مہلک بخار سے نجات کی بہت قوی توقع ہے۔ تسلسل حوادث سے انس و الفت کا غلبہ نفس پر معمولی نہیں ہوتا اور اس سے دھوکہ بھی معمولی نہیں ہوتا۔ اس فریب سے نجات سے صرف انبیاء کے سامنے زانوئے تلمذ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ان کی شاگردی کے بغیر وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرنے والا بھی لاشعوری طور پر منکرین کے صف میں جا بیٹھتا ہے۔ بعض ایسے فلاسفہ کو دیکھو جنہوں نے دہریت کی تردید کی ہے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن تسلسل حوادث کی الفت و عادت بھی ان پر غالب تھی۔ انہوں نے غیر شعوری طریقہ سے اقرار کو انکار کا قرین بنا دیا۔

ڈیکارٹ (Descart) ۱۶۹۶ء

ڈیکارٹ فرانسیسی فلسفی ہے۔ اللہ اور کائنات کے بارے میں اس نے "شک" کو اپنا اصول بنا لیا تھا۔ لیکن جب اس نے آفاقی دلائل سے آنکھیں بند کر کے اپنی ذات اور نفس پر غور کیا۔ وہ اپنی ذات میں "شک" نہ کر سکا۔ اس کا مشہور قول ہے:

"میں شک کر رہا ہوں اور شک کے لیے شک کرنے والے کا وجود ضروری ہے۔ لہذا میں موجود ہوں۔"

اس کے بعد اس نے وجود باری تعالیٰ کے بارے میں نتیجہ نکالا کہ وہ ہے۔ میں اپنے آپ کو حقیقت کے ماننے پر مجبور پاتا ہوں اور میرے اندر شعور اس ذات نے پیدا فرمایا ہے جو ہر قسم کی صفات کمال سے متصف ہے اور وہ اللہ ہی کی ذات ہے۔ (۲۷)

دوسری طرف دیکھئے ڈیکارٹ نے عقل کو بنیاد بنا کر مابعد الطبیعیات کو اس کے تحت تسلیم کیا ہے اور عقل کے ذریعے بنائے گئے اصولوں کو شریعت کا درجہ دیتا ہے گویا وحی الہی کا منکر ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات عقل، کشف اور حواس سے ماوراء ہے۔ اس کو جاننے کا صرف ایک ہی اصول ہے وہ وحی الہی ہے۔ ائمہ متکلمین لکھتے ہیں:

ان الکشف والالہام والمنام لیس بحجہ (کبت العقائد) کشف، الہام اور منام شرعاً حجت نہیں ہیں۔ لہذا یہ ذرائع علم معرفت الہیہ کے لئے حجت نہیں ہو سکتے۔ اس سے معرفت الہیہ کا حتمی اور یقینی ذریعہ علم وحی ہے۔

ارسطو، افلاطون، سقراط، اسپینوزا اور ڈیکارٹ کا تصور انہ ایک نظر میں

انہوں نے علت و معلول کے تحت اللہ تعالیٰ کے وجود کو علت اولی ذات مطلق قرار دیا ہے۔ اور وجود باری تعالیٰ کا قرار کیا ہے۔ لیکن پوری کوشش اس مقصد کے لیے صرف کر دی کہ زنجیر حوادث کہیں سے ٹوٹے

نہ پائے وہ وجود باری تعالیٰ کا انکار تو نہ کر سکتے لیکن انہوں نے نہ تعالیٰ کو بھی اتنی سادہ میں منسک فرما کر لیا۔ ان لوگوں کے خیال میں ہر تعالیٰ سادہ حوادث سے محدود نہیں ہے بلکہ اتنی رنجیدہ نہیں ہے۔ ان کا نظریہ یہ کہ تسلسل حوادث بھی نہ ٹوٹے اور اللہ کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ تفہیم کو جمع کر کے یہ کوشش ناکامی پر ختم ہوئی اور ان کے بیانات دیکھ کر ہر شخص اس نتیجہ پہ پہنچے گا کہ یہ قرار بھی انکار باری تعالیٰ کے برابر ہے۔ اس بے دلو روی کا اندازہ اس ذہنی کشاکش سے ہو سکتا ہے جو ان فلسفوں میں نمایاں ہے۔ حسب ہمارے وجود کی ایک ابتدا ہے تو قیاس فطری کہتا ہے کہ کائنات کی بھی آمد ابتداء ہوگی۔ اسی نفسی بیماری کی تشخیص اس طرح فرمائی گئی ہے:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰفِلُونَ (روم ۷)

ترجمہ: یہ لوگ دنیاوی زندگی کے صرف ظاہر کو جانتے ہیں اور آخرت سے بالکل غافل ہیں۔
ضمنی طور پر ایک لطیف کا تذکرہ دل ہنس ہو گا تسلسل حوادث کا یہ فریب بیسویں صدی کے فلسفی اور ساتویں صدی کے جاہل بدوی دونوں کو ایک ہی صف میں بٹھا دیتا ہے۔ دیکھئے!
عرب کا جاہل دہقانی اس فریب میں مبتلا ہو کر جہاں پہنچا تھا، بیسویں صدی کا یورپین فلسفی بھی اس سے ایک قدم آگے نہیں جاسکا۔

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْبِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (الجمہ ۲۴)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس ہماری دنیاوی زندگی ہی کا وجود ہے۔ جس میں ہم مرتے جیتے رہتے ہیں اور صرف زندہ ہمیں ہلاک کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے دہری فلسفی نے اس مسئلہ میں اس سے زیادہ کیا کہا ہے؟ یہ نمونہ بتاتا ہے کہ انبیاء کی تعلیمات سے روگردانی کر کے انسان کی عقل معاد ہمیشہ انتہائی پستی میں رہتی ہے خواہ عقل معاش کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر جائے۔ (۲۸)

سید سلیمان ندوی علت تامہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

حکائے اسلام کی غلطی کا اصل سبب یہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی تقبید کی ہے اور مسئلہ علت میں تمام تر مشائیہ کے نظریہ کو قبول کر لیا ہے کہ ذات واجب الوجود علت اولیٰ یا عقل اول کی "علت تامہ" ہے۔ اور علت تامہ سے معلول کا تعلق نہیں ہوتا اور اضطراب ارادہ اس سے پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں اس کے ارادہ اور قصد کو دخل نہیں ہوتا۔ اس کی صحیح مثال آفتاب اور روشنی کی ہے کہ آفتاب کی روشنی علت تامہ ہے۔ جب آفتاب نکلے گا تو روشنی کا ظہور ہو گا، خواہ وہ موانع کی وجہ سے کبھی ہم کو نظر نہ آئے اور آفتاب سے اس روشنی کا صدور، آفتاب کے قصد اور ارادہ سے نہیں ہے بلکہ اس سے مجبوراً یہ روشنی پیدا ہو رہی ہے۔ عقل اول کے پیدا ہونے کے بعد عالم کائنات کا تمام تر کارخانہ باہر سلسلہ علل و معلول خود بخود پیدا ہونے لگا۔ اور تمام عالم ایک ایسے نظام میں بندھ گیا کہ اب خالق اول کو اس میں دست اندازی کی مطلق قدرت ہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مذہب کا پیرو سلسلہ علل و معلول کو نہیں توڑ سکتا، اس لیے وہ خرق عادت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن تجزیہ اور مشاہدہ بتاتا ہے

کہ ایسے واقعات پیش آتے ہیں۔ جن کی توجیہ ظاہری سلسلہ علل و معلول سے نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے وقوع سے کوئی انکار کر سکتا ہے۔ اس لیے ایک طرف اس کو لاحقہ ان واقعات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف منسوب نہیں کر سکتا۔ چونکہ جاسب اور بے علت کے کوئی شے پیدا ہو نہیں سکتی اسی بنا پر اسباب و علل خفیہ کے سایہ کے سوا اس کو کہیں پناہ نہیں مل سکتی۔ تم نے اوپر دیکھ لیا ہے کہ یہ سورچہ بھی محفوظ نہیں اور اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق مانے بغیر چارہ نہیں۔ (۲۹)

(۱) ایک شے کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتی ہیں، کیونکہ علت تامہ کے یہ معنی ہیں کہ اس کے وجود کے ساتھ بلا انتظار کسی اور شے کا معلول وجود میں آ جائے۔ اس لئے اگر ایک معلول کے لئے دو علت تامہ ہوں تو ایک بالکل بیکار ہو جائے گی۔

(۲) اللہ ساری کائنات کی علت تامہ نہیں ہے بلکہ ساری کائنات کی حقیقی علت اللہ کی مشیت و قدرت ہے۔
لب استدلال کے مقدمات یہ ہیں:

۱۔ عالم ایک شے واحد ہے۔ شے واحد کے دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے عالم کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔

قاعدہ ہے کہ

۲۔ اللہ عالم کی علت تامہ ہے۔ علت تامہ متعدد نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے اللہ بھی متعدد نہیں ہو سکتے۔

علت موجبہ جس معلول کی علت ہوتی ہے۔ وہ معلول اس سے صدور کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ لم یلد و لم یلد میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ اللہ چونکہ کائنات کی علت موجبہ نہیں ہے اس لئے کوئی شے اس سے صادر نہیں ہوتی بلکہ اس کی مشیت اور ارادہ سے وہ شے پیدا ہو جاتی ہے۔ دہریت کے نزدیک مادہ اول سے ساری کائنات صادر ہو رہی ہے۔ اس لیے وہ اس کے لئے علت موجبہ ہے۔ جس علت سے کسی دوسری علت کا صدور ہوتا ہے وہ بھی دوسری علت کی معلول بن سکتی ہے۔ اللہ چونکہ علت موجبہ نہیں ہے اس لئے وہ لم یلد بھی ہے اور ولم یولد بھی۔ یعنی وہ کسی دوسری علت کا معلول بھی نہیں ہے۔ دہریت کے نزدیک چونکہ مادہ اول کائنات کی علت موجبہ ہے اس لیے علت موجبہ پر معلول ہونے کا امکان بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس کے لئے ایسی دوسری ہستی کی ضرورت ہو گی جو علت موجبہ نہ ہو بلکہ فاعل بالارادہ ہو۔ ”لم یلد و لم یولد“ کا یہی مفہوم ہے۔ اس میں برٹریڈرسل کے اس سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا ہے؟

سید سلیمان ندوی حقیقی علت اللہ کی قدرت اور ارادہ کو قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

جہاں تم بچے سلسلہ اسباب و علل کو چند قدم بڑھا سکتے ہو وہاں بھی بالآخر پیراقلن ہونے سے چارہ نہیں۔ پانی بادل سے برسا، بادل بخارات سے بنے، بخارات پانی سے اٹھے جو سورج کی تپش سے گرم ہو کر یہ صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ غرض پانی بخارات سے اور بخارات پانی سے پیدا ہوئے۔ اس دور کے عقدہ یا نخل کو تم حل کر سکتے ہو؟ یہ ناممکن اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ قادر و ذی ارادہ کے مظاہر ہیں اور وہ اپنی عادت

کے مطابق ایک طریق خاص پر اس کو چنا رہا ہے۔ لیکن وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ صدیوں میں جب اس نے ضرورت سمجھی انسانوں میں اپنا ایک نشان قائم کر کے عادت کے خلاف کوئی بات ظہور پذیر کر دی۔ علت و معلول کا تعلق جو بظاہر نظر آتا ہے، ہم نے اس کی عادت جاریہ یک رنگی اور یکسانی اختیار نہ کرتی تو مخلوقات اپنے منافع کے معضلوں کے دفعہ کے لیے پہلے سے کوئی تیاری نہ کر سکتیں۔ (۳۰)

اس سے معلوم ہوا کہ مجبوری اور کمزوری کا قدیم تصور قدسہ یونان، ہنود اور یہود و نصاریٰ سے ہوتا ہوا اس امت مسلمہ میں علت و معلول، وحدۃ الوجود اور نیچریت کے رنگ میں داخل ہوا۔ یہ نظریات ایسے ہیں جن میں بنیادی طور پر اللہ کو مجبور مضطر اور کمزور ماننا پڑتا ہے قاعدہ ہے کہ جو ہستی کمزور اور مجبور ہو وہ کبھی اللہ نہیں بن سکتی۔ عقیدے کی صحت پر جملہ عبادات کا دار و مدار ہے۔ اگر عقیدہ میں نقص ہو گا تو کوئی عبادت قابل قبول نہ ہو گی۔ اس لئے ہر مسلمان کو چاہئے کہ عبادت سے قبل معبود حقیقی کی صحیح معرفت حاصل کرے جس کے نتیجے میں عقائد بھی درست ہو جائیں گے اور اس کے بعد سب عبادات درجہ قبولیت حاصل کر لیں گے۔

ملحدین اور اللہ کی مجبوری

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ ہر زمانہ میں ملحدین کا ایک گروہ موجود تھا جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔ سائنس اور فلسفہ حال سے اس مسئلہ پر کوئی نئی روشنی نہیں پڑی ہے۔ اللہ کے انکار کے متعلق کوئی نئی دلیل نہیں قائم ہو سکی ہے بلکہ ملحدین سابق و حال میں فرق یہ ہے کہ ملحدین سابق کے دلائل زیادہ دقیق اور پرزور ہوتے تھے ان کے مقابلے میں ملحدین حال کے دلائل کو دلائل نہیں کہہ سکتے، ان کی تمام مباحث کا ماحصل یہ ہے کہ

- ۱۔ اللہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔
 - ۲۔ مادہ کے سوا عالم میں اور کوئی شے موجود نہیں۔
 - ۳۔ اللہ کے اعتراف کے بغیر نظام عالم کا سلسلہ قائم ہو سکتا ہے۔
- ظاہر ہے کہ یہ کوئی استدلال نہیں بلکہ عدم علم کا اعتراف ہے۔

متکلمین اسلام

متکلمین اسلام نے ملحدین سابق کے دلائل نہایت تفصیل سے نقل کئے ہیں۔ علامہ ابن حزم نے اہل لائل میں ملحدین ہی کے اعتراضات سے ابتدا کی ہے اور پھر ان کے جواب دیئے ہیں۔ یہ جوابات نہایت ہی قوی اور پرزور ہیں۔ دنیا میں ابتدائے آفرینش سے دو قسم کے انسان رہے (۱) موحد، (۲) ملحد۔

(۱) موحد

وہ ہیں جن کا پختہ عقیدہ یہ رہا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء کو ایک واجب الوجود ہستی جسے اللہ کہتے ہیں، نے تخلیق کیا ہے، جو تمام صفات کمال کی جامع ہے۔ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گی، نہ تو کسی نے اس کو پیدا کیا ہے اور نہ کبھی وہ فنا ہو گی، نہ وہ کسی کی محتاج ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔ اس عقیدہ کے

انسانوں کو موعود کہا جاتا ہے۔ یعنی واحد کی عبادت کرنے والے۔

(۲) ملحد

دوسرا گروہ انسانوں کا وہ ہے جو اللہ کو نہیں مانتا اور اللہ کے وجود کو ان وہی و خیالی اشیاء میں داخل سمجھتا ہے جن کو انسانی تخیل نے ابتدائے فطرت میں قوانین طبعیہ سے مرعوب ہو کر اختراع کر لیا ہے۔ پھر یہ اختراع ان کے خیال میں انسانوں کے دماغوں پر اس قدر حاوی ہو گئی ہے کہ انہوں نے کائنات کے تمام امور اور اپنے تمام اعمال و افعال بلکہ حرکات و سکنات تک کو اسی دائمی شے کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔

ان دونوں فرقوں یعنی تکلیفین باری تعالیٰ اور منکرین باری تعالیٰ انسانوں میں ہمیشہ سے نزاع چلی آتی ہے۔ ہمیشہ ایک دوسرے کے دلائل کا رد کرتے رہے۔ یہاں تک کہ مذہبی جماعت نے اپنے قوی دلائل سے لاندہب یا منکرین باری تعالیٰ افراد کے دلائل کو نہ صرف کمزور بلکہ اس قدر بمرح و بیکار کر دیا ہے کہ اب وہ سر اٹھانے کے قابل نہیں رہے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی دنیا ترقی کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ گئی ہے اور اللہ کے منکرین کا وجود محدود تعداد میں رہ گیا ہے۔

ضروری نہ تھا کہ ہم اللہ کے منکرین یا مادہ پرست افراد کے خیالات معتقدات اور دلائل پر تبصرہ کریں لیکن قرآن مجید کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے اس موقع پر مناسب سمجھا گیا ہے کہ واجب الوجود ہستی کے وجود کو ثابت کرنے کا سلسلہ میں ان کے عقیدہ کی بھی مختصر الفاظ میں تردید کر دی جائے تاکہ اس بحث میں آگے بڑھنے کے بعد ہر شخص آسانی کے ساتھ یہ فیصلہ کر سکے کہ کائنات کو وجود میں لانا اور اس کو برقرار رکھنا صرف اسی واجب الوجود ہستی ہی کا کام ہے۔ کسی دوسری طاقت کا نہیں جو یکتا اور صرف یکتا ہے۔

ملحدین کی اقسام

ملحدین (مادہ پرست) کی دو اقسام ہیں۔

(۱) پہلے گروہ کا خیال ہے کہ مادہ قدیم ہے۔ یعنی وہ اجزاء یا عناصر یا اشیاء جن سے دنیا بنی ہے، ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مادہ ”یعنی وہ ذرات دقیقہ بسیط جن سے دنیا بنی ہے۔ مختلف قسم کے ذرات ہیں جو ہمیشہ فضا میں حرکت کرتے رہتے ہیں اور جب کبھی وہ آپس میں ٹکراتے ہیں، یعنی ذرات کے بعض اجزاء بعض دوسرے اجزاء سے مل جاتے ہیں تو ان کے اتصال سے ایک جسم بن جاتا ہے۔ اور اسی قسم کے متواتر تصادمات سے دنیا وجود پذیر ہوئی۔ یہ خیال قدیم حکماء کا ہے۔

جدید حکماء کا خیال

انہوں نے اس خیال میں تھوڑی سی اصلاح یا جدت یہ کی ہے کہ مادہ اجزائے دقیق و بسیط یا ذرات کو قرار نہیں دیا بلکہ ان بخارات یا بھاپ کو مانا ہے جو قدیم و لڑی اور غیر مخلوق ہیں۔ قائم بالذات ہیں اور فضا میں گشت لگاتے رہتے ہیں اور جب کبھی آپس میں ٹکراتے ہیں تو ان کے اتصال سے اجسام وجود پذیر ہو جاتے ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ

دوسرا گروہ جو مادہ کو قدیم ازلی تو مانتا ہے لیکن اس کو بے حس و حرکت یا بے شعور شے قرار دیتا ہے۔ یعنی اس بات کا قائل ہے کہ مادہ خود بخود کچھ نہیں کر سکتا۔ البتہ اثر قبول کرتا ہے اور اللہ نے اسے ترکیب و ترتیب دے کر دنیا کو پیدا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن ان میں سے ایک یعنی اللہ موثر یا علت ہے اور دوسرا یعنی مادہ متاثر اور معلول ہے۔ (۳۱)

وجود باری تعالیٰ پر ملحدین کا اعتراض

اللہ کا وجود اگر تسلیم کیا جائے تو ہم پوچھتے ہیں کہ ایک واقعہ جو آج پیش آیا

۱۔ اس کی علت قدیم ہوگی یا حادث؟

۲۔ اگر قدیم کہیں تو لازم آئے گا کہ اس واقعہ کو بھی قدیم اور ازلی مانا جائے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱۔ علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے۔

۲۔ اگر معلول حادث ہو تو

۳۔ علت بھی حادث ہوگی۔

۴۔ پھر اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱۔ اگر یہ سلسلہ کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہو جو قدیم اور ازلی ہے

۲۔ تو تمام سلسلہ کا درجہ بدرجہ قدیم ہونا لازم آئے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱۔ علت التلل جب قدیم ہے

۲۔ تو اس کا پہلا معلول بھی قدیم ہوگا۔

۳۔ جب پہلا معلول قدیم ہے

۴۔ تو اس کا دوسرا معلول بھی قدیم ہوگا۔

اگر یہ سلسلہ کسی قدیم اور ازلی علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہیۃ چلا جاتا ہے تو اللہ کا وجود کہاں باقی رہتا ہے؟ سابق ملحدین کے اوپر بہت سے قوی اعتراضات ہیں لیکن ہم کو ان سوئے ہوئے فتنوں کے جگانے کی ضرورت نہیں۔ یورپ کے ملحدین آج کل اللہ کے وجود پر جو اعتراضات کر رہے ہیں جس کی بنا پر ہمارے ملک میں مذہب کی طرف سے بے دلی پھیلتی جاتی ہے ہم کو صرف ان اعتراضات کا نقل کرنا اور ان کا جواب دینا مقصود ہے۔ سب سے پہلے ملحدین کے اعتراضات پیش کر رہے ہیں اور آخر میں مستکملین اسلام اور قرآن کریم سے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔

مادیتین

جن دلوں کو اللہ تعالیٰ کا منکر کہا جاتا ہے وہ مادیتین ہیں لیکن درحقیقت ان لوگوں کا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ نہیں ہے بلکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وہ ہماری تحقیقات کے دائرہ سے باہر ہے کیونکہ ان کا دائرہ علم مادہ تک محدود ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اللہ مادی نہیں۔

پروفیسر لیٹر کے بقول مادی مذہب نے آپ کو "عقل اول" کی بحث سے بالکل الگ رکھتا ہے کیونکہ اس کو اس کے متعلق کسی قسم کا علم نہیں۔ ہم حکمت الہی کے نہ منکر ہیں نہ قائل ہمارا کام نفی و اثبات دونوں سے الگ رہنا ہے۔

مادیتین کیوں اللہ کے قائل ہیں؟

اس گروہ میں سے بعض ترقی کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے اقرار انکار کے دونوں پہلوؤں میں سے انکار کا پہلو زیادہ قوی ہے وہ کہتے ہیں سب سے پہلے ہم کو یہ طے کرنا چاہیے کہ کسی شے کے انکار یا اقرار اثبات یا نفی کے اصول و ادلہ کیا ہیں؟

فلسفہ حال نے تحقیقات علمیہ کا سب سے پہلا اصول جو قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ جب تک کسی شے کے وجود کی قطعی شہادت موجود نہ ہو ہم کو اس کا وجود تسلیم نہیں کرنا چاہیئے۔ کانت اور ہیگل نے اپنے فلسفہ کا سنگ بنیاد اسی مسئلہ کو قرار دیا اور اسی مسئلہ کی بدولت ارسطو کے ظنی فلسفہ کے تمام ارکان متزلزل ہو کر قطعیات اور یقینات کی بنیاد قائم ہوئی۔

روزمرہ کے تجربہ میں ہم اسی اصول کے پابند ہیں۔ فرض کر دیکھتے ہیں کہ جس کے نہ وجود کی شہادت ہے نہ عدم کی تو ہمارا علم اس کی نسبت کس قسم کا ہوتا ہے؟ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس شے کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے ہیں کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے یہ شے موجود نہیں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی حصہ میں ایسے آدمی موجود ہوں جن کے دوسرے ہوں۔ ممکن ہے کہ ایسے جانور موجود ہوں جو صورتاً آدمی ہوں، ممکن ہے کہ ایسے دریا ہوں جن میں مچھلیوں کے بجائے آدمی رہتے ہوں لیکن ہم ان چیزوں کی نفی کا یقین رکھتے ہیں کیوں؟ اس لیے کہ ان کے وجود کی کوئی شہادت موجود نہیں۔ اس اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں سے کسی پر اگر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو یقیناً اس طرف ہو گا کہ اللہ موجود نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کو اللہ کسی نفی پر کس دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ثبوت کے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں۔ ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ

۱۔ اگر اللہ کا وجود نہ ہو تو

۲۔ سلسلہ غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا

۳۔ لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

اب جو کچھ شبہ باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض بحث و اتفاق سے ایسی ایسی عجیب و غریب مخلوقات جو

سر تا پا حکمت اور صنعت سے بھری ہوئی ہیں کیونکر پیدا ہو سکتی ہیں؟ اسی سوال کو مذہب نے نہایت موثر الفاظ میں لدا کیا ہے اور یہ سمجھایا ہے کہ اللہ کا وجود اس سوال کا لازمی جواب ہے۔

مادہ یا بیونی فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے۔ اسے انگریزی میں Matter کہتے ہیں۔ اس کے کئی مفہوم ہیں۔ عام طور پر اس کے معنی ہیں جس کے وجود کا امکان ہے۔ جو حقیقتاً موجود نہیں (بے صورت ہے) لیکن صفات کے حصول پر کوئی شے بن سکتا ہے۔ چونکہ تصور یہ ہے کہ ممکن حقیقت بن سکتا ہے تو کچھ مدارج طے کرنے کے بعد اس دور کا تصور بھی کیا جاسکتا ہے کہ نشوونما کی ایک اعلیٰ صورت کے لیے ایک کم تر درجہ کی صورت بطور مواد کے کام دے سکتی ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک مادہ کے قدیم تصورات

طالیں مطلق کے نزدیک تمام اشیاء کی اصل ”پانی“ ہے۔ تمام اشیاء پانی سے بنی ہوئی ہیں۔ انکسیمنڈر کے نزدیک تمام اشیاء کا آغاز لامحدود مادہ سے ہوا۔ تمام اشیاء اس مادہ سے بھرتی اور تلو ہو کر پھر ساتھ مل جاتی ہیں۔ مادہ کی ماہیت کی بابت اس نے کچھ نہیں کہا البتہ اس کے نزدیک مادہ لامحدود اور ناقابل فنا ہے۔ انکسیمنڈر کہتا ہے۔ ابتدائی مادہ ”ہوا“ ہے، پارمینڈیز ”روح“ اور ”مادہ“ میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتا۔ وہ جس وجود کا ذکر کرتا ہے وہ نہ روح ہے، نہ مادہ، نہ جسم ہے اور نہ جان۔ بس ایک وجود ہے۔ گورگیاس تو سرے سے وجود ہی کا انکار کر دیتا ہے۔ ہیراقلیتوس کے نزدیک ابتدائی مادہ نہ پانی ہے اور نہ ہوا بلکہ ”آگ“ ہے جو غیر مخلوق اور ازلی و ابدی ہے۔ فیثاغورثی نظریہ واحد ”اعداد“ جوہر کو ناقابل فنا تغیر کہتا ہے۔ البتہ مادی اجسام کو قابل تغیر سمجھتا ہے۔ انکسورس کے نزدیک مادہ محض ایک عنصر ہے۔ ان ابتدائی عناصر کی مقدار یہی ہے جو پہلے تھی اور وہی رہے گی۔ اس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی کی واقع ہو سکتی ہے۔ ان کی ماہیت بھی ناقابل تغیر ہے۔ دیوجانس وحدتی ماہیت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ”ہوا“ ہی تمام اشیاء کا ضمیر ہے۔ اسی طرح آریکلس بھی ”ہوا“ کو جوہر اصل مانتا ہے۔ دیمقراطیس جوہر اصلی کو لامحدود اور لاتعداد چھوٹے ذرات میں منقسم خیال کرتا ہے۔ یہ ذرات ان کے نزدیک ناقابل تقسیم ہیں۔ اصلی اور ناقابل فنا ہیں۔ افلاطون تصورات کو ابدی اور ناقابل تغیر سمجھتا ہے۔ ان کے مظاہر یعنی اشیاء کو تغیر پذیر اور فانی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک کامل وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ اشیاء کے دیگر عناصر کی ماہیت وہی ہوگی جو حسی مدرکات کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عناصر لازمی طور پر لامحدود اور لاموجود ہیں۔ نامعلوم اور اثبات ہوگی۔ یہ افلاطونی مادہ کی تعریفات ہیں۔ یہ مادہ خود کوئی صورت نہیں رکھتا لیکن مظاہر کی تمام تغیر پذیر صورتوں کا محل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے۔ سب چیزوں کو مکان فراہم کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے یہ معوم نہیں ہو سکتا۔ اگر مظاہر ہستی میں عدم اور وجود طے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کا مرہون منت ہے تو لامحالہ دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مترادف ہے۔ افلاطونی مادہ مکان کے اندر نہیں پایا جاتا بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ اشیاء اس میں سے بنتی ہیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ اشیاء اس میں سے پیدا ہوتی ہیں۔ اشیاء اس وقت بنتی ہیں جب مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان کی کثیف صورت ہے۔ ارسطو تصورات کو اشیاء سے الگ موجودات تسلیم نہیں کرتا یا دوسرے لفظوں میں وہ صورت کو مادہ سے

الگ مستقل وجود نہیں سمجھتا۔ مادے کے بغیر کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ مادہ بغیر ضرورت کے نہیں ہو سکتا۔ مظاہر صور کے محض سائے یا عکس نہیں ہیں البتہ مادہ کو حقیقی وجود صورت سے ملا ہے۔ اس کے نزدیک صورت سے مراد کسی شے کی ایسی خاصیت ہے جو اس نوع کی باقی تمام اشیاء میں پائی جاتی ہو۔ مادے سے شے میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے۔ مادہ مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس کی پہلی صورت کسی اور صورت میں نہیں بدل سکتی۔ مادہ اور صورت دونوں پیدا ہوتے ہیں اور نہ فنا ہوتے ہیں۔ ارسطو مادے کو مبداء مکان اور صورت کو مبداء واقعیت کہتا ہے۔

ارسطو کے برعکس نوافلاطونیوں کے نزدیک مادہ کا امکان میں بھی وجود نہیں ہے۔ مادہ کا کوئی وجود ہے ہی نہیں۔ اس لیے نہ کوئی مادی علت ہے اور نہ مادہ کی تخلیق کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یونانیوں کے نزدیک مادہ کی حیات

یونانیوں کے فلاسفہ حالیس (Thales) کے نزدیک انڈہ عضویہ (Living organism) سمندر میں ایک گلیے کیچڑ سے پرورش پاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حالیس چونکہ بہت زیادہ سفر کرتا رہا ہے۔ اس کی زندگی کا زیادہ حصہ سمندر میں گزرا۔ اس نے سمندر کے بہت سے جانور دیکھے اس لیے اس کے ذہن میں یہ بات آئی کہ تمام اشیاء ”پانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے نزدیک اس سمندری کیچڑ پر حرارت اثر انداز ہوتی ہے جس سے جاندار زندہ مادہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انکسیمنڈر نے کہا کہ جاندار مادہ سمندر کے پانی سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس مدت میں کئی تبدیلیاں رونما ہوتی ہے۔

ایکسوفین (Xeho Phene)

اس نے ان مندرجہ بالا نظریات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا کہ جاندار مادہ نمی اور پانی ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ بعض یونانی فلاسفہ کے نزدیک جاندار مادہ خود بخود پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ عام زندگی میں ہم اکثر دیکھتے ہیں۔ انکساغورس نے کہا کہ جاندار مادہ کی تباہی و تخلیق دونوں ناممکن ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ حیوانات اور انسان سب کے سب مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔

دیمقراطیس

دیمقراطیس بھی انکسیمنڈر کی طرح اس خیال کا حامی تھا کہ تمام جاندار اشیاء ”پانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔ حیوانات کو حاصل مدارج سے گزرتا پڑتا ہے وہ ان مدارج سے گزرے بغیر موجودہ صورت تک نہیں پہنچ سکتے۔ دیمقراطیس وہی آدمی ہے جس نے ایٹم کا ذکر بھی کیا تھا۔

ارسطو

اس کے نظریات اس سلسلے میں اپنے معاصرین سے مختلف ہیں۔ اس کے نزدیک جانور نہ صرف دوسرے جانوروں سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ وہ اس امر پر بھی اصرار کرتا تھا کہ جاندار اشیاء یا مادہ ہمیشہ بے جان مادہ سے ہی

ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ مٹی سے پودے پیدا ہوتے ہیں۔ پانی سے جانور پیدا ہوتے ہیں۔ ہوا سے زمینی عضویے پیدا ہوتے ہیں۔ اور آگ سے سورج، چاند اور ستارے بنتے ہیں۔ گویا اس نے صرف پانی یا صرف مٹی کی بجائے چار اشیاء یعنی مٹی پانی آگ اور ہوا کو تخلیق کی بنیاد سمجھا۔ گویا اس نے ایک نئی راہ نکال۔ ارسطو نے اس سلسلے میں مزید یہ کہا کہ جاندار اشیاء میں سے اکثر ایسی بھی ہیں جو خود بخود پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کچھ پودے بلکہ کچھ حیوانات کا اس سلسلے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک عام کیڑے پتنگے، بھڑ یا شہد خشک لکڑی گوشت اور چینی کے خراب ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک مجھڑ، مکھی وغیرہ کنوؤں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو نے کہا کہ صرف یہی نہیں بلکہ ان سے بڑے جانور بھی ان اشیاء سے اس طرح پیدا ہو سکتے ہیں۔ کیڑوں اور مینڈکوں کے بارے میں یہ خیال تھا کہ یہ بھی سمندروں اور دریاؤں کے مرطوب کچڑے سے پیدا ہوتے ہیں۔

ارسطو اپنے دور کا سب سے بڑا فلاسفر اور عالم مانا جاتا ہے۔ آنے والی صدیوں میں اس کا اثر غالب رہا ہے۔

باسیلیس

باسیلیس نے کہا کہ جس طرح قدیم زمانے میں ابتداء میں زمین نے خود بخود اللہ کے حکم سے گھاس اور پودے پیدا کئے تھے اسی طرح آج بھی اللہ کی یہی قوت و قدرت یہ کام سرانجام دے رہی ہے۔ چنانچہ آج بھی کوئی چاہے تو گھاس کے کیڑے مٹی سے پیدا کئے جاسکتے ہیں۔

سینٹ آگسٹائن

سینٹ آگسٹائن نے اس امر کی تائید کی ہے کہ جاندار اشیاء یا مادہ خود بخود پیدا ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے عیسائیت کے قوانین کی مکمل تائید کی ہے۔ اس نے جاندار مادے کی پیدائش کو حکم الہی کا تابع بتلایا کہ وہ جس طرح چاہے اس امر کو سرانجام دے سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں ارسطو کے اکثر نظریات کو تسلیم کر لیا گیا تھا، لیکن دوسری طرف عیسائیت کے فروغ نے علوم و فنون کے دروازے بند کر دیئے، ہر ذی علم پر کفر و الحاد کی تہمتیں لگنے لگیں اور خود بخود پیدائش کا نظریہ عام ہوتا چلا گیا اور کوئی اس کے خلاف بات کرنے کو تیار نہ تھا۔ بڑے بڑے علماء اور فلاسفہ نے یہ گواہی دی کہ ہم نے بطخوں اور راج ہنوں کو سمندر کے گھونگھوں سے نکلتے دیکھا ہے۔ سمندروں کے گھونگھے، درختوں کے پھلوں سے معرض وجود میں آئے ہیں۔ اسی طرح پرندے اور دوسری اشیاء بھی درختوں سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس قسم کے نظریات کے فروغ میں کارڈینل پیٹرو دامیانی کا بڑا ہاتھ تھا۔

الیزبٹ نیکم

الیزبٹ نیکم نے بھی اس نظریے کی تائید کی ہے اور کہا کہ پرندے Fir Trees سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ نظریہ بہت تقویت پاتا گیا اور یہاں تک کہ رندوں کے دنوں میں ان بطخوں کا کھانا شروع کر دیا گیا۔ بعد ازاں پوپ انوینٹ (Innocent) سوم نے اس کو ممنوع قرار دیا۔

بہت عجیب بات ہے کہ اس قسم کے نظریات سترھویں صدی عیسوی تک مروج رہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی کی ابتداء میں بھی یہ نظریات مسلم سمجھے جاتے تھے۔ لوگوں نے اس قسم کے خیالات کو بڑی شدت سے بیان کرنا شروع کر دیا، لیکن یہ غلط فہمی ایک خاص وجہ سے پیدا ہوئی اور وہ یہ ہے کہ سمندر میں ایک قسم کی بطنیں ہوتی ہیں جو کثر چٹانوں کے قریب رہتی ہیں۔ بعض اوقات کشتیوں کے مناروں کے ساتھ رہتی ہیں۔ خصوصاً اگر کوئی ساحلی درخت سمندر میں آگرے تو یہ جانور اس کے آس پاس بسرا کرتے ہیں۔ ان پرندوں کے گھونسلے گھونٹکھوں سے مشابہ ہوتے ہیں۔ اسکاٹ لینڈ، آئرلینڈ اور قریبی جزیروں کے شمالی علاقوں میں اس قسم کی بطنیں پائی جاتی ہیں۔ یہ سلسلے اس وقت ہوتے ہیں جب قطب شمالی سے بطنیں لوہر آتی ہیں۔ ایک اور الجھن یہ پیدا ہوتی ہے کہ درختوں کے ساتھ بکرے (Cambs) لگتے ہیں۔ کئی لوگوں نے ان کے بارے میں کہانیاں سنی ہیں کہ ایک درخت جس پر خرہوزے کی طرح کا پھل لگتا ہے اور اس کے ساتھ بکرا بھی لگتا ہے۔ لوگ اسے درخت سے اتار کر کھاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جو سیاحت کا شوق رکھتے تھے اور کئی علاقوں میں گھومے پھرے ہیں، اس امر کی تصدیق کی ہے۔

مشہور ماہر طب دان ہیلمنت (Van Helment) نے بھی اس امر کی تصدیق کی اور کہا کہ آنے سے چوبہا پیدا ہو سکتی ہے، اس نے کہا کہ ایک گز قمیض اگر برتن میں رکھ دی جائے جس میں آٹا بھی ہو تو دو دن کے بعد جب خمیر ختم ہو جائے گی تو قمیض کے جراثیم اور آٹے کے جراثیم مل کر ایک چوبہا کو جنم دیں گے۔ وان ہیلمنت یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایسی چوبہا بالکل دوسری چوبیوں سے مشابہ نہیں۔

ولیم ہاروے جس نے دوران خون کا اہم معاملہ دریافت کیا وہ بھی خود بخود پیدائش کا قائل تھا۔ اگرچہ اس کا ایک فقرہ جو درج ذیل ہے بہت مشہور ہوا: "All living from the Egg" (Qmine Vivumine Bove) اس نے لفظ خاص وسیع مفہوم میں استعمال کیا۔ وہ خود بخود پیدائش کا قائل ہوا لیکن اس سلسلے میں سینٹ آگسٹائن کا نظریہ کہ بحکم الہی ایسا ممکن ہے۔ وقت کے بڑے بڑے علماء نے تسلیم کر لیا۔ ڈیکارٹ نے بھی خود بخود پیدائش کا نظریہ تسلیم کر لیا اور کہا کہ واقعی بے جان مادے سے جاندار مادہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مرطوب زمین پر دھوپ کسی شے میں سڑاؤ پیدا کر دے تو ایسا ممکن ہے۔ اس کا یقین تھا کہ بعض جانور مثلاً کیڑے، کھیاں اور بعض دیگر حشرات الارض اس طریقے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

نیوٹن اگرچہ حیاتیات سے دلچسپی نہ رکھتا تھا لیکن وہ پھر بھی جاندار مادے کی بے جان مادے سے تخلیق کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ پودوں کی پیدائش میں دمدار سیاروں کی دم کو بڑا دخل ہوتا ہے۔

لیکن فرانسیسکو ریڈی (۱۶۶۶ء) نے مندرجہ بالا نظریات کو غلط بتایا اور تجربات سے یہ ثابت کرے کی کوشش کی۔ اسی زمانے میں لیون ہک (Lewen Hock) نے ایک نئے زاویہ نگاہ سے اس شے پر روشنی ڈالی اور اس نے خوردبین سے پانی کو دیکھا اور کہا کہ اس میں لاکھوں جاندار اشیاء ہیں جو بغیر خوردبین کے نظر نہیں آ سکتیں اور اسی نے لائل سوسائٹی کو بھیجی ہوئی چیز پر روشنی ڈالی اور اس نے خوردبین سے پانی کو دیکھا اور خط میں لکھا ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے جراثیم بارش کے پانی میں بھی پائے جاتے ہیں اور اس نے کہا کہ تمام تخمیر ان ہی کے سبب

سے ہوتی ہے۔ اور خراب گوشت اور پھنے ہوئے دودھ میں بھی جراثیم پائے جاتے ہیں۔ بہر حال اسلام کا نظریہ یہی ہے کہ ہر شے کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور ہر چیز فانی ہے سوائے اس ذات اقدس باری تعالیٰ کے کوئی چیز ازل و ابدی نہیں ہو سکتی۔ مادے سے اشیاء خود بخود پیدا نہیں ہوتیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ (۳۱)

اللہ نے تمام مخلوقات کو مادہ کے بغیر عدم سے وجود عطا کیا ہے دلیل اہل آیت علی الانسان حین من المحرم لم یکن شیاء مذکور۔ قرآن کریم میں اللہ نے تخلیق کائنات کے لئے برقع، فاطر اور خالق کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں جس سے مادہ کے قدیم ہونے کی تردید ہو جاتی ہے۔

مادہ کے قدیم ہونے کا رد

اللہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں

مادہ پرستوں میں سے بعض مادہ ہی کو کائنات کے وجود کا سبب قرار دیتے ہیں اور بعض اللہ اور مادہ کو قدیم مان کر اللہ کو علت اور مادہ کو معلول قرار دیتے ہیں۔ ”علت تامہ“ کے تحت اللہ کو مجبور اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے۔ مادہ پرست گروہ کے یہ خیالات کسی طرح معقول و صحیح نہیں ہیں اور مادہ پرگز قدیم و ازل نہیں ہے، صرف اس واجب الوجود ہستی کا وجود ہی قدیم و ازل ہے جو تمام صفات کمال کی جامع اور کائنات کی یکتا و یگانہ خالق ہے۔

مادہ پرست کہتے ہیں کہ مادہ یعنی ذرات یا بخارات عرصہ دراز تک ایک حالت میں پڑے رہے اور پھر انہوں نے متصادم ہو کر مختلف شکلیں اختیار کیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جب مادہ کے اجزاء ذرات یا بخارات میں اتنی کثافت موجود تھی کہ ان سے زمین تیار ہو سکتی تھی، اتنی حرارت تھی کہ ان سے آگ پیدا ہو سکتی تھی تو وہ پھر مدت دراز تک بیکار کیوں پڑے رہے اور باہم متصادم ہو کر اجسام کو پیدا کیوں نہیں کیا؟ واقعہ یہ ہے کہ اللہ نے ذرات یا بخارات کو پیدا کیا، ان سے عناصر بنائے اور پھر دنیا کو شرف وجود عطا کیا۔

اس میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں وہ یا تو اجسام ہیں یا ارواح ہیں، ان کے سوا تیسری اور کوئی شے نہیں ہے۔ پھر اجسام کی دو اقسام ہیں: ایک بسیط یعنی وہ اجسام جو کسی شے سے مرکب نہ ہوں۔ مثلاً آب و خاک وغیرہ اور دوسرے مرکب یعنی وہ اجسام جو کئی بسیط اجسام سے مرکب ہوں۔ موائید ثلاثہ یعنی نباتات، جمادات اور حیوانات مرکبات میں داخل ہیں۔ اور چونکہ یہ بذات خود قائم ہیں اس لیے جوہر ہیں اور جو اشیاء ان موائید ثلاثہ بالذات کے تابع ہیں وہ تمام کی تمام اعراض یعنی غیر قائم بالذات ہیں۔ مثلاً رنگ دار حروف کے اجسام قائم بالذات کہڑے اور کاغذ کے وسیلہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں یا حرکت و سکون کہ ذی روح جسم سے وابستہ ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں ان کی دو اقسام ہیں:

۱۔ جوہر: ایسی اشیاء جو قائم بالذات ہوں۔

۲۔ اعراض: ایسی اشیاء جو غیر قائم بالذات ہوں۔

حکماء کا اصول

حکماء نے اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی قائم بالذات شے یعنی جوہر عرض سے خلی نہیں ہوتا۔ اور یہ مسئلہ بھی مسلمہ ہے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود قدیم نہیں ہے بلکہ حادث مثلاً اعراض حرکت و سکون جن کا تعلق اجسام ذی روح سے ہے، کہ وہ نہ تو ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کسی جسم سے بیک وقت جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی ذی روح جسم یا تو متحرک ہو گا یا ساکن یہ امر محال اور ناممکن ہے کہ متحرک بھی نہ ہو اور ساکن بھی نہ ہو۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہو اور ساکن بھی ہو۔ اس لیے کہ حرکت سکون کے خلاف ہے اور سکون حرکت کے خلاف اور دو مخالف اشیاء کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ:

جسم متحرک ہو گا تو ساکن نہ ہو گا۔ اور ساکن ہو گا تو متحرک نہ ہو گا۔ متحرک ہونے کے بعد سکون ہو گا یا سکون کے بعد متحرک ہو گا۔ (یعنی ایک عرض کے معدوم ہونے پر دوسرے عرض پیدا ہو گا، کوئی مقدم ہو گا اور کوئی موخر، یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا)۔ کبھی جسم متحرک ہو گا اور کبھی ساکن، ہر حرکت کے بعد سکون اور ہر سکون کے بعد حرکت لازمی ہو گی۔

قاعدہ ہے کہ:

ہر معدوم ہونے والی شے حادث ہے اور اعراض معدوم ہوتے ہیں، اس لیے اعراض حادث ہیں۔
قاعدہ ہے کہ:

اعراض حادث ہیں۔ جوہر اعراض سے خلی نہیں ہوتے۔ اس لیے جوہر بھی حادث ہیں۔
قاعدہ ہے کہ:

جوہر حادث ہیں۔ تمام اجسام و ارواح جوہر ہیں۔ لہذا تمام اجسام و ارواح حادث ہیں۔
قاعدہ ہے کہ:

قدیم کا معدوم ہونا محال ہے۔ حادث اشیاء معدوم ہوتی ہیں۔ لہذا اجسام و ارواح حادث ہیں۔
اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ: اجسام و ارواح قدیم نہیں ہیں۔ صرف ان کی خالق، اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم اور ازلی ہے۔

تائیں مادہ کا نظریہ ہے کہ:

- ۱۔ مادہ جس سے دنیا بنی ہے، ضائع اور معدوم نہیں ہوتا۔
- ۲۔ مادہ کے اندر جس قدر قوت اس وقت پائی جاتی ہے وہ قوت ہر حال میں اس کے اندر باقی رہتی ہے۔ کبھی فنا نہیں ہوتی۔
- ۳۔ اگر یہ قوت فنا ہو جائے تو پھر دنیا میں کسی علم و عمل کا اعتبار باقی نہ رہے گا۔
- ۴۔ مادہ البتہ صورت بدل لیتا ہے، وزن نہیں بدلتا۔
- ۵۔ لہذا اس کے اجزاء میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

- ۱۔ جو مادہ اس وقت موجود ہے۔
- ۲۔ نہ تو اسکی قوت میں کمی ہوتی ہے اور نہ کوئی قوت اسکو فنا کر سکتی ہے۔ یعنی وہ ہمیشہ رہے گا۔
- ۳۔ تو ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود بھی ہو اور کسی قوت نے اس کو پیدا نہ کیا ہو۔
- ۴۔ قدامت عالم یا قدامت مادہ کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے چند نتائج تسلیم کرنے پڑیں گے یعنی یہ کہ۔
- ۱۔ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی اور قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔
- ۲۔ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے۔
- ۳۔ مادہ کی اصل ہیئت اور ترکیب ہم کو معلوم ہے۔

ان باتوں کو قدامت مادہ کے دعوے میں ہم کو اس لیے تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر انسانی قوت سے بڑھ کر کوئی اور قوت موجود ہوگی تو ہم مادہ کے فنا پذیر ہونے کا قطعی حکم کہنا کہ مادہ کے ذرات نہ گھٹتے ہیں اور نہ بڑھتے ہیں۔ صرف انسانی طاقت کے تجربہ پر موقوف ہے۔ یعنی ہم نے یہ بات صرف اس طاقت کا تجربہ کرنے سے تسلیم کی ہے جو ہمارے اندر پائی جاتی ہے اور پھر جب یہ مان لیا گیا ہے کہ ہماری قوت سے بڑھ کر اور کوئی قوت موجود نہیں ہے اور ہمارا علم مادہ کے مقابلہ میں قطعی اور یقینی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہمارے علم درجہ کمال کو پہنچ گیا ہے۔ اور ہم مادہ کی اصلیت سے اچھی طرح واقف ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مادہ کے ضائع یا معدوم ہونے کے کیا معنی ہیں۔ قدامت مادہ کے ساتھ ہم نے جن باتوں کو تسلیم کیا ہے اور جن کے تسلیم کئے بغیر مادہ کی قدامت ثابت نہیں ہوتی ہے کی نسبت اب ہم تشریح کے ساتھ بتاتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں قابل تسلیم نہیں ہیں۔

پہلی بات یعنی اس بات کو تسلیم کرنا کہ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ انسان کا علم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور قوت کا تعلق علم سے ہے۔ پس جس طرح انسان کا علم حد کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے، اسی طرح اس کی قوت بھی ناقص ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے لیے اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ انسان سے بالاتر کوئی شے نہیں ہے۔ دنیا میں انسانی قوت سب سے زیادہ ہے تب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابتدا میں انسانی قوت ناقص تھی۔ اس لیے زمانہ گزشتہ میں سائنس کے ذریعہ کبھی اس بات کو قرن قیاس نہ سمجھا جاتا تھا کہ پانچ ہزار میل کے فاصلہ پر پانچ منٹ میں خبر پہنچائی جاسکتی ہے یا آوازوں کو ہزاروں میل کے فاصلہ پر پہنچایا جاسکتا ہے۔ مگر آج بہ قوت انسان میں موجود ہے لیکن آج بھی انسان اس قابل نہیں ہوا کہ سیدہ مرغ تک پیغام رسائی کر سکے۔ لیکن بہت ممکن ہے آئندہ یہ بات ممکن ہو جائے، اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا علم کامل نہیں اور انسانی قوت اب بھی ناقص ہے اور ایسی حالت میں مادہ کی نسبت انسان کا کوئی فیصلہ قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری بات یعنی یہ کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ علم حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اگر یہ حواس خمسہ کسی وقت کم یا زیادہ ہو جائیں تو علم احکام میں عظیم انقلاب

پیدا ہو جائے گا۔ اور حواس کی کمی یا زیادتی کے مالک انسان دوسروں کے معتقدات اور تجربات کو وہیات اور دور از عقل و قیاس قرار دیں گے۔

حواس خمسہ

حواس خمسہ کے اندر ہزاروں پردے اس قسم کے ہیں کہ لائق سے لائق آدمی بھی اپنے علمی دعوے، میسوں شرائط اور تامل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ خود حکیم اپنسر نے جو مادہ کو قدیم بتاتا ہے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق نہیں ہے اور انسانی علم کی رو سے کسی بات کا قطعی فیصلہ کرنا محال ہے۔ تیسری بات یعنی یہ کہ ہم کو مادہ کی اصلی ماہیت اور ترکیب معلوم ہے، اس سے قابل تسلیم نہیں ہے کہ جب مذکورہ بالا دلائل سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہمارا علم ابھی بہت کم ہے تو انسانی قوت مادہ کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جہاں تک اہل سائنس نے انسانی قوت کا تجربہ کیا وہاں تک باعتبار اشیاء محسوس کے مادہ کے مقدار میں کمی یا زیادتی محسوس نہیں کر سکتی اور جب انسانی علم و قوت کی یہ کیفیت ہے تو انسان کا یہ کہنا کہ مادہ کی پابست ہم کو سب معلوم ہے بالکل غلط اور لغو ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ میں کمی و بیشی نہ ہونے کا دعویٰ یا اس کا قدیم ہونا علم قطعی کی حیثیت نہیں رکھتا اور یہ بات کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک انسانی قوت اور علم سے تجربہ کیا گیا ہے مادہ بلاشبہ فنا نہیں ہوتا اور نہ تصادم سے فنا کو قبول کرتا ہے بلکہ ایک اور قوت ہے جو مادہ کو پیدا کرنے ترکیب و ترتیب دینے اور فنا کرنے پر قادر ہے۔ وہی واجب الوجود ہستی ہے جس کو "اللہ" کہا جاتا ہے۔ حکماء قدیم ذرات کو مادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء جدید بخارات کو مادہ کہتے ہیں۔ پھر بعض حکماء کا خیال یہ ہے کہ جو اشیاء ہم کو نظر آتی ہیں یا جس کو ہم حواس خمسہ کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں وہ اشیاء مادی ہیں۔ غرض مادہ ایک ایسی شے ہے جس کا صحیح مفہوم متعین نہیں ہے۔ اس موقع پر صرف ان لوگوں کے خیال کی تردید کی جاتی ہے جو محسوس و مدرک اشیاء کو مادہ یا مادی کہتے ہیں۔

جن اشیاء کا علم احساس یا ادراک ہم کو حواس خمسہ کے ذریعہ ہوتا ہے ان کی اصلی حقیقت ہم کو معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی پانچ مختلف کیفیتوں کا ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً سفید شے دیکھنے سے آنکھ اس کی سفیدی کو محسوس کرتی ہے۔ کسی شے کو چھونے سے اس کی نرمی، سختی، صاف یا کھردری وغیرہ کا احساس ہوتا ہے۔ ناک کے ذریعہ کا علم ہوتا ہے کان کے ذریعہ ذہن میں ایک خاص اثر یا ادراک پیدا ہوتا ہے اور زبان کے ذریعہ ذہن کو ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے۔ غرض ان احساسات یا ادراکات سے مادہ میں دو اشیاء نظر آتی ہیں۔

۱۔ مستقل

۲۔ عارضی

مستقل

مستقل شے وہی مادہ ہے۔

عارضی

عارضی اشیاء رنگ و بو، ذائقہ، نرمی، سختی سے دور اور بہت دور ہے جس کو اصطلاح میں ہیولا کہتے ہیں اور وہ بالکل فرضی شے ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ماخوذ، رسالہ حدود مادہ)

”اجزائے لاججزی“ کی تردید

بعض گروہ کہتے ہیں کہ مادہ اس شے کا نام ہے جو نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے اور ان اجزاء کو اصطلاح میں اجزائے لاججزی کہتے ہیں۔ یعنی ایسے اجزاء جن کو اور اجزاء میں تقسیم نہ کیا جاسکے یا جن کے اور چھوٹے اجزاء نہ ہو سکیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مادہ میں بے شمار اجزاء ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ وہ ہی صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ بے شمار اجزاء موجود ہیں۔ دوسری تیسری اور کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو یہ بات عقل صحیح کے خلاف ہے۔ اس لیے بے شمار اجزاء کی تقسیم کے لیے غیر محدود زمانہ کی ضرورت ہوتی ہے اور غیر محدود زمانہ کا اور اک محال و ناممکن ہے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ مادہ کے اجزاء کو برابر تقسیم کرتے چلے جاؤ اور کوئی شے ناقابل تقسیم سامنے نہ آئے اور اگر یہ کہا جائے کہ مادہ کی تقسیم لامتناہی نہیں ہو سکتی بلکہ مادہ کے اجزاء کو چھوٹے حصوں میں تقسیم کرتے وقت ایسے اجزاء آ جاتے ہیں جن کی تقسیم کسی قوت بھی ممکن نہیں ہے تو یہ بات بھی خلاف قیاس ہے۔ اس لیے کہ جتنے اجزاء بنائے جائیں گے وہ دو حل سے خالی نہ ہوں گے یا تو ان اجزاء کی سطحیں ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اجزاء کے اندر سطحوں کا پایا جانا ضروری ہے اس لیے کہ اگر سطحیں نہ ہوں گی تو وہ اجزاء نہ ہوں گے۔ کیونکہ متعدد اجزاء کے درمیان امتیاز و فرق کے لیے سطحوں کا وجود ضروری ہے اور سطوحیں موجود نہ ہوں گی تو پھر وہ اجزاء نہ ہوں گے کیونکہ اجزاء کے درمیان فاصلہ کی ضرورت ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ مادہ کے اندر اجزاء لاججزی نہیں پائے جاسکتے اور ایسے اجزاء سے مادہ ترکیب نہیں پاسکتا اور جب ایسے اجزاء کا وجود نہیں تو مادہ کا وجود کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اور کیونکر اس کو قدیم کہا جاسکتا ہے۔

(۲) وہ اجسام جن کو ہم کسی جگہ میں موجود پاتے ہیں اور جو متحرک یا ساکن حالت میں ہوتے ہیں ان کی نسبت یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا ان کو ہم چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتے ہیں یا ان کے اور چھوٹے اجزاء بنانے کی صلاحیت حاصل ہے اور پھر یہ امر دریافت طلب ہے کہ اجزاء یا اجسام کے چھوٹے چھوٹے حصے ہم نے بنائے ہیں ان میں سے ہر ایک جز علیحدہ علیحدہ بھی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے اور چھوٹے اجزاء بنائے جاسکیں۔ اگر وہ تجزیہ کی صلاحیت رکھتے ہیں تو پھر اس طرح ان اجزاء کی تقسیم در تقسیم کا سلسلہ جاری رہے گا اور ہر جز کو مزید اجزاء میں تقسیم کیا جاسکے گا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ عقل یا تو کسی حد پر جا کر ان اجزاء کے تجزیہ سے عاجز ہو جائے گی یا برابر تجزیہ کرتی رہے گی۔ اگر تجزیہ اور تقسیم کا سلسلہ برابر جاری رہا تو اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہر وہ چھوٹے سے چھوٹا جزو یا جسم جس کو ہم اپنے ہاتھوں یا انگلیوں کی گرفت میں لاسکیں بے انتہا

اجزاء سے مرکب ہے، اس لئے اور اجزاء خواہ کتنے ہی چھوٹے کیوں نہ ہوں چونکہ اپنے اندر بے انتہا جزاء رکھتے ہیں ان کا حصہ شمار نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس نظر میں یہ جزاء محدود و محصور ہیں اور اس صورت میں ان کا غیر محدود و غیر محصور تسلیم کرنا باطل ہے۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کسی حد پر جا کر ان اجزاء کی تقسیم سے عاجز ہو جائے یعنی مزید چھوٹے چھوٹے اجزاء یا جسم کا وہ حصہ امتداد کے قابل ہے یا نہیں یعنی ان اجزاء یا اجسام میں وسعت دینے بڑھانے اور کھینچنے کی صلاحیت و گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر وہ اجزاء یا اجسام امتداد کے قابل ہیں تو عقل کے نزدیک ان میں تقسیم کی صلاحیت موجود ہے اور تقسیم کی صلاحیت موجود ہونے پر پھر تقسیم کا وہی سلسلہ جاری ہو جائے گا جس کا ذکر اوپر ہو ہے یعنی اجزاء یا اجسام میں غیر محدود و غیر محصور اجزاء کا پایا جانا۔ حالانکہ ہم اس کو باطل کر چکے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ جن اجزاء یا اجسام کی تقسیم ناممکن ہو گئی ہے ان کے اندر امتداد نہ ہو گا۔ یعنی وہ بڑھانے اور وسعت دینے کے قابل نہ ہوں۔

اس ساری بحث کا نتیجہ نکلا کہ تمام اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں مطلقاً کسی قسم کا امتداد نہیں ہے لیکن ان کی ایک خاص وضع ہے۔ جیسا کہ ہندی نقطہ ہوتا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ہندی نقطہ وہی شے ہے اور یہ اجسام موجود اشیاء ہیں۔ اجسام کے یہی وہ اجزاء ہیں جن کا نام ہم نے جواہر فردہ رکھا ہے۔ یعنی وہ اجزاء جن کی تقسیم کسی صورت سے ممکن نہیں ہے اور انہیں اجزاء کے مجموعہ کو مادہ پرست مادہ یا جوہر کہتے ہیں اور یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ انہیں اجزاء میں سے بعض بعض دوسرے اجزاء سے مختلف صورتوں اور مختلف طریقوں سے پیوستہ و متصل ہو کر اصلی عناصر پیدا ہوئے ہیں۔

اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آکسیجن کا ہر ذرہ مثلاً دو جوہروں سے مرکب ہے اور کسی دوسرے عنصر کا ذرہ تین یا چار جوہروں سے مرکب ہے اور ان مختلف عناصر کے باہم ملنے سے مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔ اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ جواہر فردہ میں غیر محدود اجزاء نہیں پائے جاسکتے اور نہ اس میں امتداد پایا جاتا ہے۔

- ۱۔ وہ ایک وجودی شے ہے۔
 - ۲۔ اور یک خاص وزن رکھتی ہے۔
 - ۳۔ لہذا مادہ قدیم اور ازل نہیں بلکہ حادث ہے۔
 - ۴۔ اس لیے کہ ہر وہ شے جو وضع معین رکھتی ہو عقل کے نزدیک اس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز و ممکن ہے۔
 - ۵۔ اور اس انتقال ہی کا نام حرکت ہے۔
- پس اگر ہم یہ بات فرض کر لیں کہ جوہر فردہ یا مادہ قدیم ہے تو ہم کو یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ جوہر فردہ مادہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور
- ۱۔ جب ایسا ہوتا ممکن ہے تو پھر بدل میں جس کی کوئی ابتداء نہیں ہے حرکات کا وجود لازم آئے گا۔
 - ۲۔ اور ازل میں حرکات کا وجود محال و ناممکن ہے۔

۳۔ اس لیے کہ اس صورت میں جوہر فرد کا ایسی حالت میں غیر محدود حرکات کرنا تسلیم کرنا پڑے گا۔
۴۔ جبکہ ایسی کسی حرکات کا وجود نہ تھا۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ:

- ۱۔ اول میں جوہر فرد کا وجود ناممکن ہے یعنی جوہر فرد قدیم نہیں۔
- ۲۔ بلکہ عدم سے وجود میں آیا ہے اور حادث ہے۔
- ۳۔ اس لیے صرف وہی واجب الوجود ہستی قدیم و ازل ہے جو تمام صفات کی جامع اور کائنات کی موجد و خالق ہے۔

ثابت ہوا کہ:

- ۱۔ دنیا نہ تو خود بخود بن گئی ہے۔
- ۲۔ اور نہ مادہ کے جزاء نے باہم فکر کر دنیا کے سامان کو پیدا کیا ہے۔
- ۳۔ بلکہ کائنات کی تمام اشیاء حادث ہیں۔
- ۴۔ لہذا جن کو ایک واجب الوجود ہستی نے اپنی مشیت اور قدرت سے تخلیق کیا ہے اور وہی خالق و مدبر کائنات ہے۔ (۲۲)

مادہ کی حقیقت نامعلوم ہے

پروفیسر اصغر علی روجی نظریہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

محسوسات خارجیہ مادی اشیاء کے مجموعہ کا نام ہے، اور مادی اشیاء ہمیں کسی نہ کسی جسم کی صورت میں محسوس ہوتے ہیں اور جسم بجائے خود چند عوارض مثلاً رنگ، شکل، مقدار وغیرہ کی مجموعی ہیئت کا نام ہے، اس امر میں حکماء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ عوارض اجتماعی صورت میں جسم کی حقیقت کو پورا کر دیتے ہیں یا ان کے علاوہ جسم میں کوئی اور چیز بھی ایسی ہے جس کو یہ عوارض اجتماعی صورت میں لاحق ہوتے ہیں اور جس کا نام مادہ ہے۔ حکماء کے ایک فریق کا خیال ہے کہ عوارض کے مجموعہ کے سوا جسم میں کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے مادہ ان عوارض سے علیحدہ کوئی اور چیز نہیں، مگر حکماء کا ایک دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ عوارض مذکورہ بالا کے سوا جسم میں ایک اور حقیقت بھی شامل ہے جو بذات خود تمام عوارض سے خالی ہے اور اس میں نہ تو اتصال پایا جاتا ہے، نہ انفصال، اسی کا نام مادہ ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عوارض سے خالی جسم کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ اس لیے اثبات مادہ کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت ہے، وجود مادہ کے انکار کی صورت میں جسم صرف عوارض کے مجموعہ کا نام ہے اور وجود مادہ کے تسلیم کر لینے پر جسم مادہ اور عوارض سے ایک مرکب حقیقت کا نام ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ ہر دو صورت میں ہمیں جسم کی حقیقت کے لوراک کرنے میں سخت وقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے ہم بالیقین نہ تو یہ مان سکتے ہیں کہ عوارض کے علاوہ جسم میں کوئی اور شے مثلاً مادہ نہیں پائی جاتی اور نہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ عوارض سے علاوہ کوئی زائد چیز جسم میں شامل ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں۔ حکماء کے ہر دو فریق اپنے اپنے مذہب کے اثبات میں دلائل عقلیہ پیش کرتے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ

دلائل قطعیہ کے پیش کرنے سے ہر دو فریق عاجز ہیں۔ اس لیے ہم ہر دو فریق کے دلائل سے قطع نظر کرتے ہیں۔ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ہم کائنات میں مختلف قسم کے اجسام کا ادراک کرتے ہیں، مگر ہم ان کی ماہیت اصلی کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہماری تحقیق کی غایت یہ ہے کہ ہم کسی جسم کو کیمیائی اصول پر اجزاء میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ مگر پھر ان اجزاء میں وہی گفتگو جاری ہو گی جو پہلے مرکب کی صورت میں بالآخر کسی مقام پر پہنچ کر ہمیں اپنی بے بسی کا اقرار کرنا پڑے گا اور بے ساختہ یہ ماننا پڑے گا:

سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ (البقرہ ۳۲) (۳۳)

ترجمہ

مادہ کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتا

پروفیسر اصغر علی روحی لکھتے ہیں

اگر ہم مادہ کی حقیقت کو تسلیم کر لیں تو ہمیں اس امر کا تسلیم کرنا ضروری ہو جائے گا کہ مادہ بذات خود کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات میں مستقل طریق پر ثابت و قائم ہو۔ چونکہ عوارض کے بغیر اس کے وجود کا تحقق ہونا متصور نہیں، اس لیے وہ اپنی ذات میں مستقل وجود نہیں رکھتا۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ کسی معلول کی علت نہیں بن سکتا اور نہ وہ دونوں عوارض کے خواص و آثار کی قابضیت رکھتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مادہ میں قوت فعل نہیں پائی جاتی۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مادہ چونکہ عوارض کا محتاج ہے اس لئے کسی شے کی علت نہیں بن سکتا۔ (۳۴)

اشیاء کائنات سب کی سب حادث ہیں

ہر ایک ایسی شے حادث کہلاتی ہے جو اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی۔ چونکہ حادث اپنے وجود کے لیے آپ علت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کے وجود کی علت کوئی ایسا امر ہو جو اس کے موجود ہونے سے مقدم اور اس کی ذات سے خارج ہو۔ اسباب مناسبہ کی موجودگی پر علت کسی شے کے وجود کا افادہ کرتی ہے۔ اکثر لوگ سبب اور علت میں امتیاز نہیں کیا کرتے اور انہیں اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ علت کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے کا کام کرتی ہے اور اسباب عمل علت کے لئے بمنزلہ شرائط کے ہیں۔ یعنی جب تک اسباب مناسبہ موجود نہ ہوں علت اپنا عمل نہیں کرتی۔ اسی عدم امتیاز کی وجہ سے بعض لوگ اسباب کو علت کی حیثیت سے ملاحظہ کر کے کئی قسم کی غلطیوں میں پڑ جیا کرتے ہیں اور ان اسباب کو ایک قانون قطعی قرار دے لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ ممکن ہے کہ کسی شے کے عدم سے وجود میں آنے کے اسباب مختلف ہوں اور ضروری نہیں کہ علت کسی خاص سلسلہ اسباب میں اپنے عمل کی پابند ہو۔ اس لیے علت کے عمل کو ہم کبھی کسی خاص سلسلہ اسباب میں محدود نہیں کر سکتے۔ مثلاً حرارت کے پیدا کرنے کے لیے مختلف اسباب ہیں۔ ان اسباب میں محدود ہونے پر اگر علت اپنا عمل کرے تو نتیجہ معینہ ظہور پذیر ہو گا۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اسباب کے مہیا ہو جانے پر

بھی نتیجہ بطور میں نہ آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے موقع پر کوئی سبب خفی نتیجہ معینہ کے ظہور میں لانے سے عاجز ہے۔ بلکہ یہ امر قلاوٹ فطرت کی حدود کی غمداشت پر مبنی ہے جس کو ہم غیر متبدل کہہ چکے ہیں۔ اسی غلط فہمی کے رفع کرنے کے لئے متحققین کا یہ جملہ مشہور ہے "لولا الاسباب لما ارتاب صرتاب" (مثبت البیہ) کے وجود میں شک نہ ہوتا۔

ہماری اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ عالم کائنات بھی ہر شے حادث ہے۔ کیونکہ وہ اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی اس لیے ہم ہر ایک شے کو مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ اس کی مدت وجود ہزاروں اور لاکھوں سال ہو، اس لیے اجرام فلکی بھی حادث ہیں اور اس لیے وہ مخلوق ہیں اور چونکہ ہر ایک مخلوق قانون تغیر و انقلاب کے زیر اثر ہونے سے خارج نہیں، اس لیے وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔ یا یوں کہو کہ ہر ایک مخلوق شے کے لیے کوئی نہ کوئی ابتدائے زمانی ہے۔ کیونکہ قدیم شے تغیر و انقلاب قبول نہیں کر سکتی اور یہی مطلب ہے۔ آیہ خلق السموات والارض کا۔ (۲۵)

ہر ایک حادث فانی ہے

کسی شے کا حادث ہونا اس امر پر دل ہے کہ اس کے وجود کے لیے دوام و بقا نہیں بلکہ وہ فنا کی طرف مائل ہے۔ فنا سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر ایک شے کی ہیئت ترکیبہ قابل فساد ہے اور جب یہ امر عالم کائنات کی ہر ایک شے کے لیے علیحدہ علیحدہ طور پر ثابت ہے تو کل عالم کائنات کا فانی ہونا ایک بدیہی امر ہے اور آیہ کل شیء ہالک الاوجه کا اسی امر کی طرف اشارہ ہے۔ (۳۶)

روحی صاحب اس عبارت میں بتاتے ہیں کہ اللہ کی ہستی کے علاوہ تمام موجودات حادث و فانی ہیں۔ سلسلہ کائنات لامتناہی نہیں ہو سکتا۔

جو لوگ عالم کو قدیم مانتے ہیں وہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی کہتے ہیں۔ یعنی ان کا خیال یہ ہے کہ سلسلہ کائنات کی نہ تو کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا یا یوں کہو کہ وہ عالم کو ابدی اور ازلی مانتے ہیں۔ مگر یہ خیال سراسر باطل ہے کیونکہ سلسلہ کائنات قانون سبب و مسبب سے وابستہ ہے۔ ہم کسی حادثہ یا واقعہ کا بلا سبب ظہور میں آنا تسلیم نہیں کر سکتے اور نہ فطرت انسانی اس بات کو تسلیم کر سکتی ہے کہ سلسلہ اسباب اوپر کی طرف اتنا دور چلا جائے کہ کہیں کسی ایسے سبب پر اس کا خاتمہ نہ ہو جو تمام اسباب کا سبب اولین کہلا سکے۔ ذرا غور کرو تمہاری فطرت خود بخود یہ شہادت دے گی کہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی تسلیم کرنا ایک عجیب گورکھ دھندا ہے جس کا کوئی مفہوم محصل ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کوئی ایسا امر جس کے قبول کرنے سے فطرت انسانی عاجز ہو ہرگز قابل قبول نہیں۔ اس لیے سلسلہ کائنات کا لامتناہی ہونا، خواہ ازلی خواہ ابدی ایسا معمر ہے جس کا حل عقل انسانی کے دائرہ عمل سے خارج ہے۔ مع ہذا سلسلہ کائنات کے لامتناہی ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں ملتی اور اگر صرف احتمال سے کام کیا جائے تو اللہ کے عدم کا احتمال وجود سے زیادہ قوی ہے۔ لیکن ملاحظہ کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو المذہبہ اس بات کا مدعی ہے کہ اللہ کا وجود جس طرح بیان کیا جاتا ہے ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ کے معنی اگر صرف علۃ العلل کے ہیں تو ہمیں کچھ بحث نہیں۔ لیکن اگر یہ

دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ قادر مطلق، حکیم، صاحب ارادہ عادل اور رحیم بھی ہے تو اس کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ اس کیخلاف بہت سے دلائل موجود ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

جدید منکرین باری تعالیٰ کے دلائل

(۱) ڈارون کے مسند ارتقاء سے ثابت کیا ہے کہ تمام مخلوقات نہایت ادنیٰ درجہ سے ترقی کرتے کرتے موجودہ حالت پر پہنچی ہیں۔ خود انسان کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے۔ نہایت ادنیٰ درجہ کا جانور تھا، ترقی کرتے کرتے بندر کی حد تک پہنچا اور پھر ایک بونے کے بعد آدمی بن گیا۔ اس بنا پر کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا پیدا کرنے والا قادر مطلق اور حکیم ہے۔ رابرٹ انگر سال اپنی کتاب میں جو (اللہ کا انکار) پر ہے لکھتا ہے

فرض کرو ایک جریرہ پر ایک آدمی دس لاکھ برس کی عمر کا ملے، جسکے پاس ایک نہایت عمدہ خوبصورت گاڑی موجود ہو اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ گاڑی اس کی لاکھوں برس کی محنت کا نتیجہ ہے جسکے ایک ایک پرہ کے ایجاد کرنے میں پچاس پچاس ہزار برس صرف ہوئے تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ وہ شخص ابتدا ہی سے فن جرقہ میں ماہر تھا۔

مخلوق کی ترقی سے کیا یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ خالق میں بھی ترقی ہوئی۔ کیا ایک نیک و عادل اور قادر مطلق اللہ انسان کو پیدا کرتا پھر تا ایک غیر محدود زمانہ کے بعد آہستہ آہستہ ترقی دے کر انسان بناتا اس طرح سالہائے بے شمار ان مشکلوں اور ہیئتوں کے بنانے میں صرف ہوئے جن کو آخر کار خارج کرنا پڑا۔

(۲) دنیا میں نہایت کثرت سے جو ظلم، خون ریزی اور قتل، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے اس لیے کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا خالق رحیم اور عادل ہے۔

انگر سال دہریہ

انگر سال دہریہ کہتا ہے کہ دنیا کی سطح کو اس خوفناک اور نفرت انگیز جانوروں سے بھرنا جو ایک دوسرے کی تکلیف اور ایذا پر اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ کیا اس میں بصیرت اور عقل سدی کی علاست پائی جاتی ہے؟ اس دنیا کے پیدا کرنے والے کے رحم کی کون قدر کر سکتا ہے جب کہ ہر جانور دوسرے جانور کو کھاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر منہ ایک مذبح اور ہر پیٹ ایک قبرستان ہے۔ اس عام اور دائمی خونریزی میں غیر محدود بصیرت اور محبت کا وجود غیر ممکن ہے۔

سالہا سال کی تاریکی میں جو تکالیف بنی نوع انسان کو پہنچیں وہ قیاس نہیں کی جاسکتیں زیادہ تر حصہ اس تکلیف کا کمزور نیک اور معصوم لوگوں نے برداشت کیا، عورتوں سے زہریلے دردوں کی طرح سلوک کیا گیا۔ معصوم بچے حشرات الارض کی طرح پاؤں سے کچلے گئے۔ قوم کی قوم پر صدیوں غلامی کا فتویٰ رہا اور تمام عالم میں وہ ستم برپا رہا جس کو زبان قلم ادا نہیں کر سکتی۔ اگر کوئی آئندہ دنیا میں ان مصیبت زدوں کو تکلیف کا بدلہ مل جائے تب بھی اس اعتراض کا جواب نہیں ملتا اس بات کی امید کرنے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے ایک کامل و عاقل نیک اور بافتدار حکیم ہمارے ساتھ بمقابلہ حال کے آئندہ بہتر سلوک کرے گا۔

۱۔ اگر اللہ میں زیادہ قوت آجائے؟

۲۔ تو کیا وہ زیادہ رحیم ہو جائے گا؟

۳۔ کیا اس کی مہربانی اپنی عاجز مخلوق کے ساتھ زیادہ ترقی کر جائے گی۔

(۳) یہ امر ظاہر ہے کہ سینکڑوں آدمی خلقت نہایت بے رحم، سخت دل اور بدکار ہوتے ہیں بلکہ مخلوق کا زیادہ حصہ برے ہی آدمیوں کا ہے۔ اس صورت میں کیوں کر قیاس ہو سکتا ہے کہ ایک حکیم اس قسم کے اشخاص کا پیدا کرنا جائز رکھتا۔ قیامت کی جزاء و سزا اس عقدہ کو حل نہیں کر سکتی کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ اس اشخاص کے پیدا ہونے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ پیدا کرنا اور پھر ان کو قیامت میں سزا دینا اس سے کیا فائدہ؟ اگر اللہ قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی، راست بازی، نیکوکاری پیدا کرنی چاہیے۔ فریب، جھوٹ، فسق و فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام، بے رحمی کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کی ہستی کوئی صاحب ارادہ اور اور مختار نہیں ہے بلکہ صرف Low of Nature ہے جس کے موافق کائنات کا ایک سلسلہ قائم ہے اور بغیر کسی غرض اور مقصد کے جو کچھ ہوتا ہے ہوا جاتا ہے اللہ کے بارے میں ایسے تشکیکات میں جن کی وجہ سے یہ مادہ پرست ملحدین اللہ کی حقیقت کا اور اک نہیں کر سکتے۔

ایک مشہور ملحد کے بقول جہاں تک ہم تیز کر سکتے ہیں ہم کو معلوم ہوتا ہے نیچر بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، زہر و غذا، رنج و طرب، زندگی موت، ہنسی اور آنسو سب اس کے نزدیک یکساں ہیں نہ وہ رحیم ہے نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے نہ آنسو گرانے سے متاثر۔ (۴۰)

جدید ملحدین کے اعتراضات کا جواب

یہ ٹھیک ہے کہ مادہ کے اجزا متحرک ہیں، حرکت مادہ کی ذاتیات میں سے ہے۔ مختلف قوانین قدرت ہیں جن کے موافق اجزاء باہم ملتے ہیں ترکیب پاتے ہیں اور پھر ان میں خاص خاص قوتیں اور خواص پیدا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کا عقدہ ان باتوں سے بھی حل نہیں ہوتا اس کی تفصیل یہ ہے۔

تمام قوانین قدرت باہم موافق اور معاون ہیں

اس میں شبہ نہیں کہ عالم کا تمام نظام قوانین قدرت یا آف نیچر (Law of Nature) پر قائم ہے لیکن یہ قوانین، الگ الگ مستقل بالذات اور ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ سب ایک دوسرے کے موافق، متناسب اور معین ہیں۔ ان میں مناسب ربط ہے کہ ایک چھوٹی سی شے کے پیدا کرنے میں کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں۔ ایک کنزور گھاس اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب خاک ہوا پانی وغیرہ سے لے کر بڑے بڑے اجرام فلکی مثلاً آفتاب و ماہتاب وغیرہ کے انفعال اور خواص اس کے پیدا کرنے میں مشارکت اور توفیق کو عمل میں لائیں۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جس طرح انسان کے جسم میں سینکڑوں اعضا جوارح اور اعصاب ہیں، یہ اعضا اور جوارح الگ الگ ہیں اور ہر ایک کا کام جدا ہے لیکن کوئی عضو اس وقت تک کام نہیں دے سکتا

جب تک اور تمام اعضا بالذات یا بواسطہ اس کے عمل میں شریک نہ ہوں یا کم سے کم یہ اس کے کام میں خلل انداز نہ ہوں، اسی سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان اعضاء کے کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انسان میں کوئی اور عام قوت ہے جو ان تمام اعضاء کی جداگانہ قوتوں سے بالاتر ہے اور جس کی ماتحتی میں یہ سب باتفاق کام کرتے ہیں اس عام قوت کو نفس روح یا مزاج سے تعبیر کیا ہے۔

قوانین قدرت کا بھی یہی حال ہے عالم میں سینکڑوں، ہزاروں قوانین قدرت ہیں لیکن اگر ان میں سے ایک بھی باہمی توافق کے مرکز سے ذرا ہٹ جائے تو تمام نظام عالم براہم ہو جائے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اور بالاتر قوت ہے جو ان تمام قوانین قدرت کو محکوم رکھتی ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں باہم توافق تناسب ربط اور اتحاد پیدا کیا ہے۔

دہریہ کیا کہتا ہے؟

دہریہ یہ کہتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت رو بہ عمل ہوئے لیکن ان میں توافق تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہو گا جس کی کوئی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی۔ یہی بالاتر قوت جو قوانین قدرت پر حاکم ہے اور جس نے ان قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہے ”اللہ“ ہے۔ یہی معنی ہیں قرآن کریم کی اس آیت کے **وَلَهُ اسْلَمَ مِنْ فِی السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا**۔ زمین اور آسمان میں جو کچھ ہے بجز یا بخوشی سب اس کا کہا منٹے ہیں۔

اہل یورپ کے اقرار کی وجہ

اس آیت میں موجود حکم کی وجہ سے یورپ کے بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ کو اسی بنا پر ”اللہ“ کا اقرار کرنا پڑا ہے۔

ملین ایڈورڈ (Milne Edward) کے بقول

انسان اس وقت سخت حیرت زدہ ہو جاتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ ان مکرر اور ناطق مشاہدات کے ہوتے ہوئے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام عجائبات صرف بخت و اتفاق کے نتائج ہیں یا دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیے کہ مادہ کی عام خاصیت کے نتائج ہیں۔ یہ فرضی احتمالات اور عقلی گمراہیاں جن کو لوگوں نے علم الحسوسات کا لقب دیا ہے۔ علم حقیقی نے ان کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ فزیکل سائنس جاننے والا کبھی اس پر اعتقاد نہیں لا سکا۔

ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک

یہ اسرار جو روز بروز زیادہ دقیق ہوتے جاتے ہیں، جب ہم ان پر زیادہ بحث کرتے ہیں تو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ انسان کے اوپر یک لڑی اور ابدی قوت ہے جو تمام اشیاء کو وجود میں لاتی ہیں۔

پروفیسر مینہ کے مطابق

اللہ تعالیٰ جو ازل سے ہے، جو تمام اشیاء کا جاننے والا ہے۔ جو ہر شے پر قادر ہے، اپنی عجیب و غریب کاریگروں سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میں مبہوت اور مدہوش ہو جاتا ہوں۔ بے ان نظریات کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق رحیم اور عادل ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں۔ یہ اعتراض کہ اگر اللہ قادر مطلق ہوتا تو دنیا کو بتدریج کیوں پیدا کرتا، اس قدر معوجہ ہے کہ توجہ کے بھی قابل نہیں۔ ایک قطرہ کا رحم میں پڑنا پرورش پانا، گوشت پوست چڑھنا، مختلف اعصاب کا پیدا ہونا، جان کا پڑنا، خون سے غذا پانا اور پھر اند کا پتلا بن کر ہستی کو منظر پر آنا زیادہ عجوبہ اور کمال قدرت کی دلیل ہے یا دفعہ ہٹانا ایک انسان جسم کا پیدا ہو جانا۔

البتہ یہ اعتراض توجہ کے قابل ہے کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟

بوعلی سینا نے شفا میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ:

دنیا کی تین حالتیں فرض کی جاسکتی ہیں:

(۱) محض بھلائی ہوتی۔ (۲) محض برائی ہوتی۔ (۳) زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔

اب فرض کرو کہ قدرت کے سامنے یہ تینوں حالتیں پیش ہیں تو کیا کرنا چاہیے؟

۱۔ پہلی صورت کی نسبت کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل ہے۔

۲۔ دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار نہیں ہے۔

۳۔ اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہیے یا نہیں جس میں بھلائیاں زیادہ اور برائیاں کم ہوں اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم وجود میں نہ آئیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ رہتا اس کا نتیجہ ہوتا کہ چند برائیوں کے لیے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی۔

ابن رشد کا جواب

ابن رشد نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں جو برائی پائی جاتی ہے وہ بالذات نہیں بلکہ کسی بھلائی کی تابع اور لازم ہے۔ غصہ بری شے ہے لیکن یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جس پر نسل انسانی کی بقا منحصر ہے۔ آگ گھروں کو جلا دیتی ہے، شہر کے شہر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی بسر کرنا محال ہو جائے۔ اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہوتی ہے برائی مطلق نہ ہوتی۔

ابن رشد کہتا ہے: ہاں یہ ممکن ہی نہ تھا کوئی ایسی آگ نہیں پیدا ہو سکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک جائے لیکن اگر مسجد کو جلاتا چاہیں تو نہ جلائے۔

باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے زندگی

بسر کرتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ:

اسان کی زندگی اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی اس لیے یہ کیوں کر فیصلہ کیا جاسکا ہے کہ ہم جن کو عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہے۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت چھوٹا سا حصہ ہے اس کی بنا پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیوں کر رائے دے سکتے ہیں جزا و سزا افعال انسانی کے لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے جس طرح مرنا زہر کھانے اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے ایسے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں اور اس کے نتیجے ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں ابتراں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں؟ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر اللہ کے کمال اور عزت و جلال کا کیوں کر انکار کیا جاسکتا ہے؟

وَمَا أَوْفَيْنٰكُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا (نہی اسرئیل (۸۵) (۴۱))

فلاسفہ راسخین کے بقول

اے آسمانوں! مجھ کو خبر دو، اے دریاؤ! مجھ کو بتاؤ! اے زمین! مجھ کو جواب دے! اے بے انتہا ستارو تم بولو کون سا ہاتھ ہے جس نے تم کو افق میں تمام رکھا ہے؟ اور شب چار دہم کس نے تیری تاریکی کو خوبصورت بنا دیا ہے؟ تو کس قدر پریشان ہے، کس قدر عزت مآب ہے تو خود بتا رہی ہے کہ تیرا کوئی صانع ہے جس نے تجھ کو بغیر کسی زحمت کے بنایا ہے اس نے تیری چھت کو قبہ ہائے نور سے مرصع کیا ہے جس طرح کہ اس نے زمین پر خاک کا فرش بچھیا ہے اور گرد کو ابھارا ہے اور مژدہ رسان سحر، اے روشن اور ہمیشہ روشن رہنے والا ستارہ آفتاب درختاں! سچ بتا تو کس کی لوائے طاعت کے لیے محیط کے پردہ سے باہر آتا ہے اور نہایت فیاضی کے ساتھ اپنی روشن شعاعیں عالم پر ڈالتا ہے۔ اے پُر رعب سمندرا جو غضب ناک ہو کہ زمین کو ٹکل جٹا چاہتا ہے کس نے تجھ کو محبوس کر رکھا ہے جس طرح شیر کشمرہ میں قید کر دیا جاتا ہے تو اس قید خانہ سے بے فائدہ ٹکل جانے کی کوشش کرتا ہے تیری موجوں کا زور ایک حد معین سے آگے ہرگز نہیں بڑھ سکتا۔

دہریت کی تردید

عالم انسانیت کی مشینری میں فٹ ہونے کے لیے انسانی نفس میں فعل و انفعال یا بالفاظ دیگر تاثیر و تاثر دونوں قسم کی قوتیں ناگزیر ہیں اگر قوت تاثیر نہ ہو تو تعلیم و تربیت حکومت و سیاست اور اس قسم کے بہت سے امور کا دروازہ بند ہو جائے اور معاشرے پر چھا جائے۔ قوت انفعال و تاثر کا فقدان بھی انفرولایت کو غالب کر کے اخلاق معاشرت سیاست اور اسی قسم کے اجتماعی امور کا خاتمہ کر دے گا۔ اسی حکمت سے خلاق حکیم نے ہر نفس میں دونوں قوتیں رکھی ہیں لیکن تجربہ ہے کہ ان دونوں کے تناسب کے لحاظ سے نفوس انسانی میں باہم اختلاف ہے۔ بعض اشخاص کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ان سے متاثر ہوتے ہیں اور وہ دوسروں سے بہت کم متاثر

ہوتے ہیں۔ تاریخ ان عظیم شخصیات کے کارناموں کی شاہد ہے جنہوں نے اپنے ماحول میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا خشک بھٹوں میں وہ لطف نہیں حاصل ہوتا جو شعر و شاعری یا موسیقی سے حاصل ہوتا ہے۔ ہر عکس حالت میں حال بھی برعکس ہوتا ہے۔

یہ روز مرد کے تجربات ہیں جو اس مسئلہ میں بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس نفس پر تاثر و انفعال کی قوت غالب ہوتی ہے وہ اس کے ذریعہ سے لذت اندوز ہوتا ہے اور قوت تاثیر کا غلبہ نفس کا رجحان اس کے برعکس کر دیتا ہے۔ طریق لذت اندوزی کے اس فرق کا تجربہ روزمرہ کی زندگی میں ہو سکتا ہے بعض اشخاص کو شکار نشاند بازی، شکاری گیری، شمشیر زنی اور اس قسم کے دوسرے کاموں میں جو لطف آتا ہے وہ موسیقی اور رقص میں نہیں آتا۔ ایسے اشخاص میں قوت تاثیر کا غلبہ ہوتا ہے لیکن ان کے برعکس جن لوگوں پر قوت تاثیر و انفعال غالب ہوتی ہے ان کی لذت کی نسبت بھی برعکس ہوتی ہے۔

ہاں یک بھولی ہوئی بات یاد آگئی دابنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کی مثال سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ انسان غالب قوت سے کام بھی زیادہ لیتا ہے۔ اس یاد دہانی کے بعد اس مسئلہ پر غور کیجئے جس پر گفتگو ہو رہی ہے مضبوط متعدد راہوں سے دہریت کے خارزار میں پہنچا دیتا ہے۔ فی نفسہ سے کام لے کر اس پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی ایسا کرنا چاہے لیکن جب ایسا شخص ایسے ماحول میں پھنس جاتا ہے جہاں اللہ تعالیٰ کا تذکرہ سوسائٹی میں جرم سمجھا جاتا ہو اور اس کا انکار فیشن میں داخل ہو جائے تو اس کی یہ قوت اس کی دشمن ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ کام لینے کی وجہ سے نفس کی قوت مدافعت کمزور ہو جاتی ہے اور اعصاب مثبت جواب دینے کے عادی ہو جاتے ہیں۔ پائے ثابت کو لغزش ہوتی ہے اور یہ سوسائٹی اور ماحول کے سامنے ہتھیار ڈال کر اللہ کا منکر ہو جاتا ہے۔ اگر اسے اس کے مخالف ماحول میں بھیج دیا جائے تو یہی منکر رب العالمین کا پرستار بن جائے گا اس کی خود کوئی رائے نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی تو وہ تاثر پر مبنی ہوتی ہے۔ ہماری جامعات اور کالجوں کے طلباء طابعت میں جو نوجوان اللہ کے منکر نظر آئے ہیں ان میں زیادہ تعداد ایسے ہی اشخاص کی ہوتی ہے جو صرف اس لیے اللہ کے منکر ہیں کہ اس کا انکار فیشن میں داخل ہو گیا ہے۔

(۲) ایسے نفوس شخصیت کی عظمت سے بہت متاثر ہوتے ہیں اور کسی باکمال شخصیت کے سامنے اس طرح جھک جاتے ہیں کہ اس کے غلط اور صحیح ہر قسم کے افکار و خیالات کو قبول کرنے لگتے ہیں۔ اگر کسی اچھی اور معرفت الہیہ کی حامل شخصیت سے مرعوب ہو گئے تو خدا شناس ہو جانا بھی آسان ہوتا ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ کے وجود کے منکر سے متاثر ہوئے تو اللہ سے بغاوت کر دیتے ہیں اور اس کے وجود ہی کے منکر ہو جاتے ہیں۔

(۳) نفس کو اگر قوت تاثیر کی افراط کے ساتھ قوت تجرید کا بھی حصہ وافر ملا ہو تو عموماً ایسے لوگ اللہ کے منکر نہیں ہوتے کیونکہ نفس کو رب العالمین کے تصور مجرد سے مناسبت ہوئی ہے اور وہ اس سے متاثر ہو کر اسے اپنے اندر جگہ دینے کے لیے تیار ہوتا ہے لیکن اگر قوت تجرید کی کمی ہے تو تاثر و انفعال مشمولات شعور بالفاظ دیگر محسوسات حواس ظاہرہ سے زائد ہوتا ہے اور نفس پر مادی تاثرات کا غلبہ ہوتا ہے ایسا نفس اللہ کو بھی مادی صورت میں محسوس کرنا چاہتا ہے قوت تجرید کی کمزوری کی وجہ سے غیر مادی الہ کے تصور سے اسے لذت انفعال نہیں

حاصل ہوتی، اس لیے وہ اپنے اندر سے اس کے یقین کو خارج کر کے اس کی جگہ کسی مادی موثر کے یقین کو دینا چاہتا ہے جس سے تاثر و انفعال اس کے لیے لذیذ تر ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس غلط اختلاف کا نتیجہ ہو جو وہ ماریات و موثرات میں قائم کر لیتا ہے۔ (۴۲)

ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگا کر اسے تیزی کے ساتھ دائرے کی صورت میں گھمائیے آپ کو محسوس ہو گا کہ فضا میں ایک ستیشیں دُرد پیدا ہو گیا ہے اسے دیکھتے دیکھتے یکایک آنکھیں بند کر لیجئے، دیکھئے وہ دائرہ آنکھیں بند کرے پر بھی آپ کے سامنے ہے۔ کچھ دیر تک وہ آپ کے نفس پر غالب رہے گا لیکن رفتہ رفتہ یہ اثر زائل ہو جائے گا۔ آپ آنکھیں بند کریں یا کھولے رکھیں دونوں صورتوں میں آپ سمجھ رہے ہیں کہ یہ کوئی متصل خط نہیں ہے بلکہ ایک شعلہ ہے جس کی حرکت سریع کی وجہ سے ہمارا حواس بصر ایک متصل دائرہ اور مسلسل خط مستدیر کی شکل میں محسوس کرتا ہے لیکن باوجود اس کے آپ آنکھیں بند کرنے پر اسے دائرے کی صورت میں دیکھتے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ علم المناظر میں اس کی جو توجیہ کی جاتی ہے اس سے ہمیں بحث نہیں وہ اپنی جگہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس نفسی توجیہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ نفس مکرر شعور کے بعد اس مستدیر متصل و مسلسل شکل سے مانوس ہو جاتا ہے اور شعور کے آئینہ میں سے دیر تک منعکس ہوتا ہوا دیکھتا رہتا ہے۔

یہ ایک مثال ہے جو اصل مسئلہ کو سمجھنے میں معاون ہو سکتی ہے اور ایک نمونہ ہے نفس انسانی کی س عادت کا کہ وہ واردات شعور سے کس طرح مانوس ہو جاتا ہے۔ اس خاصہ نفس کا ثبوت کسی ایک مثال یا توجیہ پر موقوف نہیں بلکہ زندگی کے ہزارہا واقعات اس کی شہادت دیتے ہیں کہ نفس ان معلومات سے بہت جلد مانوس ہو جاتا ہے جو مکرر راستے سے حاصل ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ اس کے لیے باعث اہم و اذیت نہ ہوں بلکہ بعض اوقات تو اہم انگیز معلومات سے بھی اسے انس پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم غمناک حوادث کا انحصار کر کے ایک قسم کا مطف ٹھاتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد اس حقیقت کی طرف اشارہ مفید ہے کہ انسان بھی سلسلہ حوادث کی ایک کڑی ہے اور اسے اس کا شعور بھی ہوتا ہے ہم جس طرف بھی دیکھتے ہیں حوادث میں ایک تسلسل اور ربط پاتے ہیں جس قدر عقل و فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر علم بڑھتا جاتا ہے اور نفس کائنات سے بھی مجرد تصور کو اخذ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک فلسفی کو کائنات کا کوئی ذرہ بھی سلسلہ حوادث سے باہر نہیں دکھائی دیتا۔

فلسفی کے لفظ سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ادراک تسلسل۔۔۔ فلسفیوں تک محدود یا فلسفہ دانی پر موقوف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ادراک کم و بیش سب کو ہوتا ہے لیکن ایک فلسفی کل کائنات پر بحیثیت مجموعی غور کرتا ہے اس لیے اس کا تصور وسیع تر اور مجرد تر ہوتا ہے۔ نفس اپنی عام عادت کے مطابق اس تسلسل سے مانوس ہو جاتا ہے اور چاہتا ہے جو تصور بھی اس کے سامنے آئے وہ اسی سلسلہ کی کڑی ہو۔ کسی ایسے موجود کا تصور اس کے اوپر بہت شاق ہوتا ہے جو اس سلسلہ سے باہر ہو یا تسلسل کائنات کے مانوس تصور کو ختم کر دیتا ہے۔ ظاہر بات یہ کہ اللہ سلسلہ کائنات کی کوئی کڑی نہیں بن سکتا اس کا وجود تو بہر حال اس سلسلہ سے باہر ہی ماننا پڑے گا۔ یہی نہیں بلکہ اللہ کے بعد تسلسل حوادث کا مستحکم یقین بھی متزلزل ہو جائے گا۔ اگر کائنات ایک ایسی ہستی کا نتیجہ آفرینش ہے جو ماوراء حوادث ہے تو اس کا تسلسل نہیں ہے یا اس سلسلہ کی کسی کڑی کا نکل دیتا بھی اس کے

اختیار میں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تسلسل نہیں ہے اور اس میں فرق پڑنا ممکن ہے۔ وہ نفس جو تسلسل کا خوگر اور اس سے مانوس ہو اس شبہ سے پریشان ہو جاتا ہے اور بہت تکلیف محسوس کرتا ہے۔ اس تکلیف کو زائل کرنے کے لیے وہ کبھی اللہ کا انکار کر دیتا ہے اور کبھی اللہ کو اسی سلسلہ کی ایک نئی بنائے کی کوشش کرتا ہے۔

بعض روزمرہ مشاہدے میں آنے والی مثالیں ہمارے اس نظریہ کی مزید وضاحت کر دیں گی۔ آپ کے ایک پرانے دوست کے متعلق ایک شخص یہ کہتا ہے کہ وہ آپ کا دشمن ہو گیا ہے۔ کیا آپ اسے سسانی سے باز کر لیں گے۔ چلتی ہوئی ریلوے ٹرین پر آپ آرام سے سو رہے ہیں، ٹرین اسٹیشن پر رکتی ہے اور آپ کی آنکھ کھل جاتی ہے، کیوں؟ ایک خوش آواز گویا گا رہا ہے اور آپ محویت کے عالم میں سن رہے ہیں، یکایک وہ گانا بند کر دیتا ہے، آپ چونک پڑتے ہیں، کیوں؟ ان سب واقعات کی توجیہ اسی اصول سے ہو سکتی ہے یعنی آپ کا نفس ایک خاص قسم کے تسلسل حوادث سے کچھ نہ کچھ انس پیدا کر لیتا ہے جب یہ تسلسل ٹوٹتا ہے تو اسے قدرے اذیت محسوس ہوتی ہے اور وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ خیال تو فرمائیے کہ جب ایسے قلیل وقت میں نفس تسلسل سے اتنا انس پیدا کر لیتا ہے تو حوادث کائنات کے عالمگیر تسلسل کے تصور سے وہ کس قدر مانوس ہو گا جسے وہ ساری عمر دیکھتا رہتا ہے۔

نفس تسلسل سے فریب کھانے کا عادی ہو جاتا ہے یہ فریب ایک وجدانی کیفیت کی طرح نفس کی ایک صفت بن جاتا ہے جو عقل و مشاہدے کی تکذیب کو بھی قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ شباب کے خوب شیریں کی حالت میں صبح پیری کا خیال بھی نہیں آتا اور ہم وجدانی طریقہ سے ایسا محسوس کرتے ہیں کہ یہ زمانہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ صحت و تندرستی کی حالت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیمار ہو ہی نہیں سکتے اور تو اور موت جو ہر شخص کے نزدیک یقینی چیز ہے اس سے بھی ہم غافل رہتے ہیں اور نفس یہ محسوس کرتا رہتا ہے کہ ہمارے نفس ناقابل شکست ہے۔ کیا یہ مثالیں نفس کے بھولے پن اور خوں فریب خوردگی کو نہیں ظاہر کرتیں؟ عموماً عقل مشاہدات و تجربات کی امداد سے اس فریب سے محفوظ رہتی ہے۔ ہر جوان بڑھاپے کا یقین رکھتا ہے ہر تندرست کو بیماری کا احتمال ہوتا ہے۔ ہر زندہ موت کو قطعی سمجھتا ہے۔ لیکن جب مشاہدہ مساعدت سے عاجز ہو اور معرض تجربہ کے حدود سے باہر ہو تو فریب کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے جس سے محفوظ رہنا کمزور عقولوں کے لیے بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔

تسلسل حوادث کا فریب ایسا ہوتا ہے مجموعی طور پر کائنات کی ابتداء اور انتہا کا کوئی مشاہدہ ہمیں نہیں ہو سکا ہم تو ایک طول طویل زنجیر کی ایک کڑی ہیں جو دوسری کڑیوں سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے الگ نہیں ہو سکتی۔ نہ ان سے باہر سر نکال کر دیکھ سکتی ہیں۔ عالم میں جدھر نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں ایک ربط و تسلسل نظر آتا ہے۔ مل و معلومات کا ایک سلسلہ ہے جس کی ابتداء و انتہا کو دیکھنے سے ہماری نگاہیں قاصر ہوتی ہیں۔ ہمارے تجربات و مشاہدات اسی دائرے کے اندر ہوتے ہیں۔ ان حالات میں عقل انسانی جو اس سے کم درجہ فریبوں میں مبتلا ہو جاتی ہے اس بڑے فریب میں مبتلا ہو جائے تو کیا تعجب ہے؟ اگر فریب خوردگی کی کوئی فہرست تیار کی جائے تو پہلی سطر میں نفس انسانی کی اس فریب خوردگی کو درج کرنا پڑے گا کہ

۱۔ کائنات ازلی وابدی حوادث مسلسل کا نام ہے۔

۲۔ آخر اس کی کیا دلیل ہے؟

۳۔ اس پر کونسی برہان قائم ہے؟

۴۔ کس تجربہ سے اس کی تائید ہوتی؟

۵۔ کس مشہدے نے اس کی تصدیق کی ہے؟

اس کے قائل ہونے کی اس کے علاوہ کوئی وجہ نہیں ہے نفس خوگر تسلسل ہونے کی وجہ سے اس سے شدید انس پیدا کر لیتا ہے اور اس انس کے زیر اثر فکر کرتا ہے۔ یہ فکر مطابق خواہش کی ایک مثال توہین سکتی ہے لیکن فکر صحیح کا نمونہ نہیں ہو سکتی۔ اسی فریب یا انس تسلسل سے مغلوبیت کا اثر ہے کہ مشہور فلسفی ہربرٹ اسپنسر اپنی کتاب اصول اولیہ جلد اول میں اس کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ نفس صرف علائق کے محاوروں کی مدد سے فکر کر سکتا ہے اور کل کائنات کا تصور تعلیل کے بس سے باہر ہے نیز یہ کہ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جب ہمارا علم اضافی ہے۔ ایک اور نفسی حقیقت کی طرف نظر کیجئے تو مسئلہ اور بھی واضح ہو جائے گا۔ ہمارا نفس کسی لائحہ کار کا تصور کرنے کی قوت و صلاحیت سے محروم ہے۔ ایسی شے جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا ہمارے نفس کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم کی ابتدا اور انتہا کا تصور ہمارے نفس میں ضرور آتا ہے۔ اگرچہ تسلسل سے مانوس ہونے کی وجہ سے ہم اس کے فریب میں آ جاتے ہیں اور اس تصور کو نفس کے باہر پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بقول ہربرٹ اسپنسر

آغاز مطلق تک رسائی میں نفس کو ہر قسم کے ناممکنات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لیکن کیوں؟ صرف اس لیے کہ ہم اپنے نفس کی کمزوری کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس کے فطری تقاضے کو پورا کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ جب نفس بے آغاز و انجام کا تصور ہی نہیں کر سکتا اور اسے اپنی گرفت میں روکنے سے قاصر ہے تو اس کے متعلق کسی فیصلہ کا اس کو کیا حق حاصل ہے؟ فکر میں لائحہ کار اور مسلسل کائنات کے مفروضہ کو ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے وہ اسی وجہ سے نظر آتے ہیں کہ ہم اس مفروضہ سے نظریں ہٹا کر فکر نہیں کرتے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس مسلسل کائنات کے مفروضہ کے ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے کائنات کے مفروضہ کو ذہن سے کلے خارج کر دو اور اس کے بعد انبیاء کے بیان کئے ہوئے دلائل پر غور کرو تو رب العالمین قلب میں جاگزیں پاؤ گے۔

تصادم کیا معنی رکھتا ہے؟ جہاں طائر فکر کی پرواز ہی نہ ہو سکے وہاں "دام" ناممکنات کا خطرہ کیسے ہو سکتا ہے۔ نفس کی اس فریب خوردگی اور اس کے غیر معمولی انس کے باوجود اس کا فطری حاسہ بالکل فنا نہیں ہو جاتا ہے اور اس طرح ہم نشہ شباب میں چور ہونے کے باوجود نفس کے ایک گوشہ میں بڑھاپے کا ایک دھندلا سا یقین

دیکھتے ہیں۔ اسی طرح تسلسل کائنات پر یقین رکھنے کے باوجود ہمارے نفس کے ایک گوشہ میں یہ تصور بھی موجود رہتا ہے کہ تسلسل قابل شکست ہے۔ اس کا ایک آثار بھی ہے اور انجام بھی، بتد بھی ہے اور انتہا بھی۔ تسلسل کا انس جس قدر شدید ہوتا ہے اسی قدر یہ تصور دھندلا ہوتا ہے مگر فطرت سے وابستگی کی وجہ سے اپنا وجود برقرار رکھنے میں کامیاب رہتا ہے۔

دہری اس حقیقت کا انکار کرے گا اور صاف کہے دے گا کہ ہمارے نفس کا ہر گوشہ اس تصور سے خالی ہے۔ یقین تو کیا یہ شک کے درجہ میں بھی موجود نہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر نفس اس تصور سے خالی ہے تو مسئلہ آغاز و انجام کائنات پر بحث ہر فلسفی کا مرض کیوں قرار دیا گیا ہے؟ کیا کوئی فلسفی ایسا بھی ہے جس نے اس سلسلہ کی ابتدا و انتہا پر غور نہ کیا ہو؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ فلسفہ نام ہی کائنات پر مجموعی حیثیت سے غور کرنے کا ہے۔ فلسفی ہی کی خصوصیت نہیں ہے، دنیا کا کوئی صحیح الدماغ انسان ایسا نہیں نکل سکتا جس نے اس مسئلہ پر غور نہ کیا ہو۔ اگر یہ تصور فطری نہ ہوتا تو شاید دنیا میں فلسفے کا وجود ہی نہ ہوتا۔

ہیگل کے یہاں تو یہ کشمکش اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ اس کے معلق یہ فیصلہ کرنا ہی دشوار ہے کہ وہ وجود باری تعالیٰ کا قائل تھا یا مفکر۔ بعض دہریوں نے وجود باری تعالیٰ کے عقیدے پر جو اعتراضات کئے ہیں اور اسے غلط قرار دینے کے لیے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ تسلسل حوادث میں خلل کا تصور کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ مثلاً میکب نے ارسطو کے استدلال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ہم علل و معلولات کا ایک لامتناہی سلسلہ تسلیم کر لیں تو کسی علت لعلل کی پھر کیا اختیاج باقی رہ جاتی ہے؟

دہریت کا ذریعہ انکار

اس کا اعتراف دہریت کو بھی ہے کہ اس کا خزانہ فکر کی ایسی دلیل سے قطعاً خالی ہے جو وجود باری تعالیٰ عزوجل کے انکار پر مجبور کر دے۔ دہریت اسے تسلیم کرے یا نہ کرے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اس کی ایک بڑی کمزوری ہے۔ اس کمزوری کو چھپانے کے لیے بعض دہری "شک" کا پردہ ڈال لیتے ہیں۔ دلائل سے تہہ دستی کی وجہ سے انکار کا پہلو کمزور ہو جاتا ہے۔ مقابل کے دلائل اس کمزوری کو اور بھی بڑھا دیتے ہیں۔ نفس مقابلہ سے عاجز آ کر "شک" کی پناہ لیتا ہے اور استدلال کا بار مقابل پر ڈال کر خود اس سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس کا یہ فعل اس کی کمزوری کو اور بھی واضح کر دیتا ہے کیونکہ "شک" ایک عبوری حالت کا نام ہے، اس منزل پر قیام راہرو کی درمندی کی علامت ہے، اس طریقہ کا استعمال روزمرد کی زندگی میں بکثرت ہوتا ہے۔

بسا اوقات ایک شخص آپ کے دلائل کے سامنے عاجز آ جاتا ہے۔ مگر آپ کی بات ماننا بھی نہیں چاہتا۔ یہ کہہ کر آپ سے پیچھا چھڑا لیتا ہے کہ میں آپ کی بات پر غور کروں گا ابھی مجھے بات پر اطمینان نہیں ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ شک کا استعمال صحیح طریقہ پر کیا جاتا ہے لیکن مقصد غلط ہوتا ہے یعنی نفس انکار وجود رب العالمین تک پہنچنے کے لیے "شک" کو ذریعہ اور وسیلہ بناتا ہے نفس انکار کی طرف شدت سے مائل ہوتا ہے اور دوسری طرف دلائل کی قوت یا فطرت و وجدان کا تقاضہ وجود رب العالمین کے اقرار پر اصرار کرتا ہے۔ نفس انکار کے تادیک اور گہرے گڑھے میں ایک دم سے کود جانے کی ہمت نہیں کرتا۔ دلائل روکتے ہیں اور فطرت دامن

پکڑتی ہے۔ اس کے لیے وہ ایک سڑھی تلاش کرتا ہے۔ ”شک“ وہ میٹر بھی ہے جس کے سہارے وہ انکار کے خوفناک غار میں اترتا ہے یعنی پہلے شک کرتا ہے اور اس کے بعد قدم کے ذریعہ سے کام کو آسان بنا لیتا ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے لیے متکلمین کا استدلال

متکلمین کے نزدیک چونکہ اللہ کے سوا کسی شے کا قدیم ہونا اللہ کی یکتائی میں خلل انداز تھا اس لیے انہوں نے عالم کے حدوث کا دعویٰ کیا ہے اور حدوث ہی سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل قائم کی۔ عالم کے حادث ہونے پر متکلمین کا جو استدلال ہے اس کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہئے۔

عالم میں دو قسم کی اشیاء پائی جاتی ہیں: (۱) عرض، (۲) جوہر۔

عرض سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم نہیں بلکہ جب پائی جاتی ہیں تو کسی دوسری شے میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً، رنگ، مزہ، رنج، خوشی وغیرہ۔

جوہر سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم ہیں مثلاً پتھر مٹی، پانی، وغیرہ۔

(۲) کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا کیونکہ جس قدر جوہر ہیں کسی نہ کسی صورت اور ہیئت میں ہوتے ہیں اور صورت و ہیئت عرض ہیں۔ تمام جوہر میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے اور حرکت عرض ہے عرض جوہر کے جس قدر افراد ہیں ان میں کسی نہ کسی عرض کا پایا جانا ضروری ہے اور اس بنا پر کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

(۳) عرض حادث ہے یعنی پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔

(۴) جو شے عرض سے کبھی خالی نہ ہو سکتی ہو ضرور ہے کہ حادث ہو کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو مازم آئے گا کہ عرض بھی قدیم ہو کیونکہ دو اشیاء ہوں ان میں سے ایک شے اگر قدیم ہو گی تو ضرور ہے کہ دوسری شے بھی قدیم ہو ورنہ لازم و موزوم میں فصل زمانی مازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اب عالم کی حادث ہونے پر اس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے کہ عالم دو صورت سے خالی نہیں جوہر ہو گا یا عرض۔

۱۔ جوہر و عرض دونوں حادث ہیں۔

۲۔ عرض کا حادث ہونا تو ظاہر ہے۔

۳۔ جوہر اس لیے کہ کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

۴۔ جو شے عرض سے خالی نہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہے۔

لہذا ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔

قاعدہ ہے کہ

۱۔ اس کے لیے کسی علت کا پایا جانا ضروری ہے۔

- ۲۔ اب امر علت حادث ہے۔
 - ۳۔ تو اس کے لیے بھی کوئی علت درکار ہو گی۔
 - ۴۔ اس صورت میں اگر یہ سلسلہ کہیں جا کر ختم ہو گا تو وہی اللہ ہے۔
 - ۵۔ اور نہ ختم ہو گا تو دور و تسلسل لازم آئے گا۔
 - ۶۔ اور دور و تسلسل محال ہے۔
- لیکن مکرین باری تعالیٰ علل کا سلسلہ اس طرح مانتے ہیں کہ۔

- ۱۔ ہر علت فنا ہو جاتی ہے۔
- ۲۔ اس کے بجائے دوسری علت آ جاتی ہے۔
- ۳۔ لہذا یہ سلسلہ جدی رہے گا۔
- ۴۔ نتیجہ اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہو گا۔

محقق دوہنی نے زوراء کی شرح میں دعویٰ کیا ہے کہ اس صورت میں بھی دلیل جاری ہو سکتی ہے کیونکہ علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں لیکن ان کا مجتمع و مرتب ہونا فرض کیا جاسکتا ہے کیونکہ علل کا مجتمع ہونا محال عقلی نہیں اور جو شے محال نہیں وہ فرض بھی کی جاسکتی ہے۔

علل کا سب سے بڑا نقص

- اللہ تعالیٰ فاعل باختیار کی بجائے مجبور ثابت ہوتا ہے ان علل میں بڑا نقص یہ ہے کہ۔
- ۱۔ ان علل سے اگر اللہ کا وجود ثابت بھی ہوتا ہے تو۔
 - ۲۔ اللہ تعالیٰ فاعل باختیار ہونا ثابت نہ ہوتا۔
 - ۳۔ لہذا اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہو گا۔

اصول ہے کہ:

- ۱۔ ان دلائل سے صرف ایک علت العلل کا وجود تو ثابت ہوتا ہے۔
- ۲۔ لیکن علت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس سے معلول بہ ارادہ اور بہ اختیار صادر ہو۔
- ۳۔ بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم و ارادہ صادر ہوتی ہے۔

جیسے۔

- ۱۔ آفتاب روشنی کی علت ہے۔
 - ۲۔ آفتاب کو نہ علم ہے نہ ارادہ۔
 - ۳۔ بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم و ارادہ صادر ہوتی ہے۔
- اسی بنا پر بہت سے حکماء کا مذہب ہے کہ اللہ نے عالم کو بہ اختیار نہیں پیدا کیا اور تعجب ہے کہ شیخ بوعلی سینا بھی انہیں کا ہم زبان ہے۔
- حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا اعتراف، انسان کی اصل فطرت میں داخل ہے۔ علم الانسان کے ماہرین نے اس

مسئلہ پر بحث کی ہے کہ انسان جب بالکل فطری حالت میں تھا۔ یعنی علوم و فنون اور تہذیب و شائستگی کا بالکل وجود نہیں ہوا تھا۔ اس وقت اس نے سب سے پہلے انسان کی پرستش کی تھی یا اللہ کی؟ مادیتین (ماتریلسٹ) کے سوا اور تمام محققین نے فیصلہ کیا ہے کہ انسان نے پہلے اللہ کی پرستش اختیار کی تھی۔

مشہور محقق مکس مولر اپنی کتاب میں لکھتا ہے

ہمارے اسلاف نے اللہ کے آگے اس وقت سر جھکایا تھا جب وہ اللہ کا نام بھی نہ رکھ سکے تھے۔ جسمانی (بت) اس حالت کے بعد اس طرح پیدا ہوئے کہ فطرت اصلی مثالی صورت میں پردہ میں چھپ گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جس زمانہ سے دنیا کی تاریخ معلوم ہے دنیا کے ہر حصہ میں اللہ کا اعتقاد موجود تھا۔ آشوریہ، مصر، کلدانی، یہود، اہل فنیقیہ سب کے سب اللہ کے قائل تھے۔

پلوٹارک کہتا ہے کہ

اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ تھے، نہ سیاست، نہ علم، نہ صاعقت، نہ حرفہ، نہ دولت لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں اللہ کا تصور موجود نہ ہو۔

فولیر جو فرانس کا مشہور فاضل اور وحی و الہام کا منکر تھا کہتا ہے کہ

زرداستر منوسولن سقراط، سسرو، سب کے سب ایک سردار ایک منصف کی پرستش کرتے تھے۔ یہی فطرت ہے لیکن چونکہ خرابی اسباب سے اکثر یہ فطری احساس دب جاتا ہے اس لیے اللہ نے جا بجا اسی فطرت کو متنبہ کیا ہے۔

اَفَبِی اللّٰهِ شَکٌّ لِّمَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (ابراہیم: ۱۰)

ترجمہ: کیا اللہ کی نسبت بھی شک ہو سکتا ہے جو آسمان و زمین کا فاطر ہے۔

چونکہ خارجی اسباب کی وجہ سے بعض اوقات یہ فطری احساس اس قدر دب جاتا ہے کہ محض اشارہ اور تنبیہ کافی نہیں ہوتی۔ اس لیے اس پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ تجربی اور حسی مقدمات کے ذریعہ سے استدلال بھی کیا۔ انسان کو آغاز تمیز میں جن بدیہی اور حسی مقدمات کا علم ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب باقاعدہ اور منتظم دیکھتا ہے اس کو یقین ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب باقاعدہ اور منتظم دیکھتا تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ کسی دانش مند نے ان اشیاء کو ترتیب دیا ہے۔ اگر کسی جگہ ہم چند چیزیں بے ترتیب رکھ دیکھیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ آپ سے آپ اشیاء اکٹھی ہو گئی ہوں گی۔ لیکن جب وہ اس ترتیب اور سلیقہ سے جتنی گئی ہوں کہ ایک ہوشیار صنم بھی بے مشکل اس طرح چن سکتا ہے تو یہ خیال کبھی نہیں ہو سکتا کہ آپ سے آپ یہ ترتیب پیدا ہو گئی ہو گی۔ اس کو ایک اور واضح مثال میں سمجھو۔ خواجہ حافظ یا نظامی کا کوئی شعر لے لو شعر کے الفاظ الٹ پلٹ کر کے کسی معمولی آدمی کو دو اور اس سے کہو کہ الفاظ کو آگے پیچھے رکھ کر ترتیب دے وہ سو سو طرح الٹ پلٹ کرے گا لیکن اتفاقہ طور سے بھی کبھی یہ نہیں ہو گا کہ حافظ و نظامی کا شعر نکل آئے۔ حالانکہ وہی الفاظ ہی حروف ہیں، وہی جملے ہیں صرف ذرا سی ترتیب کا پھیر ہے۔ پھر کیونکر ممکن ہے کہ نظام عالم جو اس قدر باقاعدہ مرتب اور موزوں ہے وہ خود بخود قائم ہو گیا ہو۔

اصول تعلیل کی موت

وحید الدین خان نے اصول تعلیل کی تردید کرتے ہوئے علت و معلول کی حتمی موت ثابت کی ہے۔
ملاحظہ کیجئے۔

سائنس کا نظریہ اضافیت کہتا ہے کہ کشش ثقل سیاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور خود کائنات کے عمل کو کنٹرول کرتی ہے۔ یہ عمل اس طرح ہوتا ہے کہ اس کی پیش گوئی کی جا سکتی ہے۔ اس سائنسی دریافت کو ہیوم (۱۷۷۲-۱۷۷۷) اور دوسرے مفکرین نے فلسفہ بنایا۔ انہوں نے کہا کہ کائنات کا سارا نظام اصول تعلیل (Principle of Causation) پر چل رہا ہے جب تک اسباب و عمل کی کڑیاں معصوم نہیں تھیں انسان یہ سمجھتا رہا کہ کائنات کو کنٹرول کرنے والا ایک اللہ ہے مگر اب ہم کو اسباب و عمل کے قوانین کا علم ہو گیا ہے۔ اب ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ تعلیل (Causation) کا مادی اصول کائنات کو متحرک کرنے والا ہے۔ کہ کوئی مفروضہ اللہ۔ مگر بعد کی تحقیقات نے اس مفروضہ کا خاتمہ کر دیا۔ بعد کو ڈیراک، ہزن برگ اور دوسرے سائنس دانوں نے ایٹم کے ڈھانچے کا مطالعہ کیا۔ انہوں نے پایا کہ ایٹم کا نظام اس اصول کی تردید کر رہا ہے کہ جو شمسی نظام کے مطالعہ کی بنیاد پر اختیار کیا گیا تھا اس دوسرے نظریہ کو کوانٹم نظریہ کہا جاتا ہے اور وہ مذکورہ اصول تعلیل کی کامل تردید ہے۔

The Quantum Mechanics theory maintains that at the atomic level matter behaves randomly

کوانٹم میکانکس کا نظریہ کہتا ہے کہ ایٹم کی سطح پر مادہ غیر مرتب انداز میں عمل کرتا ہے۔

سائنس اور اصول تعلیل کی موت

سائنس میں کسی "اصول" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ سارے عالم میں یکساں طور پر کام کرتا ہو۔ اگر ایک معادہ بھی ایسا ہو جس پر وہ اصول چسپاں نہ ہوتا ہو تو علمی طور پر اس کا مسلمہ اصول ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہوا کہ ایٹم کی سطح پر مادہ اس طرح عمل نہیں کرتا جس کا مشاہدہ نظام شمسی کی سطح پر کیا گیا تھا تو تعلیل بحیثیت سائنسی اصول کے رد گیا۔

آئن سٹائن

آئن سٹائن کو یہ بات ناقابل فہم معلوم ہوئی کیونکہ اس طرح کائنات مادی کرشمے کے بجائے ارادی کرشمہ قرار پاری تھی۔ اس مسئلہ پر باقاعدہ تحقیق شروع کی اپنی زندگی کے آخری تیس سال اس نے اسی کوشش میں صرف کر دیئے کہ نظام فطرت میں تضاد کو ختم کرے۔ شمسی نظام اور ایٹمی نظام دونوں کے عمل کو ایک قانون کے تحت منظم کر سکے مگر وہ اس میں کامیاب نہیں ہوئے یہاں تک بالآخر ناکام مر گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ قرآن کا بیان کائنات کو پکڑے ہوئے شمسی نظام کی سطح پر حرکت کا مطالعہ کر کے انسان نے اٹھارویں اور نہسویں صدی میں یہ رائے قائم کر لی کہ اس کی حرکت معلوم مادی اسباب کے تحت ہو رہی ہے۔ یہ یا اختیار اللہ کے قرآنی تصور کی گویا تردید تھی مگر علم کا دریا جب آگے بڑھا تو دوبارہ قرآن دلی بات

غالب آگئی۔ بیسویں صدی میں ایٹمی نظام کے مطالعہ نے بتایا کہ ایٹم کی سطح پر اس کے ذرات کی حرکت کا کوئی معلوم قاعدہ نہیں۔ ایک سائنس دان اس موضوع پر ظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے

طبیعیات کے قوانین جو زمین پر دریافت کئے گئے ہیں وہ تنگمی شہر پر مشتمل ہیں جیسے الیکٹران کی مقدار مادہ کا تناسب ایک پروٹون کے مقدار مادہ سے جو کہ تقریباً ۱۸۳۰ء کے مقابلہ میں ایک ہوتا ہے کیوں؟ کیا ایک خالق نے تنگمی طور پر انہیں بے شمار کا انتخاب کر رکھا ہے۔ (۴۴)

یہ الفاظ سائنس کی زبان سے اس بات کا اعتراف ہیں کہ کائنات، نسائی علم کے احاطہ میں نہیں آتی کائنات ایک قادر مطلق کے مشیت و ارادہ سے عدم سے وجود میں آئی ہے اور اللہ کی مرضی کے تصور کے تحت ہی اس کی واقعی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ (۴۵)

قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت

فلاسفہ کا بنیادی عقیدہ ہے کہ اللہ نے اپنے اوپر پابندی عائد کر دی ہے کہ ان قوانین فطریہ کو وہ تبدیل نہ کرے گا۔ عصر حاضر میں انگلستان کے مشہور منطقی ولیم اسٹال جیونس قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اوپر علم سائنس کی حقیقت و نوعیت کے متعلق جو بحثیں گزری ہیں ان سے ایک نتیجہ جو نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم کارخانہ فطرت میں مداخلت الہیہ کے امکان کو کسی طرح باطل نہیں ٹھہرا سکتے۔ جس قوت نے کائنات مادی کو خلق کیا ہے وہ میرے لیے قابل تصور کہے جا سکتے ہیں پھر بھی یہ اس سے زیادہ ناقابل تصور نہیں جتنا کہ خود عالم کا وجود ہے۔ (۱) ولیم اسٹال جیونس، اصول سائنس۔ (۴۶)

کیا خالق فطرت فوق الفطرت امور میں داخل دے سکتا ہے

فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قوانین فطریہ کے تحت اپنے اوپر پابندی عائد کر رکھی ہے۔ اس لیے وہ فوق الفطرت امور میں دخل نہیں دے سکتا۔ اسٹورٹ مل نے ہیوم کے انکار معجزات کی تنقیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ فوق الفطرت امور میں دخل دے سکتا ہے:

جو شخص مانوق الفطرت ہستی اور انسانی معاملات میں اس کی مداخلت کا پہلے ہی سے قائل نہیں ہے اس کے سامنے اگر کسی انسان کی نسبت فوق الفطرت یا خالق عادت باتوں کی روایت کی جائے تو وہ ان کو معجزہ نہ مانے گا۔ معجزات سے خود اللہ کا وجود نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ اس لیے اگر اللہ کا اعتقاد پہلے ہی سے موجود نہ ہو تو کسی فوق الفطرت ہستی کی مداخلت کے علاوہ معجزہ مما واقعات کی اور بھی توجیہات ممکن ہیں۔ یہاں تک تو ہیوم کی دلیل با معنی کہی جا سکتی ہے لیکن اگر ایک ایسی ذات کا وجود قطعی یا غالب طور پر بھی مان لیا جائے جو موجودہ نظام فطرت کی خالق ہے اور اس لیے اس میں تغیر و ترمیم بھی کر سکتی ہے تو ہیوم کی دلیل بے معنی ہو جاتی ہے۔ جب تم نے اللہ کو مان لیا تو پھر جس شے کو اس کے ارادہ نے پیدا کیا تھا اس پر اس ارادہ کا براہ راست عمل و اثر خولہ مخولہ کا فرض نہیں رہتا بلکہ ایک سنجیدہ ”امکان“ بن جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں سوال کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور

اللہ کی مداخلت یا عدم مداخلت کا فیصلہ اس بحث پر ٹھہرتا ہے کہ کائنات فطرت میں اس کا طریق عمل کیا رہا ہے! عقلاً کیا رہنا چاہئے۔ (۳۷)

کیا خالق فطرت کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف کر سکتا ہے

بالفاظ دیگر قانون فطرت کی نوعیت دراصل قانون عادت کی ہے یعنی کسی خاص فرد کے بدلے میں وجوہ پیش کوئی نہیں کی جاسکتی کہ فلاں عمر میں مر جائے گا۔ البتہ عادتاً یہ معلوم ہے کہ کسی بڑی جمعیت میں اتنے فی صد چالیس سال کی عمر میں مر جائیں گے۔ مذہب کی زبان میں اسی قانون عادت کو عادتہ اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کی بنا پر بھی عمل فطرت کی یکسانی یا قوانین فطرت کے نفس وجود کا انکار نہیں لازم آتا۔ البتہ ان قوانین کا فضاء یہ ہے میرے بے علم و اختیار مادہ کا اٹل وجوب و لزوم سے نہیں بلکہ ایک علم اختیار والی ذات (اللہ تعالیٰ) کی عادت جلدیہ سے ہے جو کسی حکمت و مشیت کے تحت کبھی کبھی اس عادت جاریہ کے خلاف بھی کر سکتی اور کرتی ہے یہی معجزہ ہے اور بقول مشہور سائنسدان ڈاکٹر کارہنٹر کے:

قائل مذہب سائنسدان کو اس کے ماننے میں کوئی عقلی دشواری نہیں پیش آ سکتی کہ خالق فطرت اگر چاہے تو کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف بھی کر سکتا ہے۔ ہم کو معجزات کے خلاف اگر سائنس کے کسی ایسے فتویٰ کا علم نہیں جو معتبر شہادت کی موجودگی میں ان کے قبول سے مانع ہو (ماڈرن بیلف) جب کارہنٹر کے زمانہ میں سائنس کا کوئی ایسا فتویٰ معلوم نہ تھا تو اب کوانٹم نظریہ کے بعد جب کہ کلام و فلسفہ کے نرے قیامت سے گزر کر خود سائنس کی دنیا میں اور سائنس ہی کی رو سے فطرت یا طلت کے نام نہاد اٹل قوانین کا وجود متنا مشتبہ ہو گیا ہے کہ مادی دنیا سے بظاہر ان کو ہمیشہ کے لیے رخصت کرنا پڑ رہا ہے۔ (۳۸)

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف ہے کہ اس امر کی ہمارے پاس خاصی شہادت موجود ہے جس کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ بعض طبعی حوادث اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ ان کے تمام معمولی علل و اسباب غائب ہوتے ہیں۔ اجسام حرکت کرتے ہیں حالانکہ نہ کوئی شخص ان کو چھو رہا ہے اور نہ برقی مقناطیس عوامل کا پتہ ہے۔ اس کی بھی شہادت موجود ہے کہ ایک نفس کا خیال دوسرے نفس میں (بلاکس وساطت کے) پہنچ سکتا ہے اور اس قسم کے واقعات کو معجزہ سمجھا جاتا تھا کہ ان کا وقوع اب غیر اغلب نہیں رہا ہے۔ (۳۹)

قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ سائنس کی روشنی میں

سید سلیمان ندوی نے قوانین فطریہ میں تغیر کا امکان سائنس کی روشنی میں ثابت کیا ہے۔ اس میں شک نہیں پہلے بعض گوشوں سے اس قسم کی آوازیں سنائی دیتی تھیں کہ کائنات کا ہر ذرہ قانون قدرت کا پابند ہے اور وہم و بے عقلی انسان کی بدترین دشمن اور عقل و ہمت بہترین دوست (ہیگل - عجائبات حیات)۔

کوانٹم نظریہ نے قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ کر دیا

لیکن ۱۹۲۷ء کے بعد کوانٹم نظریہ کی بدولت سائنس میں جو بھونچال آیا ہے اس نے سائنس کی دنیا میں اب ایسے بے باکانہ و مدعینہ نعروں کی گنجائش نہیں چھوڑی فلسفہ میں علت و معلول کے لزوم و وجوب کی بنیادوں کو ہیوم نے کھوکھا کر دیا تھا۔ البتہ سائنس کی بنیاد ہی فطرت کی ایک یکسانی یا علیت کے اٹل قانون پر رکھی جاتی تھی۔ اس ستم ظریفی کو کیا کہیے کہ خود سائنسی تجربات و اخذات کی راہ سے یہ اٹل قانون نہ صرف مجروح اور متزلزل ہو گیا ہے بلکہ سر آر تھر ایڈنگٹن جیسے اکابر سائنس کے نزدیک اس کو ہمیشہ ک پیسے خیرباد کہہ دینا پڑا ہے۔ چند سال قبل دنیائے سائنس کے تازہ ترین معلومات و خیالات پر ماڈرن ہلیف کے نام سے مقالوں کا ایک سلسلہ شائع ہوا تھا اس کے جتہ جتہ اقتباسات یہ ہیں۔

کوانٹم نظریہ نے بڑا زبردست انقلاب برپا کر دیا کہ مادی دنیا میں اب تک علت و معلول کے قانون کی فرمانروائی کو اٹل تصور کیا جاتا تھا۔ سارے طبعی واقعات اور حوادث بالکلہ جبری یا رجوبی قوانین کے تابع یقین کئے جاتے تھے۔ سلسلہ علت و معلولات میں کوئی خلل و رخسہ نہ تھا مگر ۱۹۲۷ء میں اس خیال و یقین کو سخت دھچکا لگا اور ماہرین طبیعیات نے دیکھا کہ علیت کے وجوب و کلیت کو مادی دنیا سے رخصت کرنا پڑا اور سارے قوانین اسی کے نظر آتے ہیں کہ وجوبی و قطعی علیت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔ (۵۰)

سائنسی قانون علیت کا خاتمہ

ابھی بالکل حال تک قانون علیت کو سائنسی تحقیقات کا بالافتاق بنیادی اصول قرار دیا جاتا تھا۔ لیکن اب اسی اصول کو ترک کر دینے کا سوال پیدا ہو گیا ہے کہ آیا کارخانہ فطرت میں ہر واقعہ لزوماً کسی ایسے دوسرے واقعہ ہی سے پیدا ہوتا ہے جس کو علت کہا جاتا ہے یا اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ حوادث فطرت کی نہہ میں کوئی ایسی شے کارفرما ہے جس کو اختیاری یا آزاد ارادہ کہا جاتا ہے ماحصل یہ ہے کہ اس وقت تک طبعی مظاہر کی تفصیل کا یہ نتیجہ برآمد ہوا ہے کہ ہم کو کہیں بھی رجوبی یا جبری قانون کی موجودگی کی شہادت نہیں ملتی۔ (بحوالہ جرنل آف فلاسفی ۳۳ء)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ قوانین فطرت کاسرے سے کوئی وجود نہیں بلکہ ان کی حیثیت اعدلا و شہد کے لیے قوانین کی رہ جاتی ہے۔ زندگی کا بیمہ کرنے والی کمپنیاں کوئی ایسا قانون نہیں جانتی ہیں کہ فلاح شخص چالیس سال کی عمر میں مر جائے گا لیکن اتنا جانتی ہیں کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد آدمی چالیس کے سن میں مر جائیں گے یعنی افراد کامل ناقابل پیش بینی ہونے کے باوجود جماعت کی سبب پیش بینی ممکن ہے۔ پس قوانین فطرت صرف اسی معنی میں موجود ہیں۔ (۵۱)

اس اجمال کی تفصیل علت، خاصیت اور اثر کی تحقیق پر مبنی ہے اور اشیاء میں جو خواص اور آثار ہیں ان کا علم ہم کو کیونکر ہوتا ہے۔ محض تکرار احساس سے جس کا دوسرا نام تجربہ ہے جب ہم آگ کے پاس جاتے ہیں تو گرمی اور سوزش کا احساس کرتے ہیں اور پھر جب کبھی ہم آگ کے پاس گئے تو ہم کو یہی احساس ہوتا رہا اس

سے ہم میں یہ یقین پیدا ہوا کہ آگ کا خاصہ اور اثر گرمی اور سوزش ہے یہ فیصلہ ناممکن ہے۔

فرض کرو کہ اگر تکرار سے یہی احساس ہم کو برف سے حاصل ہو جائے تو یقیناً ہم کہہ دیں گے کہ برف کی خاصیت سوزش اور گرمی ہے برف اور آگ دونوں آپ کے سامنے ہیں۔ دونوں کو اچھی طرح سے دیکھئے کیا ان کی ذات میں کوئی ایسی شے نظر آتی ہے جس کی بناء پر احساس بلکہ تکرار احساس سے قبل آپ یہ فیصلہ کر دیں کہ ایک میں گرمی اور دوسرے میں ٹھنڈک کا ہونا ضروری ہے آپ کے ہاتھ میں کوئی شخص کا فور اور سکھیا کی تھوڑی تھوڑی قدر لا کر رکھ دیتا ہے۔ اس سے پہلے آپ ان اشیاء سے واقف نہ تھے، اب آپ دونوں غور سے دیکھئے اور خوب الٹ پلٹ کر دیکھئے سو گنگھ کر چھو کر کس طرح آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کے خواص و آثار کیا ہیں؟ یہ فیصلہ ناممکن ہے جب تک ان کا بار بار تجربہ نہ کیا جائے اور بار بار کے عمل سے ایک ہی نتیجہ ظاہر نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اشیاء کے خواص اور آثار کا علم صرف یکسانی عمل اور تجربہ پر موقوف ہے۔

عمل کی اسی یکسانی اور تجربہ کی بناء پر ہم علل و معلولات اور اسباب و مسببات کا مسئلہ قائم کرتے ہیں اور اسی کی بناء پر مدعیان عقل و دانش وہ صنم کدہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس کے پرستاروں کے نام نیچری میٹریسٹ، مادہ پرست، فطرت پرست اور طبعی ہیں وہ جب ایک شے سے ایک ہی عمل اور اثر کا بار بار تجربہ کرتے ہیں تو یقین کر لیتے ہیں کہ اس شے سے اس خاصیت و اثر کا انفاک قطعاً محال ہے اور جب ایک شے کے بعد فوراً دوسری شے معلول و مسبب ہے اور یہی شے علت و سبب ہے اور یہ کلیۃً قائم کر لیتے ہیں کہ گرمی اور سوزش کا سبب آگ ہے۔ ٹھنڈک اور برودت کا سبب برف ہے۔ موت کا سبب سکھیا ہے۔ یا یوں کیجئے کہ آگ کا خاصہ جلانا، برف کا خاصہ ٹھنڈا کرنا، سکھیا کا خاصہ انسان کی زندگی کو ختم کر دینا ہے۔ (۵۲)

اسباب و علل کیا ہیں؟ محض امور عادیہ ہیں

لیکن ابھی ثابت ہو چکا کہ ہم جنہیں آثار و خواص یا اسباب و علل کہتے ہیں، محض اس تجربہ پر ان کی بنیاد ہے کہ ہم نے ہمیشہ اس شے کو پیدا ہوتے دیکھا ہے اور اس سے یہ توقع یا زیادہ سے زیادہ ظن غالب یہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ بھی جب یہ شے پیدا ہوگی تو دوسری اس کے بعد شے پیدا ہو جائے گی لیکن اس سے یہ یقین کیسے پیدا ہو سکتا ہے کہ ہم نے جو کچھ مشاہدہ کیا ہے وہ پہلے بھی ایسا ہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوتا رہے گا۔ (۵۳)

امت مسلمہ میں سب سے قبل جس مفکر نے ربط بین الحوادث والتقدیم کو ایک جدید فلسفے کی صورت میں پیش کیا وہ ابن عربی ہے۔ اس کے فلسفے کا نام ”وحدۃ الوجود“ ہے۔ حسن الوہیت کی وہی تجلی اول جس سے تمام کائنات کا صدور اور حلقہ اتصال ثابت ہوتا ہے اس کا نام ”تعلیں اول“ اور ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ وحدۃ الوجود ایک عجمی نظریہ ہے جس پر اسلامی عقیدہ کی بنیاد استوار نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی کہتا ہے کہ احدیت مطلقہ نے جب ارادہ کیا کہ میں اپنے آپ کو ظاہر کر کے اپنے حسن الوہیت کا مشاہدہ کروں تو سب سے پہلے جس آئینے میں اپنے جمال کا مشاہدہ کیا اس آئینے کا نام ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ اس ”حقیقت محمدیہ“ میں چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا اجمالی ظہور تھا۔ پھر یہی حقیقت محمدیہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو تفصیلی طور پر ظاہر کرنے کے لئے ساری کائنات کی

شکل میں ظاہر ہو گئی۔

اس نظریے میں حقیقت محمدیہ کا وہی مفہوم ہے جو ہنود کے قدیم ویدوں میں برہما (Goldeneggs) فلسفہ نوافلاطونیت میں ”عقل اول“ فلسفہ مسیحیت میں ”کلمۃ اللہ“ کا مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ شیخ تاجی مقدمہ فصوص الحکم میں حقیقت محمدیہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

”لا ان محمداً او حقیقت محمدیہ واسطة الحلق و حلقة الاتصال بین الذات الالهیة و المظاهر الکوبیة فهو فی مشابة العقل الاول فی الفلسفة الا فلاطونی قال لحدیقہ و بمشابة المسیح فی الفلسفة المسیحیة و بمشابة المطاع فی الفلسفة العزالی (۵۴)

اب عصر حاضر میں جن جن مکاتب فکر نے نظریہ توحید کی بنیاد وحدۃ الوجود پر رکھی ہے اس کا یہ عقیدہ قرآن سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس عقیدے میں جب تک اللہ تعالیٰ کو مجبور اور محتاج تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک اس نظریے کا صحیح اخلاق بھی نہیں ہو سکتا۔

علامہ ابولخیر سدی لکھتے ہیں حلقہ اتصال کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت کا مظہر ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی صفات کا تعلق ہے۔ اسی طرح کائنات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ربط ہے اور جس ربط کے ساتھ اللہ اور کائنات کے درمیان مسیحیت ذاتی کا اتصال ثابت ہو رہا ہے۔ اس ربط کا نام ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ حقیقت محمدیہ کو کلمۃ اللہ کا مصداق اس لئے کہا گیا ہے کہ جس طرح مسیحیت کے فلسفے میں کلمۃ اللہ مراتب الہیہ میں داخل ہے۔ اسی طرح فلسفہ ”وحدۃ الوجود“ میں ”حقیقت محمدیہ“ بھی مراتب الہیہ میں داخل ہے۔ (۵۵)

اس نظریے کے بنیادی نقائص یہ ہیں:

- ۱۔ اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات کے لئے مادے کا محتاج بنے گا۔
- ۲۔ اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق ثابت نہ ہو گا۔
- ۳۔ کائنات کا صدور اور ظہور ثابت ہوتا ہے جس سے ہر شے اللہ کا مظہر بن جاتی ہے۔ انسان کے الہ ہونے کی یہ بنیادی دلیل ہے۔
- ۴۔ اس نظریے کی وجہ سے کائنات بھی قدیم اور ازلی وابدی بن جائے گی۔
- ۵۔ حقیقت محمدیہ کے نظریے کی وجہ سے اجرائے نبوت کا دروازہ کھل جائے گا۔
- ۶۔ حلال و حرام کا فرق ختم ہو جائے گا۔
- ۷۔ اسلام اور کفر کا حقیقی امتیاز نہ رہے گا۔
- ۸۔ جنت و دوزخ کا اسلامی تصور نہ رہے گا۔
- ۹۔ حقیقت محمدیہ کو قدیم ماننا پڑے گا۔
- ۱۰۔ اسلامی نظام تعلیم باقی نہ رہے گا۔
- ۱۔ اللہ تعالیٰ پھر اس مادہ اول کی علت تامہ بن جائے گا جس سے اللہ اپنی مشیت تخلیق میں آزاد نہ رہے گا۔

قرآن کریم میں وجود باری تعالیٰ کے لئے استدلال

قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ پر استدلال کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

صنع الله الذي اتق كل شئ ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور
ترجمہ: یہ اللہ کی کارگیری ہے جس نے ہر شے کو خوب پختہ طور سے بنایا۔ اللہ کی کارگیری میں تم کو کہیں فرق
نظر نہ آئے گا۔

خلق کل شئ فقدره تقدیراً ○ (الفرقان ۲)

ترجمہ: اللہ نے ہر شے کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ معین کیا۔

لا تبدل لخلق الله فلی تجد لسه الله تبدیلاً۔

ترجمہ: اللہ کی صفت میں رد و بدل ممکن نہیں اور نہ کوئی دوسرا اس میں دخل دے سکتا ہے۔ اللہ کے طریقہ
میں تم رد و بدل نہیں پا سکتے۔

ان آیات میں عالم کی نسبت تین اوصاف بیان کئے گئے ہیں:

۱۔ کامل اور بے نقص ہے۔

۲۔ موزوں اور مرتب ہے۔

۳۔ ایسے اصول اور ضوابط کا پابند ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتے۔

یہ دلیل کا صریح ہے، کبریٰ خود ظاہر ہے یعنی:

۱۔ جو شے کامل مرتب اور مسلم النظام ہو گی

۲۔ وہ خود بخود پیدا نہیں ہو گی۔

۳۔ بلکہ کسی صاحب قدرت اور صاحب اختیار نے پیدا کیا ہو گا۔

آج جبکہ تحقیقات و تدقیقات کی انتہا ہے اور کائنات کے سینکڑوں اسرار فاش ہو چکے ہیں جبکہ
حقائق اشیاء نے اپنے چہرے سے نقاب اٹ دیا ہے۔ بڑے بڑے فلاسفہ اور حکما انتہائے غور و فکر کے بعد
اللہ کے ثبوت میں یہی استدلال پیش کر سکے جو قرآن کریم نے تیرہ سو برس پہلے نہایت قریب الفہم
اور صاف طریقہ میں ادا کیا تھا۔

آئینک نیوٹن کہتا ہے

کائنات کے اجزاء میں باوجود ہزاروں انقلابات زمان و مکان کے جو ترتیب اور تناسب ہے، وہ ممکن نہیں
کہ بغیر کسی ایک ذات کے پایا جاسکے جو سب سے اول ہے اور صاحب علم اور صاحب اختیار ہے۔

حکمائے یورپ کی شہادت

اس زمانہ کا سب سے بڑا حکیم ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے: ان تمام اسرار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس
قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ غماض ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے اوپر

ایک ازلی اور ابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہے۔

کیمیل فلا مربان کہتا ہے

تمام فلاسفر اس بات کے سمجھنے سے عاجز ہیں کہ وجود کیسے نکر ہوا اور یہ کیونکر برابر پیدا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ان کو مجبور ایسے خالق کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

پروفیسر لینی (Linne) لکھتا ہے

اللہ تعالیٰ قادر و دانا اپنی عجیب، غریب کاریگری سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میری سمجھ کی کھلی رہ جاتی ہیں اور میں بالکل ریوانہ بن جاتا ہوں۔ ہر شے میں گو وہ کتنی ہی چھوٹی ہو اس کی کس قدر عجیب قدرت، کس قدر عجیب حکمت اور کس قدر عجیب ایجاد پائی جاتی ہے۔

فونٹل - انسائیکلو پیڈیا میں لکھتا ہے

علوم طبیعیات کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ ہماری عقل کی پیاس بجھائے بلکہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی عقل کی نظر خالق کائنات کی طرف اٹھائیں اور اس کے جلال و عظمت پر فریفتہ ہو جائیں۔ (۵۶)

اللہ کی کمزوری و مجبوری کے قدیم تصورات

اس عقیدے پر تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات ذاتی بھی قدیم ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ موصوف تو موجود ہو اور اس کی صفات موجود نہ ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کیا تو کائنات کے ساتھ اللہ کا جو پہلا ربط اور تعلق ظاہر ہوا اسے ربط تخلیق کہتے ہیں۔ اور تخلیق کے بعد کائنات کے ساتھ جو ربط پایا جاتا ہے۔ اس کا نام ربط تدبیر ہے۔ اس آیت میں ان دو رابطوں کو بیان کیا گیا ہے:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (الذمر ۶۲)

ترجمہ اللہ ہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اور ہر شے کا وہی کارساز ہے۔

یعنی جس اللہ نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے۔ پیدا کرنے کے بعد اس کی ہر شے کا انتظام کرنے والا بھی وہی ہے۔ لیکن یہاں آ کر مختلف ذہنوں میں یہ سوال پیدا کر دیا کہ کائنات کے ساتھ ان دونوں رابطوں کی کیفیت کیا ہے؟ ربط تخلیق کی نوعیت میں سب سے پہلے امام ابن حزم نے بحث کی ہے، فرماتے ہیں:

وہ بنود اور مجوس کے قدیم مذہب ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ تو ہم نے مان لیا کہ اللہ کائنات کی علت فاعلیہ ہے، لیکن کسی فعل کا صحیح صدور تب ہو سکتا ہے۔ جب اس فاعل کے سامنے کسی معلول کا وجود بھی ہو۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ علت فاعلیہ کے لیے علت مادیہ کا ہونا از حد ضروری ہے اور علت فاعلیہ چونکہ قدیم ہے اس لیے اس کی علت مادیہ بھی قدیم ہوگی۔ ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود بھی اس نظریے سے ماخوذ ہے۔

وجودیہ مسلخ کہتے ہیں:

جب اللہ نے کائنات کو پیدا کیا تو فرمایا "سن" (ہو جا) اس سن کے خطاب تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے سننے کے لیے جب کوئی شے بھی اس کے سامنے موجود ہو۔ ورنہ اس سن کا یہ خطاب ایسے صحیح ہو سکتا ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب اعیان ثابتہ کو لیا گیا تھا۔ جو اللہ کے ازلٰی علم میں پہلے موجود تھے۔ بخوبی کے بعد یہ بحث فلاسفہ یونان میں داخل ہو گئی۔ انہوں نے اس اربعہ اور صادر اس جیسی مباحث کو چھیڑ کر ربط تخلیق کی نوعیت کی وضاحت کا آغاز کیا۔ یہود میں ایک فلاسفر یہ جانتا تھا۔ اس کا نام فیو یہودی تھا۔ اس سے فلاسفہ یونان کے اس نظریے سے متاثر ہو کر جو نظریہ اختراع کیا اس کا نام لوگوس (Logos) تھا چونکہ وہ کفر قسم کا یہودی تھا اس لیے وہ اپنے اس نظریے کا ماخذ تورات کی کتاب الامثال بتاتا ہے۔ یہی فیو پھر عہد مسیح میں مسیحی مذہب اختیار کر لیتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کے حواری اس کے ساتھ مل کر اس نظریے کو "کلمۃ اللہ" کی اصطلاح میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اور یوحنا میں تحریف کر کے یہی نظریہ انجیل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھئے مجوس و ہنود کے نزدیک مادہ کا مفہوم یہی ہے۔ فلاسفہ یونان کے نزدیک عقل اول یہود کے نزدیک "لوگوس" عیسائیت کے نزدیک "کلمۃ اللہ" کا ایک ہی مفہوم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ہستی میں کمزوری کا بنیادی تصور یہود سے چلا آ رہا ہے۔ اس سے نزدیک اس کا اصل بانی فیو یہودی ہے۔ جس نے فلسفہ یونان سے متاثر ہو کر لوگوس کا نظریہ اختراع کیا جس سے اللہ تعالیٰ کمزور مجبور اور مصلوب الاختیار ثابت ہوتا ہے۔ اس نظریے کا اصل ماخذ کلام مقدس کی کتاب پیدائش بتاتا ہے۔ اس باب پیدائش میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ دنوں میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔ ساتویں دن اللہ نے جو آرام کیا اس سے اللہ تعالیٰ کی توحید میں فرق آ گیا۔ آرام تھکاؤ کی علامت ہے اور تھکاؤ کمزوری کی علامت ہوتی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے کیونکہ تھکاؤ کی علامت مخلوق کے لیے ہے نہ کہ خالق۔

لام قرآنی اس کمزوری کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں

قالت اليهود ان الله تعالى لما خلق الخلق في ستة ايام ثم استراح في اليوم السابع و اعتقدوا الغلط فهمهم ان الله تعالى يعرّب التعب والنصب حتى نقل عن بعض في غير التوراة ان الله تعالى في اليوم السابع استلقى على ظهره واضعا احدى رجله على الاخرى و في هذا جهالات منها التجسيم و منها ضعف القدرة لطراآ التعب والنصب حوادث . . . و على تبديل التوراة و انها غير مرلة من الله تعالى. (۵۷)

اس کے بعد یہ نظریہ اسلامی فرقوں میں داخل ہو گیا۔ سب سے اول اس نظریے کو جس نے اسلام میں دخل کیا ہے وہ کعب احبار نو مسلم یہودی ہے۔ یہ فن تحریف میں اتنا ماہر تھا کہ بڑے بڑے لوگ دھوکہ کھا گئے۔ لام مسلم جلیل القدر محدث ہیں۔ اس کی ایک یہ موضوع روایت کو مرفوع حدیث سمجھ کر اپنی کتاب صحیح مسلم میں داخل کر دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

لام بن قیم لکھتے ہیں:

و يشبه هذا ما وقع الغلط من حديث ابى هريرة (خلق الله التوبة يوم السبت) الحديث البخارى و هو لى

(صحیح مسلم) و لكن وقع العلط في رفعه اسما هو من قول كعب الاحبار، كذا لث قال اما اهل الحديث محمد بن اسماعيل البخاري (تاریخ الكبير) و قاله غيره من علماء المسلمين ايضاً و هو كما قالوا، لان الله اخبر انه خلق السموات و الارض و ما بينهما في ستين ايام و هذا الحديث يقتضي ان مدة التحليق سعة ايام والله اعلم۔
اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں تمھکن کے اس عقیدہ کا رد فرمایا ہے۔

اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض و لم يعي بحلقهن بقدر على ان يحيى الموتى بلى انه على كل شيء قدير۔ (۵۸)

ترجمہ کیا وہ نہیں دیکھتے کہ جس اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اور ان کے پیدا کرنے سے وہ نہ تھکا۔ یقیناً وہ مردوں کو زندہ کرنے پر قادر ہے۔ بے شک وہ ایسا ہی ہے۔ وہ یقیناً ہر شے پر قادر ہے۔
اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے یہ نقص دور کر دیا ہے۔ یہود کے علماء نے کہا کہ اللہ تھک گیا ہے۔ اللہ نے جواباً فرمایا۔ اللہ نے ساری کائنات کو پیدا کیا ہے اور تھکا نہیں ہے۔ تھکاوٹ اس کی علامت نہیں۔ تھکاوٹ مخلوق کی علامت ہے بلکہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اسی کائنات کو دوبارہ پیدا کرے یا اس جیسی کئی اور کائناتیں بنا دے۔ قرآن نے ثابت کر دیا ہے۔ تھکاوٹ والا عقیدہ یہود و نصاریٰ کا ہے۔ اللہ نے قرآن پاک میں تردید کی، لیکن بعض گمراہ کن طبقات اس عقیدہ کا پرچار کر رہے ہیں۔

مشرکین عرب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی کمزوری کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو دوبارہ پیدا نہیں کر سکتا۔ انکار قیامت کی یہی مرکزی علت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کا جواب دیا ہے کہ
قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ (یسین: ۷۸، ۷۹) (۵۹)

ترجمہ کہنے لگا ان سڑی ہڈیوں کو کون زندہ کر سکتا ہے؟ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) جواب دیجئے کہ انہیں وہ زندہ کرے گا جس نے انہیں اول مرتبہ پیدا کیا۔

انسان پر آفاقی حوادث کی وجہ سے کون دوبارہ پیدا کر سکتا ہے۔ رحیم کا مطلب ہے کہ زمین کے اندر ایسے گمشدہ ذرات ہیں جنہیں راکھ بھی نہیں کہہ سکتے اور عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ راکھ کو کون دوبارہ زندہ کرے گا۔ اللہ نے جواب دیا۔

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَ .

ترجمہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ جب اللہ نے زمین و آسمان کو بنایا ہے۔ کیا اس کا مادہ موجود تھا؟ انسان کا آغاز نطفہ سے ہوا ہے۔ نطفہ عورت و مرد کے سینے سے نکلتا ہے۔ اس کے پیچھے غذا ہے اس کو آخر تک لے جائیں تو یہ لاشی ہے۔ قرآن کریم نے ثابت کیا ہے کہ انسان کا آغاز لاشی سے ہوا ہے۔ دلیل:

هل انى على الانسان حين منالهر لم يكن شياء مذكورا (المدھر: ۷۶) (۶۰)

ترجمہ: یقیناً انسان پر زمانے کا ایسا وقت بھی گزر چکا ہے جب کہ یہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا۔

انسان پر ایسا زائد گزرا ہے کہ اس کے وجود پر کسی شے کے نام کا احاطہ بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں انسان کے ملاپ کے وقت لاکھوں تولیدی جراثیم ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک قطرے میں کتنے غلیبے ہوں گے جن میں سے ایک فائدہ مند اور دوسرے بے کار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے فرمایا کہ انسان پر ایسا زائد گزرا ہے کہ کسی شے کے نام کا اثر تک نہیں ہو سکتا تھا۔ یعنی عدم ہی عدم تھا۔ دوسرے مقام پر حضرت زکریا کی اولاد کے بارے میں فرمایا کہ

قد خلقنک و لم تک شیء

ترجمہ: اے زکریا! جب تم کو پیدا کیا تمہارا شے تک ذکر نہ تھا۔
اے زکریا! تم مرد و عورت موجود ہو اگرچہ بوڑھے ہو لیکن جب تجھے پیدا کیا تھا تو تمہاری کوئی شے تک مذکور نہ تھی۔

ان دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ نے انسان کو بغیر مادہ کے مشیت اور امر کن کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ ذہنون کی تیسری نے انسان کو طویل سفر کے نتیجے میں بندر تک پہنچا دیا ہے۔ لیکن ڈاکٹروں یہ نہیں بتا سکا کہ بندر کا وجود کسی ارتقاء کے ذریعے وجود میں آیا ہے۔ یعنی بندر کی علت اول کیا شے ہے جو ترقی کر کے بندر تک پہنچی ہے۔ قائلین دہریت سے سوال ہے کہ اس مادہ کی علت اولیٰ کیا ہے۔ وہ جواب دیتے ہیں کہ مادہ ادھر ادھر حرکت کرتا رہا ہے۔ حادثاتی طور پر (Accidently) کائنات بن گئی۔ قرآن نے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ جس مسلک اور نظریہ میں حق و صداقت کا معیار معلوم کرنا ہو پہلے اس میں دیکھیں اس کے نزدیک اللہ کا تصور کیسا ہے۔ اس کے بعد خود اندازہ کر لیں۔ اس نظریہ میں کتنی صداقت پائی جاتی ہے۔

بقول کانٹ

تم کسی قوم کے الہ کا تصور میرے سامنے پیش کر دو، میں تمدن و معاشرت اور عقائد کی مکمل ہسٹری لکھ کر دوں گا۔ معلوم ہوا کہ کسی امت کا بگاڑ تصور الہ کے درست نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ انبیاء کا بنیادی مشن اصلاح انسان تھا۔ اور صرف انبیاء کے پیش کردہ تصور اللہ کے ذریعے ہی انسانیت کی اصلاح ممکن ہے۔ قرآن کے فلسفہ الہیات کے بارے میں تفصیلی بحث کو تحقیقی طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔

وجود باری تعالیٰ ہی واجب الوجود ہے

آئمہ متکلمین نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لئے واجب الوجود کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ جیسے ممکن الوجود، ممتنع الوجود، واجب الوجود۔

ممکن الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہو۔ مخلوق کا وجود۔

ممتنع الوجود

ایسا وجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ جیسے، رد الہ یا اللہ کی صفات کا مخلوق میں داخل ہونا۔

واجب الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا ضروری ہو۔ اللہ تعالیٰ۔

سید عزم بقائی لکھتے ہیں۔

اللہ کی ہستی واجب الوجود ہے۔ یعنی وجود اس کی ذات سے وابستہ ہے۔ اس کی ذات سے الگ نہیں ہے۔ حکماء نے شے معلوم کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) واجب بالذات (۲) غیر واجب بالذات

واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ ہو اور کبھی کسی حالت میں اس سے جدا نہ ہو۔
غیر واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ نہ ہو بلکہ ذات سے الگ ہو۔
اس کی دو اقسام ہیں:

۱۔ غیر موجود بالفعل ۲۔ موجود بالفعل

غیر موجود بالفعل

اس کی دو اقسام ہیں: ۱۔ جائز الوجود ۲۔ محال الوجود

جائز الوجود

وہ شے ہے جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں اور بغیر کسی مرجع کی وجود و عدم میں سے کسی کو ترجیح نہ دی جائے۔

محال الوجود

وہ ہے جس کا وجود ممکن نہ ہو۔ پس ہر موجود شے کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ تیسری کوئی صورت نہ ہو گی۔

جو فرد موجود ہے۔ اب اس کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ اس کا واجب الوجود ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے اوپر یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ ازل میں موجود نہ تھا اور واجب الوجود سے جدا ہونا نہ تو ازل میں ممکن ہے اور نہ ابد میں۔ پس اب صرف یہ بات رہ گئی کہ:

۱۔ جوہر فرد کا وجود جائز ہے۔

۲۔ اور جائز الوجود کو عدم پر اس وقت تک ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ جب تک کوئی مرجع موجود نہ ہو۔

۴۔ اب سوائے واجب کے اور کسی شے کا ہونا ممکن نہیں ہے۔

کیونکہ بجز محال کے اب کوئی دوسری شے باقی نہیں رہی ہے۔
قاعدہ ہے کہ:

- ۱۔ واجب یقیناً موجود ہے۔
- ۲۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے۔
- ۳۔ جس نے ہر فرد کے جائز الوجود کو عدم سے وجود بخشا۔
- ۴۔ اور اس سے کائنات کا نظام قائم کیا۔ (۶۱)

واجب الوجود کے احکام

واجب کا وجود، وجود واجب سے جدا نہیں ہوتا یعنی واجب الوجود شے قدیم اور باقی ہے نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اس واجب کے احکام یہ ہیں کہ

- ۱۔ اللہ کی نہ تو کوئی وضع معین ہے۔
 - ۲۔ نہ اس کی کوئی سمت اور جہت ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔
 - ۳۔ اس لیے اگر اس کی کوئی جہت و سمت ہوتی تو عقل اس کو متحرک مان لیتی۔
- قاعدہ ہے کہ:

- ۱۔ متحرک تسلیم کر لینے میں اس کا حدوث لازم آتا۔
 - ۲۔ اور حادث شے واجب نہیں ہوتی۔
 - ۳۔ اس لیے واجب کی نہ کوئی وضع معین ہے اور نہ جہت۔
- ثابت ہوا کہ:

- ۱۔ واجب میں امتداد نہیں ہے۔
 - ۲۔ اگر امتداد ہوتا تو وہ کسی جگہ میں عظیم و مشغول ہوتا۔
 - ۳۔ اور اس کے لیے جگہ اور جہت ہوتی۔
- معلوم ہوا کہ:

- ۱۔ واجب شے میں طول نہیں ہوتا ہے۔
 - ۲۔ اگر طول تسلیم کیا جائے تو متحرک ہونا لازم آتا ہے۔
 - ۳۔ لہذا ذات واجب کے لیے حرکت ناممکن ہے۔
- پھر واجب کے احکام میں ہے کہ:

- ۱۔ واجب کا اپنے وجود میں تھا اور منفرد ہونا بھی لازمی ہے۔
- ۲۔ اس لیے کہ اگر دو یا دو سے زیادہ واجب الوجود ہوں گے۔
- ۳۔ تو ایک غالب ہو گا دوسرا مغلوب۔
- ۴۔ لہذا مغلوب واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔

یہی دہریت ہے جس میں حقیقی واجب الوجود کا انکار کر کے دوسروں کا اقرار کیا جاتا ہے۔ مثنویت، کثرتیت، نیچریت اور تشریک وغیرہ سب دہریت کے ثمرات و نتائج ہیں۔ جیسے:

- ۱۔ اگر ایک ان میں سے کسی ایسی شے کو اپنے ارادہ سے پیدا کرے گا جس کا وجود میں آنا جائز ہے۔
- ۲۔ تو دوسرا واجب بھی بعینہ اس شے کو پیدا کرنے پر قادر ہو گا یا قادر نہ ہو گا۔
- ۳۔ اگر قادر ہو گا تو تحصیل لازم آئے گی یعنی:
- ۴۔ پیدا کی ہوئی شے کو پیدا کرنا اور یہ محال ہے۔
- اس لیے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے کے کئی وجود ماننے پڑیں گے۔
- ثابت ہوا کہ

۱۔ اور اگر وہ قادر نہ ہو گا۔

- ۲۔ تو اس کی قدیم قدرت بعض اشیاء سے زائل ہو جائے گی۔
- ۳۔ اور قدیم قدرت کبھی اور کسی حال میں زائل نہیں ہوتی۔ (۶۲)
- لہذا ثابت ہوا کہ اللہ کی ذات ہی قدیم ازلی و ابدی اور قادر ہے۔

۱۔ اگر کائنات میں دو الہ ہوتے تو

- ۲۔ دونوں میں الوہیت ما بہ الاشتراک پائے جائے گی (یعنی دونوں الوہیت کے وصف میں برابر شریک ہوں گے)۔

۳۔ اب دونوں میں وہ کونسا ما بہ الاتیاز وصف ہے۔

۴۔ جس سے ایک الہ دوسرے الہ سے ممتاز ہو سکے۔

قاعدہ ہے کہ

۱۔ جب تک ان میں کوئی امتیازی صفت نہ پائی جائے تو اس وقت تک۔

۲۔ ان دونوں کا الہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

۳۔ جب ان میں کوئی امتیازی صفت پائی جائے گی۔

۴۔ تو تفاوت کی وجہ سے ایک الہ ناقص ثابت ہو جائے گا۔

مثلاً ایک الہ دوسرے الہ سے اس لیے ممتاز ہے کہ۔

۱۔ ایک جوہر پیدا کر سکتا ہے تو دوسرا عرض۔

۲۔ اب ظاہر ہے کہ جو الہ جوہر پیدا کرنے میں دوسرے الہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔

۳۔ وہ جب عرض پیدا نہیں کر سکتا تو یہ الہ لازماً اس دوسرے الہ سے ناقص ہو گا۔

۴۔ لہذا ثابت ہوا کہ کائنات میں صرف ایک ہی الہ ہو سکتا ہے۔

دین کی ضرورت کیوں ہے

دہریت و لادینیت کوئی شے نہیں ہے اور انسان فطری طور پر ماننے کے لیے مجبور ہے کہ:

۱۔ ایک یکتا و یگانہ ہستی موجود ہے۔

۲۔ جو قدیم ہے ازل سے ابدی ہے۔

۳۔ اپنے وجود میں تنہا و یکتا ہے۔

۴۔ اور اس کے مثل اور کئی شے نہیں ہے۔

اسی عقیدہ کا نام توحید ہے۔ اس عقیدہ کی پابندی ایک طریقہ کہلاتا ہے اور یہ طریقہ ”الدین“ یعنی الاسلام ہے۔ لیکن ہر دین اور ہر طریقہ حق و صداقت پر مبنی نہیں ہوتا اور پھر ہر دین حق و صداقت اور کامل نہیں ہوا اس اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دین کی دو اقسام ہیں

۱۔ دین حق ۲۔ دین باطل

دین حق

اسے ”الدین“ کے نام سے پکارتے ہیں یعنی دین الاسلام ہے۔

دین باطل

دین باطل میں وہ تمام ادیان شامل ہیں جن کو انسانوں نے وضع کیا ہے اور جن کی بنیاد اکثر انسانی ادہام و خیالات پر ہے۔ ان میں سے بعض ادیان اگرچہ ایسے ہیں جن میں اللہ کی ذات کو خالق اور مختار مانا جاتا ہے۔ لیکن اللہ کی ذات اور صفات میں ان ادیان نے ایسی لغویات کو شامل کر لیا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور، مسلوب الاختیار اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو اس کی ذات کے شایان شان نہیں اس لیے ان کو دین حق سے دور کا بھی واسطہ نہیں رہا ہے کیونکہ انہوں نے بنیادی عقیدے میں دین حق و صداقت کی مخالفت کی ہے۔

الدین الحق

انبیاء سابق کے ادیان اگرچہ حق ہیں، انبیاء کے بعد ان ادیان کے علماء نے ان میں اس قدر تبدیلیاں اور تحریف کر دی ہے کہ ان کی اصلیت معدوم ہو گئی ہے اور اب وہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا اتباع کیا جائے۔ اب صرف وہ الدین الحق باقی رہ جاتا ہے جو کامل بھی ہے اور دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ہر زمانہ میں قابل عمل بھی اور وہ ”الدین الاسلام“ ہے اور عصر حاضر کی تمام اقوام کے لیے اس سے زیادہ بہتر کامل اور جامع کوئی الدین نہیں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات کو بخوبی سمجھیں اور دوسرے تمام ادیان اور طریقوں سے کنارہ کش ہو کر صرف اس طریقہ کا اتباع کریں جو سچ صحیح معنوں میں حقیقی دین الہی ہے اس کی موجودگی میں انسانوں کو کسی اور طریقہ کے اختیار یا قبول کرنے کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ وہ غیر الہی طریقوں کو قبول کرنے پر مجبور ہیں نہ وہ مرنے کے بعد کام آسکتے ہیں۔

دین اسلام ہی دین حق و کامل ہے اور انسان صرف اسی دین کے اندر رہ کر بہترین زندگی بسر کر سکتا

ہے۔ اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ دین اسلام کیا ہے؟

دین اسلام

دین اسلام ایک ایسا حق و کامل دین ہے جس نے نوع انسانی کو علمی اور عملی، کمال کی حد تک پہنچا دیا ہے اور ان اسرار مخفی سے آگاہ کیا ہے جن سے عقول انسانی آگاہ نہ تھیں اور جس کے سایہ میں سچ دنیا کی ایک بڑی قوم عافیت و سکون کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اسی دین نے انسان کو حقیقی طور پر صحیح تہذیب اخلاق تدبیر منزل اور سیاست سے آگاہ کیا ہے اور اسی نے اخروی نجات کا وہ صحیح طریقہ بتایا ہے جو آج تک کسی دین نے نہیں بتایا یعنی اسلام نے ان لوگوں کو جو اللہ کی حقیقت اور زندگی بسر کرنے کے صحیح اور جامع اصول سے واقف نہ تھے یا بیگانہ بن گئے تھے۔ یہ بتایا ہے کہ:

- ۱۔ کائنات کو ایک واجب الوجود ہستی نے پیدا کیا ہے اور وہ ہستی قدیم، ازلی و ابدی اور تمام صفات و کمال فعلی اس کی ذات میں موجود ہیں۔ وہ تمام نقائص اور صفات ناقصہ سے پاکیزہ وہ مطہر ہے کائنات کی تمام اشیاء صرف اس کے ارادہ سے وجود پذیر ہوئی ہیں اور اس کا ارادہ تمام اشیاء پر غالب ہے۔
- ۲۔ اللہ ہی ہے جس نے تمام ارواح و اجسام کو پیدا کیا ہے۔ عرش و کرسی آسمان و زمین، دوزخ و جنت ملائکہ و حیوانات اور انسان سب اسی کے ارادوں سے وجود میں آئے ہیں۔
- ۳۔ اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے انسانی ضرورت کے موافق انسانوں کو فتنہ و فساد اور بد اخلاقی و جرائم سے بچانے کے لئے اصلاحی و اخلاقی قوانین بنائے ہیں اور خاص و برگزیدہ اشخاص کے ذریعہ ان قوانین کو انسانوں کی ہدایت کے لیے نازل فرمایا ہے۔
- ۴۔ اللہ نے جو الہامی کتب کو اپنے خاص بندوں (رسولوں) کے ذریعہ نازل کیا ہے وہی دین الہی کے عقائد کا مجموعہ ہے اور ان پر اعتقاد موجب فلاح و نجات ہے۔
- ۵۔ دنیا کی زندگی عمل کی زندگی ہے اس کے بعد ایک اور زندگی ہے جس میں اعمال کی جزا و سزا ملے گی۔
- ۶۔ آخرت میں جزا و سزا کا حکم سنانے کے بعد مجرموں کو سزا کے لیے دوزخ میں بھیج دیا جائے گا جو آخرت کی سزا کا بدترین اور ہولناک مقام ہے اور نیکوں کو جنت کے مکانات ملیں گے جو اخروی زندگی کے لیے تیار کئے گئے ہیں۔
- ۷۔ دنیاوی زندگی میں اسلام جن اعمال کا حکم دیتا ہے وہ ارکان اسلام ہیں۔ انہیں پر نجات موقوف ہے۔



مصادر مراجع

- ۱۔ (قاضی فیہر الاسلام، فلسفے کے بیدار سائل، ص ۳۴۶، پیش ص ۴، پیش باب فائدہ بخش اور)
- ۲۔ ایضاً ص ۳۴۷
- ۳۔ ایضاً ص ۳۴۶
- ۴۔ علامہ عبد الرحمن ابن الجوزی، تلخیص التلخیص اردو (مترجم سولہ، محمد عبد الحق، منظم ترجمہ) ص ۵۷ تا ۵۹
- ۵۔ ایضاً ص ۵۹
- ۶۔ ایضاً ص ۵۹ تا ۶۰
- ۷۔ تقی الدین احمد بن تیمیہ الحرانی، مجموع الفتاوی، ج ۵ ص ۱۵۵، ۱۵۶
- ۸۔ پروفیسر عبدالحمید صدیقی، مذہب اور تجدید مذہب، ص ۱۷۳، ۱۷۴
- ۹۔ عزیز احمد خان، خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ، علم و سائنس، ص ۱۳
- ۱۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ الہیات کے عجیبی تصورات، ص -
- ۱۱۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۲۳
- ۱۲۔ ایضاً ص ۲۳
- ۱۳۔ ایضاً ص ۲۵
- ۱۴۔ ایضاً ص ۲۲ تا ۲۳
- ۱۵۔ ایضاً ص ۳۵
- ۱۶۔ ایضاً ص ۳۷
- ۱۷۔ ایضاً ص ۳۹
- ۱۸۔ ایضاً ص ۴۱
- ۱۹۔ ایضاً ص ۴۲
- ۲۰۔ ایضاً ص ۵۷
- ۲۱۔ ایضاً ص ۶۵، ۶۶
- ۲۲۔ عزیز احمد خان، خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ علم و سائنس، ص ۱۲
- ۲۳۔ ایضاً ص ۱۳
- ۲۴۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۱۲۲
- ۲۵۔ ابی بکر احمد بن الحسن بن علی السجستانی، کتاب الاسماء والصفات، ص ۱۳۰
- ۲۶۔ فرید وجدی، دائرۃ المعارف القرآن اشرفین، بیروت، ۱۹۷۱ء
- ۲۷۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ الہیات کے عجیبی تصورات، ص ۲۲
- ۲۸۔ سلیمان ندوی، سیرت النبی، ۱۹۶۶ء، ج ۳، ص ۱۵۰
- ۲۹۔ ایضاً ص ۵۷، ۵۸
- ۳۰۔ مولانا سید عزیز حسن بٹائی، مقدمہ القرآن ص ۹، المبداء لکھنؤ، سرکلر روڈ، لاہور
- ۳۱۔ افتخار احمد، اسلام کا فلسفہ اور سائنس، ص ۳۵
- ۳۲۔ مولانا سید عزیز حسن بٹائی، مقدمہ القرآن، ص ۱۱
- ۳۳۔ پروفیسر اصغر علی راجی، مانی الاسلام، ۱۳۵۰ء، ج ۱، ص ۱۳

- ۳۴۔ مائی الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۔
- ۳۵۔ ایضاً ص ۱۸۔
- ۳۶۔ ایضاً ص ۱۸۔
- ۳۷۔ ایضاً ص ۲۰، ۱۹۔
- ۳۸۔ علامہ ابوالخیر اسدی، کائنات کا مصدر نازل اور نور نبوی، ص ۱۳۔
- ۳۹۔ محدث علامہ علی قادری (سرحدہ حافظ عبدالاحد) شرح فقہ اکبر ص ۷۷۔
- ۴۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ کے عجیبی تصورات، ص ۴۔
- ۴۱۔ ایضاً ص ۳۔
- ۴۲۔ ایضاً ص ۲۵۔
- ۴۳۔ ایضاً ص ۳۲، ۳۳، (مزید دیکھئے، علامہ محمد اسحاق سندیلوی، دینی نفسیات)۔
- ۴۴۔ سنڈے ٹائمز، لندن، ۴ دسمبر ۱۹۷۷ء۔
- ۴۵۔ وحید الدین خان، عظمت قرآن، ص۔
- ۴۶۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۶۔
- ۴۷۔ ل۔ مذہب پر تین مضامین۔ (ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۳۴۔
- ۴۸۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۵۔
- ۴۹۔ پروفیسر زاہر، کتاب مادہ و حرکت (مزید دیکھئے، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف ص ۱۲۱۔
- ۵۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۱۸۔
- ۵۱۔ ایضاً ص ۱۱۹۔
- ۵۲۔ ایضاً ص ۱۳۱، ۱۳۲۔
- ۵۳۔ ایضاً ص ۱۳۳۔
- ۵۴۔ ایضاً، مقام نبوت کی عجیبی تعبیر، دسمبر ۱۹۸۵ء، ص ۱۳۔
- ۵۵۔ ایضاً ص ۱۴۔
- ۵۶۔ ایضاً ص، فلسفہ لہیات کے عجیبی تصورات، ص ۳۰۔
- ۵۷۔ شہاب الدین احمد بن نوریس المالکی المعروف بالقرانی، کتاب الاجوبۃ الفاعرة، ص ۲۱۳۔
- ۵۸۔ سورۃ احقاف: ۳۶۔
- ۵۹۔ سورۃ یسین: (۷۸، ۷۹)۔
- ۶۰۔ سورۃ الدہر: ۷۶۔
- ۶۱۔ مقدمہ القرآن، ص ۲۳، ۲۴۔
- ۶۲۔ ایضاً ص ۲۴، ۲۵۔

صوفیہ کا تصور اللہ

معنی محمد مشتاق تجاوری

تصوف کے لغوی معنی صوف پہننے کے آتے ہیں لیکن اصطلاح میں یہ ایک وسیع مفہوم کا حامل لفظ ہے۔ صوفی مصنفین اور تصوف کے مبدع نویسوں نے اس موضوع پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس کے معنی و مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے ساتھ اس کے مبادل، مصداق کو بھی بیان کیا ہے، لیکن ابھی تک تصوف کے بارے میں فیصلہ کن رائے کوئی نہیں دے سکا۔

بعض علماء اور کچھ مستشرقین کا خیال ہے کہ تصوف روح اسلامی کے لئے اضنی اور کلیۃً ایک در آمد شدہ چیز ہے۔ وہ اس کی بنیادیں یہودیت، عیسائیت، یونان، ہندومت، بدھ مت اور قدیم ایرانی افکاروں میں تلاش کرتے ہیں۔ (۱)

کچھ جدید مصنفین اور بعض مستشرقین ایسے بھی ہیں جو تصوف کی اتنی آفاقیت کے قائل ہیں کہ نبی کی نبوت بھی اس کا ایک جزء بن کر رہ گئی۔ (۲)

بعض علماء تصوف کو ہی حقیقی اسلام اور دین اسلام کی روح کا معتبر ترین اظہار مانتے ہیں۔ ان کی نظر میں تصوف ہی حقیقی اسلام ہے اور تصوف ہی اسلام کا مغرب ہے، باقی شریعت کی حیثیت صرف پوست کی ہے۔ (۳)

کچھ ایسے بھی ہیں جنہوں نے تصوف اور اسلام میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ جو کچھ قرآن و سنت کے موافق ہو اسے تسلیم کر لیا جائے اور جو خلاف ہو اسے رد کر دیا جائے۔ (۴)

تصوف کا اہم ترین مسئلہ بلکہ وہ مسئلہ جس پر تصوف سے متعلق سارے مباحث کی بنیاد ہے وہ صوفیہ کا تصور اللہ ہے۔ اس تصور کی وجہ سے علماء کے ایک گروہ نے صوفیہ پر تنقید کی ہے۔ آئندہ سطور میں تصور اللہ پر گفتگو کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کی مختصر تشریح کر دی جائے۔

تصوف کا معنی و مفہوم

لفظ تصوف کی اصل کے بارے میں صوفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ کچھ کہتے ہیں کہ صوفی صفا سے مشتق ہے۔ (۵) کچھ کا خیال ہے کہ یہ لفظ اصحاب صفہ سے ماخوذ ہے۔ (۶) بعض اسے صف اولیٰ سے ماخوذ بتاتے ہیں، چونکہ صوفیہ صف اول کا اہتمام کرتے ہیں اس لئے انہیں صوفیہ کہا گیا۔ (۷)

جہ کہتے ہیں کہ چونکہ صوفیہ کا باطن صاف ہوتا ہے اس لئے وہ صوفی کہلاتے ہیں۔ (۸) کچھ کا خیال ہے کہ صوفی وہ ہے جس کا دل غیر اللہ سے پاک و صاف ہو۔ (۹) یعنی صفائی کی نسبت صوفی کہلائے۔ کچھ کا خیال ہے کہ چونکہ صوفی اللہ تعالیٰ کی صفات سے مستغنی ہوتا ہے اس اقصاف کی وجہ سے صوفی کہلائے۔ (۱۰)

جلد صوفیہ نے صوفی کی اسی طرح کی توجیہات کی ہیں۔ مثلاً شیخ عبدالقادر جیلانی (۱۱) فرماتے ہیں کہ صوفی، مصافحت سے ماخوذ ہے اس کا مطلب ہے وہ بندہ جسے حق نے صاف کیا۔ (۱۲) شیخ ابوالقاسم قشیری (۱۳) فرماتے ہیں کہ تصوف معانی سے ماخوذ ہے، چنانچہ صفائی ہر زبان میں قابل تعریف ہے اور گدلا پن جو اس کی ضد ہے قابل مذمت ہے۔ اس کی تائید میں ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ باہر نکل کر آئے تو آپ کا رنگ بد ہوا تھا، فرمایا: دنیا کی صفائی جاتی ہی اور کدورت باقی رہ گئی۔ اس لئے اب ہر مسلمان کے لئے موت ایک تحفہ ہے۔ (۱۴) یہی بات شیخ علی ہجویری (۱۵) نے بھی لکھی ہے۔ (۱۶) لیکن یہ اس معنی سے زیادہ حسن تعلیل کا معامہ ہے۔ ورنہ صف اول یا صفا یا صفہ سے لغوی اعتبار سے مشتق نہیں ہو سکتا خود صوفیہ نے اس اشتقاق کو بعید از قیاس اور خلاف لغت کہا ہے۔ البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ معانی الفاظ کا اطلاق صوفیہ پر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ امام قشیری نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے (۱۷) اور شیخ شہاب الدین سہروردی (۱) نے بھی لکھا ہے کہ حوی طور پر صوفی صفہ سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ البتہ معنادرست ہے۔ چونکہ صوفیہ کا حال بھی اہل صفہ کی طرح ہے۔ (۹) شیخ ابوبکر الکاظمی (۲۰) نے بھی ان توجیہات کو معنوی بنایا ہے۔ (۲۱)

جس طرح لفظ صوفی کے لئے یہ معنوی نسبتیں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح ان کے ظاہری احوال کی بنا پر ان کے اور نام بھی رکھے گئے تھے۔ مثلاً ان کو گوشہ گیری اور غاروں میں رہنے کی وجہ سے ”شکفۃ“ کہا گیا۔ چونکہ ”شکفت“ غار کو کہتے ہیں۔ یعنی غار والے۔ اور دطنوں سے دور رہنے کی وجہ سے ان کو غرباء کہا جاتا ہے۔ کثرت اسفار کی وجہ سے ان کو سیاح کہا جاتا ہے۔ اہل شام ان کے بھوکا رہنے کی وجہ سے ان کو ”جوعی“ کہتے ہیں۔ ان کے دل کی نورانیت کی وجہ سے ان کو ”نوریہ“ کہا جاتا ہے۔ (۲۲)

تصوف کیا ہے

یہ تقریباً متفق ہے کہ تصوف کا لغوی ترجمہ اون راوی کپڑا پہننا ہے اور اس کی دیگر تاویلات دراصل حسن تعلیل ہیں۔ لیکن بطور اصطلاح تصوف کے معنی اس کی لغوی بحث سے واضح نہیں ہوتے۔ مختلف صوفیہ نے مختلف انداز میں اس کی تشریح کی ہے لیکن وہ تمام کی تمام حد اور فصل کے زمرے سے خارج ہے۔ وہ تصوف کے کسی ایک پہلو یا ایک سے زائد پہلوؤں کی نشاندہی تو ہو سکتی ہے نفس تصوف کی نہیں۔ مثلاً شیخ جدید (۲۳) فرماتے ہیں

۱۔ تصوف یہ ہے کہ حق تعالیٰ تجھے تیری ذات کے ساتھ فنا کر دے اور اپنی ذات کے ساتھ زندہ رکھے۔ (۲۴)

۲۔ تصوف دراصل دنیا اور اسباب دنیا سے دور رہنے کا نام ہے۔ (۲۵)

۳۔ تصوف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہوتے ہوئے کسی اور چیز سے تعلق نہ ہو۔ (۲۶)

۴۔ تصوف قلب کا دنیا اور اس کے لوازمات سے پاک کرنا۔ بتری صفات کی نفی کرنا۔ نفسانی

خواہشات سے بچنا، روحانی صفات اختیار کرنا۔ حقیقت کے علوم سے تعلق رکھنا اور ان اشیاء کا

اختیار کرنا جو امدیت کے لئے اود ہیں اور تمام امت کے لئے خیر خواہی کرنا، اور حقیقت میں

اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونا اور شریعت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا نام ہے۔ (۲۷)

۵۔ تصوف جبر و قہر کا نام ہے۔ اس میں کوئی صلح نہیں ہوتی۔ (۲۸)

ابو یحسین نوری (۲۹) کہتے ہیں

۱۔ تصوف تمام نفسانی خواہشات سے منقطع ہونے کا نام ہے۔ (۳۰)

۲۔ تصوف اسم یا علم کا نام نہیں ہے بلکہ یہ اخلاق ہے۔ (۳۱)

۳۔ تصوف، جو کچھ بھی پس ہو اس کو خرچ کر دینے کا نام ہے (۳۲)

۴۔ ہر نفسانی خواہش کے ترک کر دینے کا نام تصوف ہے (۳۳)

شبلی (۳۴) کہتے ہیں:

۱۔ تصوف محبت اور تلاف کا نام ہے۔ (۳۵)

۲۔ اللہ کے ساتھ بغیر غم کے بیٹھنا تصوف ہے۔ (۳۶)

۳۔ مخلوق سے کٹ کر حق تعالیٰ کے ساتھ متصل ہونے کا نام تصوف ہے۔ (۳۷)

۴۔ تصوف جلا دینے والی بجلی ہے۔ (۳۸)

ابو حفص (۳۹) کہتے ہیں: "تصوف لوب کا نام" ہے۔ (۴۰)

سہل بن عبد اللہ تسری (۴۱) کہتے ہیں کہ "صوفی وہ ہے جو گدلے پن سے صاف ہو، فکر سے پر ہو اور

شریت سے منقطع ہو کر اللہ تعالیٰ کے ساتھ متصف ہو جائے۔ نیز اسکے سامنے سونا اور مٹی برابر ہو جائیں۔ (۴۲)

اس طرح کی اور بھی بے شمار تعریفات منقول ہیں۔ ان سے مجموعی طور پر ایک تاثر یہ ابھرتا ہے کہ

تصوف کوئی ظاہر چیز نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق انسان کے اندروں اور اس کے قلب سے زیادہ ہے۔ تصوف کے

علوم اور تعریفات میں انسان کے باطن کا پہلو اتنا غالب ہے کہ بعض لوگ تو اس کو فقہ باطن بھی کہتے ہیں۔ (۴۳)

تصوف کی بنیادیں

تصوف کی ماہیت پر ہی تصوف کی بنیادوں کا مسئلہ موقوف ہے۔ اس بحث میں نہ پڑتے ہوئے بعض اجد

صوفیہ کا یہ اثبات کافی ہے کہ تصوف کی بنیادیں قرآن و سنت پر ہی استوار ہیں۔ چنانچہ شیخ جنید کا ایک قول گزرا چکا

ہے جس میں انہوں نے اتباع شریعت کو تصوف کی تعریف میں شمار کیا ہے۔ اس کے علاوہ شیخ ابوالقاسم نهرآبادی

فرماتے ہیں: تصوف کی اصل کتاب و سنت کو مضبوطی سے تھامنا اور بدعت اور ہوس سے اجتناب کرنا

ہے۔ (۴۴) شیخ علی ہجویری منکرین تصوف کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ "حضرت ابوحنیفہ کا قول ہے کہ آج کل

تصوف و اعتنا ایسا نام بنتا جا رہا ہے جس کے پیچھے کوئی حقیقت نہیں ہے لیکن اس سے قبل (صحابہ اور سلف صالحین

کے زمانے میں) وہ ایک حقیقت کا ترجمان تھا۔ اس دور میں گرچہ لفظ "تصوف" استعمال نہیں ہوتا تھا تاہم تصوف

اپنی پوری حقیقت کے ساتھ زندگی میں جلوہ گر تھا۔ تم لوگ جس تصوف کی روشنی میں تصوف پر اعتراضات کرتے ہو اس سے تو ہم خود ناواقف ہیں۔ اگر تصوف کے انکار سے تمہاری مراد موجودہ مروجہ رسوم سے انکار ہے تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ اگر معنی اور اس کی حقیقت موجود ہے تو نام پر کوئی جھگڑا نہیں اور نہ اصرار ہے۔ لیکن اگر اس تنقید کا مطلب حقیقت تصوف سے انکار ہے تو سمجھ لو کہ یہ پوری شریعت کا انکار ہے۔ یہی نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل حمیدہ اور صفیہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اوصاف جمیلہ کا انکار ہے، کیونکہ (تصوف کے) اس انکار کے بعد پورا دین ریاکاری بن جاتا ہے۔ دین کی اصل روح اور اس کی جان تو احکام الہی کی اخلاص و محبت کے ساتھ پیروی ہے۔ اگر اس کا انکار کر دیا تو پھر دین کیا رہا۔ لیکن اگر اس کو مانتے ہو اور وہ موجود ہے تو اسی کو ہم تصوف کہتے ہیں۔

وجود

وجود، وجد سے مشتق ہے۔ اس کے معنی پانا، ملنا وغیرہ کے آتے ہیں۔ اصطلاح صوفیہ میں وجود کی تشریح مختلف طریقہ سے کی گئی ہے۔ شیخ عضد الدین (۴۶۱) نے اس کے معنی حقیقت کے لکھے ہیں۔ ایک ایسی حقیقت جس کے ذریعہ معلوم بہ حیثیت وجود معلوم ہوتا ہے۔ (۴۷) علامہ بحر العلوم (۴۸) نے لکھا ہے کہ وجود سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ وجود، اس حقیقت کا عین ہے۔ مگر یہاں وجود کے مصدری معنی جو ایک استزائی کیفیت ہے مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت وجود مراد ہے جو اس مصدری معنی کا عین ہونا کا مصداق ہے اور وہ اپنے مرتبہ ذات میں کثرت سے پاک ہے۔ (۴۹) شیخ عبدالقادر مہربان (۵۰) نے لکھا ہے "وجود متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ تاہم اس کی دو شکلیں اہم ہیں۔ ایک وجود کے مصدری معنی دوسرے حقیقی معنی، مصدری معنی ہونا ہے۔ اس معنی میں وجود حکم کے اعتبار سے نہ واجب کا عین ذات ہے اور نہ ممکن کا۔ البتہ وجود کے حقیقی معنی یعنی مابہ الوجودیت (جس کے ذریعہ کوئی چیز قائم ہو)۔ حکم کے اعتبار سے وجود واجب الوجود کے بارے میں عین ذات ہے اور ممکن الوجود کے بارے میں زائد برذات۔ (۵۱)

ملاصدرا (۵۲) نے لکھا ہے۔ لفظ وجود کبھی تو اپنے مصدری معنی میں استعمال ہوتا ہے جو فارسی میں بودن باشند ہے۔ اور یہ امر اعتباری ہے اور کبھی وجود خارجی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جس کا مطلب ہے مابہ الوجودیت یعنی ایسا وجود جس سے تمام موجودات قائم ہوں۔ یہ وجود واجب تعالیٰ کے بارے میں عین ذات ہے۔ یعنی ذات خود ہی وجود ہے۔ وجود کوئی امر زائد نہیں ہے۔ حسیا کہ ممکن میں یہ وجود امر زائد برذات ہے۔ یعنی ممکن کی ایک ذات ہے اور وجود کی ایک علیحدہ حیثیت ہے جو اس (ممکن) کو عارض ہوا ہے۔ اور معنی بول یعنی مصدری معنی میں نہ عین ہے نہ غیر، کیونکہ اس صورت میں یہ اعتباری ہے۔ علامہ جلی (۵۳) فرماتے ہیں کہ لفظ وجود کے لفظی معنی تحقیق و حصول کے ہیں لیکن اس سے مراد وہ ہستی ہے جو بذات خود موجود ہے اور تمام چیزیں اس کی وجہ سے موجود ہیں۔ (۵۵)

بعض صوفیہ نے وجود سے مراد ایسا علم لدنی لیا ہے جس میں حق تعالیٰ کے مکلفہ کی وجہ سے تمام ظاہری علوم ختم ہو جائیں اور ایک معنی یہ بتاتے ہیں کہ وجود حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ (۵۶)

تاہم بحیثیت مجموعی صوفیہ کرام نے وجود کی لغوی بحث سے تعرض نہیں کیا ہے بلکہ بعض صوفیہ تو وجود کو اس کے لغوی معنی میں سمجھتے ہی نہیں اور اس کا تعلق وحد و لوجد سے ہوتے ہیں۔ چنانچہ لکھا ہے کہ وجود اللہ تعالیٰ کے حضور انسانی صفات کے ختم کر دینے کا نام ہے۔ چونکہ ماضی الحقیقہ کی موجودات میں بشریت کے ہائی رہنے کا کوئی جوڑ نہیں ہے۔ کسی شاعر نے لکھا ہے

وجودی ان اغیب عن الوجود بمایہ و علی من الشہود (۵۷)

(ترجمہ میرا وجود یہ ہے کہ جو مشاہدات میرے اوپر ظاہر ہوتے ہیں ان کی وجہ سے میں وجود سے غائب ہو جاؤں)۔

تواجد ابتدا ہے اور وجد واسطہ اور وجود انتہا ہے۔ ابو علی دقاق (۵۸) فرماتے ہیں کہ تواجد مرید کا استیجاب ہے۔ وجد استغراق سے اور وجود استہلاک ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے پہلے سمندر دیکھا پھر اس میں سفر کیا اور پھر غرق ہو گیا۔ (۵۹) بلکہ بعض صوفیہ کرام نے اللہ تعالیٰ کو محض وجود لکھا ہے۔ مولانا جامی لکھتے ہیں "اللہ تعالیٰ کی حقیقت صرف وجود ہے۔ ایسا وجود جس میں نہ انحطاط ہے نہ پستی، سمت و جہت، تغیر و تبدل سے مبرا ہے اور مقدس ہے۔ (۶۰)

وجود کا باری تعالیٰ پر اطلاق

بیشتر صوفیہ کرام نے وجود باری تعالیٰ پر بحث ہی نہیں کی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ تصوف کا موضوع خدا کی ذات نہیں بلکہ نفس انسانی ہے اور نفس انسانی کا تزکیہ و طہارت اور کائنات دنیا سے اس کی تطہیر کر کے خدا تک پہنچنا اس کی غایت اور مقصد ہے۔ اس لئے اس کے علاوہ دیگر امور میں وہ بغیر کسی تفصیل میں جلتے ہوئے شریعت مطہرہ کی تعلیمات کو قبول کرتے ہیں۔

وجود کے جو مباحث صوفیہ کے یہاں ملتے ہیں وہ وجود باری تعالیٰ پر بحث کے نہیں ہیں بلکہ اس بحث سے متعلق ہیں کہ خدا اور بندے کے درمیان کیا ربط ہے۔ اس لئے انہوں نے وجود کی مختلف تقسیمات کی ہیں اور اس کے درجات بھی متعین کئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کے سلسلہ میں صوفیہ کرام کے تین اقوال ہیں

۱۔ اول یہ کہ وجود میں تعدد ہو گا۔ جیسے اللہ کا وجود، انسان کا وجود، حیوانات کا وجود وغیرہ۔ یہاں لفظ وجود، اللہ اور مخلوقات میں مشترک ہے تاہم اپنی ماہیت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا وجود، مخلوقات کے وجود سے مغائر ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود میں تعدد تو ہوتا ہے اور واجب الوجود اور ممکن الوجود کے درمیان اشتراک لفظی بھی ہے۔ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی واجب کے مقابلے میں لفظ وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکنات کی تمام قسموں کے بارے میں کچھ اور۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی اطلاق میں وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی وجود کا ایک ہی مفہوم ہے۔ خواہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو یا ممکنات کی طرف۔ وجود اپنی اصل کے اعتبار سے ایک

ہے۔ اس وجود کے علاوہ جو کچھ ممکنات یا مخلوقات میں سے نظر آتا ہے وہ اصلاً منفرد وجود نہیں بلکہ وجود واحد کے حیوانات ہیں۔

توحید

توحید کی اہمیت

صوبہ کے نزدیک توحید کی بہت اہمیت ہے بلکہ تمام اہمال کا مدار ہی توحید پر ہے۔ امام قشیری نے لکھا ہے "اس جماعت کے جس قدر شیوخ گذرے ہیں انہوں نے تصوف کے قواعد کی بنیاد توحید کے صحیح اصولوں پر رکھی۔۔۔ اور اس قواعد کی پیروی کی ہے جن پر انہوں نے سلف صالحین اور دیگر اہل سنت کو پایا۔ یعنی ایسی توحید جس پر نہ فرقہ ممظلہ کی تمثیل کا اثر ہے اور نہ معطلہ کی تعطیل کا، انہوں نے قدیم کے حق کو پہچانا اور انہیں یہ بات تحقیقی طور پر معلوم تھی کہ موجود کی کیا صفتیں ہیں اور معدوم کی کیا۔ (۶۱)

توحید کی اہمیت اور اس کے صحیح تصور کے بارے میں شیخ علی ہجویری فرماتے ہیں

"خداوند تعالیٰ کی معرفت کی صحت کے سلسلے میں سب سے اہم اور بنیادی چیز اس کی توحید کا صحیح علم اور تصور ہے۔ صحت عمل اور تقرب الی اللہ کی راہ میں جو دوسری شئی مندے کی راہ میں رکاوٹ بن کر حائل ہو جاتی ہے وہ خدا کی توحید ہی کے بارے میں تصور کی خرابی ہے۔ جب تک اس کا عقیدہ توحید کامل نہ ہو گا اس کے عمل میں کبھی باقی رہے گی۔ توحید کا پہلا قدم خدا کے ساتھ ہر حیثیت سے اور زندگی کے ہر گوشہ میں ہر شرک کی نفی کرنا ہے۔ محدثات (دنیا و مافیہا) اور ان کی تمام حرکات زبان حال سے توحید کی یہ ناقابل تردید شہادت دے رہے ہیں کہ ان سب کا خالق اور فرمانروا تو بس ایک خدا ہے۔ پھر اس سے موٹی بات کیا ہو گی کہ جب اللہ تعالیٰ کو انسان اور ساری کائنات کو غیبت سے ہست کرے میں کسی شریک یا کسی دوسرے کی مدد کی ضرورت لاحق نہیں ہوئی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کی پرورش اور فرمانروائی کے لئے وہ کسی دوسرے کا محتاج ہو یا اس کی شراکت کو برداشت کرے۔ اللہ تعالیٰ نے خود بار بار ارشاد فرمایا ہے کہ

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ (البقرہ: ۱۶۳)

ترجمہ: تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے۔

نیز فرمایا ہے

إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ (الصافات: ۲)

ترجمہ: حقیقت میں تمہارا خدا ایک ہی ہے۔

فَلْهُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (الإخلاص: ۱)

ترجمہ: (اے محمد) کہہ دیجئے کہ اللہ ایک ہی ہے۔

وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

لَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اُنۡثٰی اِنَّمَا هُوَ اِلٰہٌ وَاحِدٌ (النحل: ۵۱)

ترجمہ: دو خدا نہ بنو۔ خدا تو بس ایک ہی ہے۔

چنانچہ لا الہ الا اللہ پر ایمان ہی اسنام کی جز ہے۔ (۶۲)

توحید کے معنی و مفہوم

توحید کی لغوی تحقیق و تشریح کرتے ہوئے امام قشیری نے لکھا ہے کہ لغت میں احد کی اصل وحد ہے، کہا جاتا ہے اجل وحد۔ رحد بفسح الحاء و سکونہا و وحید ایضاً۔ اس میں واو کو الف سے بدل دیا گیا ہے۔ اس طرح وحد تعیل ہو کر احد ہو گیا اور احد سے واحد بنا۔ واحد وہ ہے جس کی تقسیم نہ کی جاسکے اور نہ ہی اس سے استثناء کیا جاسکے۔ (۶۳)

رسالہ قشیریہ میں لکھا ہے کہ یہ حکم لگا کہ اللہ ایک ہے توحید ہے۔ نیز یہ جاننا کہ کوئی چیز ایک ہے یہ یعنی توحید ہے۔ چنانچہ عربی کا محاورہ ”وحدتہ“ اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو صفت وحدانیت کے ساتھ موصوف کرنا ہو۔ جیسے جمع اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کو صفت شجاعت سے موصوف کرنا ہو۔ (۶۴)

صوفیہ کی اصطلاح میں توحید ”اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہر حیثیت سے اور زندگی کے ہر گوشے میں ہر قسم کے شریک کی نفی کرنا ہے۔ (۶۵) بعض اہل علم کا قول ہے کہ واحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس ذات میں ”وضع و رضع“ (۶۶) نہ پایا جائے۔ (۶۷) یعنی اس کی ذات میں کسی بیشی کا تصور ممکن نہ ہو۔ بعض کا قول ہے کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی ہستی ہے جو نہ تو تقسیم ہو سکتی ہے اور نہ اس کی ذات کی کوئی تمثیل ہو سکتی ہے اور نہ صفات کی۔ اور نہ ہی اس کے افعال و مصنوعات میں کوئی اس کا شریک ہے۔ (۶۸)

توحید کے تصور کے بارے میں صوفیہ کا خیال ہے کہ ان کا تصور توحید ہی صحیح اور خالص ہے۔ اس میں نہ تو فرقہ تمثیلیہ کی طرح حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی چیز سے تشبیہ دی گئی ہے اور نہ ہی فرقہ معلطہ کی طرح اس کی ہستی کے بارے میں قفل کا تصور پایا جاتا ہے۔ صوفیہ کا خیال ہے کہ توحید ————— بیان کی چیز ہے۔ انہوں نے معدوم و موجود کی صفات کو تحقیق کے ذریعہ معلوم کیا ہے اور تحقیقی دلائل ہی سے توحید کو مانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ توحید کے سلسلہ میں صوفیہ کے یہاں تقلید درست نہیں ہے۔ بلکہ توحید حقیقی وہی ہے جو دلائل و براہین سے مستحکم ہو۔ ابو محمد الحمریری (۶۹) لکھتے ہیں کہ جس شخص کو توحید میں سے کسی مشاہدہ کے بغیر علم توحید حاصل ہوا ہو وہ پھسل کر ہلاکت کے گڑھے میں جا گرے۔ (۷۰) صوفیہ توحید باری تعالیٰ کے سلسلہ میں اس آیت کو پیش کرتے ہیں:

شَهِدَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَالْمَلٰئِكَةُ وَ اُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ (آل عمران ۸)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، زبردست ہے حکمت والا۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے شیخ ابوالنصر سراج (۷۱) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید پر خلق نے پہلے گواہی دی گویا من حیث الحق توحید کی حقیقت وہی ہے جس پر اللہ نے خود خلق سے پہلے گواہی دی اور من

حیث الحق اس کی حقیقت وہی ہے جو انہوں نے حقیقت و وجد کے اعتقاد سے اس قدر پائی جس قدر اللہ نے اس کے لئے مقرر کی تھی۔ اور وہ لوگ صرف ملائکہ اور اہل علم ہی ہیں۔ البتہ بطریق فراہ توحید میں سب مسلمان برابر ہیں۔ (۷۲)

توحید الہی

جب لفظ توحید اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی عام توحید سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں۔ صوفیہ نے اس کے ایک ایک جزء کی تشریح کی ہے۔ ان کی تشریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ یکتا اور تنہا ہے نہ اس کا کوئی مثل ہے، نہ شریک ہے، نہ اس کی ابتدا ہے، نہ انتہا ہے، نہ وہ کسی کا محتاج ہے نہ اسے کسی کے مشورہ کی ضرورت ہے۔ وہ بولتا ہے لیکن زبان و الفاظ کا محتاج نہیں۔ اس کا علم ہر شئی کو محیط ہے۔ اس کا علم قرطاس و قلم کا محتاج نہیں۔ اس کی صفات اس کی اپنی ہیں۔ وہ خارجی یا زائد برذات نہیں ہیں۔ بلکہ اس کی ازلی ابدی صفات ہیں۔ اس کی صفات کو انسانوں کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ وغیرہ۔ نام قشیری نے لکھا ہے۔

مشائخ صوفیہ کے متفرق کلام اور تصنیفات سے توحید کے بارے میں ان کے یہ خیالات معلوم ہوتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ موجود ہے۔ قدیم اور ایک ہے، حکیم و قدیر ہے، علیم و غالب ہے، رحیم ہے، مرید ہے، سچ ہے، عظیم و اعلیٰ ہے، شکم و بصیر ہے، متکبر و قادر ہے، حی القیوم ہے، احد الصمد ہے۔ اللہ تعالیٰ علم کے ساتھ علم رکھتا ہے۔ قدرت کے ساتھ قدرت رکھتا ہے، ارادہ کے ساتھ ارادہ رکھتا ہے، کان سے سنتا ہے، آنکھ سے دیکھتا ہے، کلام سے بولتا ہے، زندگی سے زندہ ہے، اس کے دو ہاتھ ہیں۔ یہ دو ہاتھ اس کی دو صفاتیں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ وہ جمیل ہے۔ اس کی یہ صفاتیں اس کی ذاتی ہیں۔ نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ صفات بعینہ خدا ہیں اور نہ ہی یہ اس کی غیر ہیں۔ یہ اس کی ازلی ابدی صفات ہیں۔ اس کی ذات یکتا ہے۔ وہ کسی کے مشابہ نہیں۔ وہ نہ جسم ہے، نہ جوہر، نہ عرض۔ اس کی صفات بھی اعراض نہیں ہیں۔ کوئی خیال و تصور اس کا احاطہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی عقل اس کا اندازہ کر سکتی ہے، نہ اس کی کوئی جہت ہے نہ جگہ اس پر وقت اور زمان کا گذر نہیں ہوتا۔ اس کی صفات میں کسی اور زیادتی نہیں ہوتی، اس کی نہ کوئی ہیئت ہے نہ قد ہے، نہ کوئی چیز اس پر طاری ہوتی ہے، وہ کون و فساد سے پاک ہے۔ اسے کسی کی مدد یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ کوئی چیر اس کی قدرت سے باہر نہیں۔ اس کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ کائنات کی کوئی چیز اس کے احاطہ علم کے باہر نہیں۔ وہ جو چاہے اور جس طرح چاہے کرتا ہے، اس کے کسی فعل پر کوئی ملامت گر نہیں۔ اس کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کہاں ہے؟ کس جگہ اور کیسا ہے؟ اس کے وجود کی ابتداء کے متعلق بھی ہم سوال نہیں کر سکتے اور نہ یہ کہ وہ کب ہوا اور کب تک رہے گا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے جو کام کیا وہ کیوں کیا؟ اس کے افعال کی کوئی علت نہیں ہے۔ نہ اس کی کوئی ماہیت متعین کی جاسکتی ہے نہ جنس۔ اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا، وہ سب کو دیکھتا ہے۔ وہ بغیر ہاتھ لگائے اور بلا مشق و مہارت کے کام کرتا ہے۔ اچھے نام اور صفات اسی کو سزاوار ہیں۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ بندے اس کے حکم کے سامنے عاجز ہیں۔ اس کی حکومت کے اندر وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے اور اس کے اندر وہی امور حاصل ہو سکتے ہیں جو اس نے تقدیر میں لکھے ہیں۔ وہ جب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو صرف

”کن“ کہہ دیتا ہے اور وہ کام ہو جاتا ہے۔ انسان کے تمام اعمال و افعال خواہ اچھے ہوں یا برے سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ (۷۳)

تاج الاسلام ابو بکر الکلاباذی نے اپنی کتاب ”اعرف لمذہب اہل التصوف“ جو مشائخ صوفیہ کے افکار و خیالات کا بہترین مجموعہ ہے اس میں توحید کے ذیل میں لکھا ہے

”تمام صوفیہ کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، احد ہے، فرد ہے، صمد ہے، قدیم، عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، جواد، رؤف، متکبر، جبار، باقی و دائم، اللہ، الاسید، مالک، رب، رحمن، رحیم، مرید، حکیم، متکلم، خالق، رازق وغیرہ ان تمام صفات سے متصف ہے۔ جن سے اس نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے۔ وہ ان تمام ناموں سے موسوم ہے جن سے اس نے اپنے آپ کو موسوم کیا ہے۔ وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ قدیم ہے اور مخلوقات کی ان تمام صفات سے بے نیاز ہے جو مخلوق کے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ ہر قسم کے محدثات کے پہلے سے موجود ہے۔ اس کے سوانہ کوئی قدیم ہے نہ معبود۔

وہ نہ جسم ہے، نہ صورت ہے، نہ اس کی کوئی مخصوص شکل ہے، نہ جوہر ہے نہ عرض ہے، نہ اس کے لئے اجتماع ہے نہ افتراق، نہ وہ متحرک ہے اور نہ ساکن، نہ وہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ۔ نہ اس کے ٹکڑے ہیں نہ حصے۔ نہ اعضاء و جوارح، نہ وہ جہت ہے اور نہ مکان، نہ اس پر محدثات کا گذر ہوتا ہے نہ اس پر نیند طاری ہوتی ہے۔ نہ اس پر اوقات گذرتے ہیں، نہ اس کو اشارہ سے مشخص کیا جاسکتا ہے۔ نہ وہ زمان میں ہے نہ مکان میں۔ نہ اس کے لئے خلوت ہے نہ جلوت۔ نہ افکار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں نہ کوئی پردہ اس کو چھپا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے۔ اگر کوئی کہے مٹی (کب) تو اس کی ذات وقت پر مقدم ہے اور اگر کوئی کہے قبل (پہلے) تو قبل اس کے بعد ہے۔ اور اگر کوئی کہے ہو (وہ) تو وہ اور وہ اس کی تخلیق ہیں اور اگر کوئی کہے وہ کہاں ہے تو اس کا وجود مکان پر مقدم ہے۔

صوفیہ کا اتفاق ہے کہ کوئی آنکھ اس کو دیکھ نہیں سکتی۔ نہ خیال اس کا احاطہ کر سکتا ہے۔ نہ اس کے اوصاف تبدیل ہوتے ہیں۔ نہ اس کے اسماء تبدیل ہوتے ہیں۔ وہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے اور ہمیشہ ایسا ہی رہے گا۔ وہ اول ہے، آخر ہے، ظاہر ہے، باطن ہے۔ وہ ہر چیز کا جاننے والا ہے، کوئی چیز اس کے مثل نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے۔ (۷۴)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری (۷۵) فرماتے ہیں:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (آل عمران: ۱۸)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ گواہ ہے کہ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے۔

توحید اللہ تعالیٰ کو حادث سے منزه کرنے کا نام ہے (۷۶)

امام قشیری اور شیخ ابو بکر کلاباذی کے اوپر مذکور دو اقتباسات سے توحید کے سلسلے میں صوفیہ کے مجموعی خیالات کا علم ہو جاتا ہے۔ یہ وہ افکار ہیں جن پر تمام صوفیہ کا اتفاق ہے۔ صوفیہ کرام میں سے ہر ایک نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کی مختلف انداز میں تعبیر کی ہے۔ اس سے صوفیہ کے تصور توحید کی مزید توثیق

ہوتی ہے۔ کچھ صوفیہ کے خیالات درج ذیل ہیں

شبلی فرماتے ہیں "خدا نے وحدہ ل شریک ہر قسم کی حدود یعنی جہات اور حروف یعنی اصوات سے پہلے واحد ہے۔ (۷۷)"

ابوالنصر البہی فرماتے ہیں کہ وہ عزت، قدرت، سلطان، عظمت میں منفرد ہے۔ وہ حتیٰ اور دائم ہے۔

لیس کمثلہ شیء تا و هو السميع البصير O (الشوریٰ: ۱۱)

بغیر کیفیت اور بغیر تشبیہ کے، نہ اس کے اضداد ہیں اور نہ اندلا (۷۸) (کتاب الجمع ص ۱۔ ۴۰)

شیخ جنید فرماتے ہیں توحید حادث سے قدیم کو جدا کرنے کا نام ہے۔ (۷۹) ایک اور موقع پر فرمایا: کمال احدیت کے ساتھ اس کی وحدت کو حق جاں کر اللہ کو ایک فرد یکتا جانتا۔ وہ ایسا منفرد ہے جس نے کسی کو جہاں اور نہ اسے کسی نے جہاں۔ اس کا نہ کوئی مد مقابل ہے، نہ کوئی مثل اور نہ کوئی ہم شبیہ۔ بغیر اس کے کہ اس کی کوئی تشبیہ یا کیفیت یا صورت یا مثال ہوں کی جائے۔ کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ (۸۰)

شیخ ذوالنون مصری (۸۱) فرماتے ہیں کہ "توحید یہ ہے کہ تو جان لے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام اشیاء میں جاری ہے۔ مگر یہ قدرت ان اشیاء کے ساتھ نہیں ملتی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو بغیر تمک و دو کے پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اشیاء کو پیدا کرنا ہر شئی کی علت ہے۔ مگر اللہ کی صفت کی کوئی علت نہیں۔ خواہ بلند آسمان ہوں، خواہ زیر زمین۔ اللہ کے سوا کوئی بھی اس کا مدبر نہیں۔ اور یہ کہ ہر چیز جس کی صورت و ہم میں آ رہی ہے اللہ تعالیٰ اس سے مختلف ہے۔ (۸۲)"

ابوعلیٰ رودباری (۸۳) فرماتے ہیں کہ توحید یہ ہے کہ دل مضبوطی کے ساتھ اس عقیدے پر ہمارے کہ اللہ تعالیٰ افعال سے معطل نہیں ہے اور نہ ہی وہ کسی چیز سے مشابہت رکھتا ہے۔ نیز توحید صرف ایک جملے میں "جاتی ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو ہمارے دہموں اور فکروں میں متصور ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے مختلف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے نہیں ہے کوئی چیز اس کی مثل اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ (۸۴)"

منصور حلاج (۸۵) کہتے ہیں توحید کی راہ کا پہلا قدم تفرید ہے۔ (۸۶) ایک موقع پر حلاج نے فرمایا کہ حق وہ ہے جو سب کی علت ہے مگر اس کی کوئی علت نہیں۔ (۸۷)

اسل بن عبداللہ تسری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات علم سے موصوف ہے اس کی ذات کو کوئی اس طرح نہیں سمجھ سکتا کہ وہ اس کا احاطہ کر لے اور نہ کوئی اسے اس دیا میں دیکھ سکتا ہے۔ اس کی ذات بغیر حد، بغیر احاطہ اور بغیر حلول کے حقائق ایمان کے اندر موجود ہے۔ قیامت کے دن مخلوق کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کو اپنے ملک اور قدرت میں ظاہری طور پر دیکھیں گی۔ مخلوق اس کی ذات کی حقیقت معلوم کرنے سے عاجز ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی نشانوں کے ساتھ اپنی ذات کا پتہ بتا دیا ہے۔ چنانچہ دل اسے پہچانتے ہیں اور عقلیں اس کا اور اک نہیں کر سکتیں۔ مومنین اسے اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ مگر نہ تو اس کی ذات کا احاطہ کر سکیں گے اور نہ اس کی انتہاء کو پا سکیں گے۔ (۸۸)

امین عطا (۸۹) فرماتے ہیں کہ حقیقی توحید کی علامت یہ ہے کہ بندہ توحید کو بھول جائے۔ اس طرح کہ دل میں صرف خدا کا تصور ہو۔ (۹۰) (یعنی توحید کا بھی خیال نہ ہو)۔ شیخ مجدد (۹۱) فرماتے ہیں کہ توحید مادوں اور سبحانہ و تعالیٰ (جو کچھ اللہ تعالیٰ کے سوا ہے) سے دل کے مکمل حالی کرنے کا نام ہے۔ اگر مادیوں اللہ کا ذرا سا بھی حصہ انسان میں ہو گا تو اسے توحید حاصل نہیں ہے۔ (۹۲)

ایک بار شیخ جنید سے توحید کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا یہاں آ کر تمام ظاہری علامات مٹ جاتی ہیں اور تمام علوم یہاں آ کر جمع ہو جاتے ہیں، مگر پھر بھی اللہ تعالیٰ وہی کا وہی ہوتا ہے جو لذل میں تھا۔ (۹۳)

مذکورہ بالا اقوال و اقتباسات سے صوفیہ کا تصور توحید بڑی حد تک واضح ہو جاتا ہے۔ ان میں صوفیہ نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کے سلسلے میں اپنے خیارات کا اظہار کیا ہے۔ ان سب میں بنیادی تصور وہی ہے جو تاج الاسلام ابو بکر کلاباذی نے اپنی کتاب التصوف لہذہب اہل التصوف میں اور امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری نے اپنے الرسائل میں صوفیہ کے افکار کے خلاصہ کے بطور درج کیا ہے۔

توحید کی اقسام

صوفیہ کرام نے توحید کی وضاحت پر بہت زور دیا ہے اور توحید کے مفہوم کو مزید واضح کرنے کے لئے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کی تقسیمات بھی کی ہیں۔ توحید کی تقسیم دراصل توحید میں یکسوئی اور استغراق کی وجہ سے صوفیہ نے کی ہے۔ ان کے مطابق بسالوقات ایک عام آدمی کے ایمان اور ایک صوفی کے ایمان میں فرق ہوتا ہے۔ اور اس فرق کی وجہ سے دونوں کے ایمان کا معیار الگ ہو گیا اور اسی وجہ سے توحید کے تصور میں بھی فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

صوفیہ کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ عقل مخلوق ہے اور مخلوق، مخلوق کا تو لاراک کر سکتی ہے جو حادث ہے، لیکن خالق جو قدیم ہے اس کا لاراک مخلوق کیسے کر سکتی ہے۔ (۹۴) اس بنیاد پر صوفیہ کے اس گروہ نے توحید کی معرفت کی بنیاد قلب کے مشاہدہ پر رکھی ہے۔ اس مشاہدہ میں جتنی ترقی ہوتی ہے توحید کے بارے میں مشاہدہ کا تصور اسی اعتبار سے تبدیل ہوتا جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ صوفیہ نے توحید کی اقسام بھی بیان کی ہیں۔

اجلہ صوفیہ نے توحید کی جو اقسام بیان کی ہیں وہ صرف ذوقی ہیں۔ بطور مثال چند تقسیمات درج ذیل ہیں:

شیخ ابونصر سراج فرماتے ہیں کہ یوسف بن حسین (۹۵) نے توحید کے سلسلے میں تین جوابات دیے۔ ایک توحید عام ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ضد، مثل، شبیہ اور ہم شکل کو دیکھنے کی نشی کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کو وحدانیت کے ساتھ مفرد جانتا۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ پسندیدہ چیز کی رغبت اور ناپسندیدہ چیز کے خوف کے ٹکرو کے باوجود سکون حاصل ہو۔ اس طرح کہ حقیقی اقرار کے باقی رہتے ہوئے حقیقت تصدیق جاتی رہے۔

حقیقت تصدیق کے جاتے رہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر حقیقت تصدیق قائم رہ جائے تو پھر رغبت و بہمت کے ٹکرو سے سکون حاصل ہو گا۔

اور دوسرا جواب اہل حقائق کی توحید کے متعلق ہے۔ جہاں تک اس کا ظاہر کے ساتھ ہے تو وہ یہ ہے کہ اسباب و اشیاء کو دیکھنے کی نفی کرتے ہوئے وحدانیت کا اقرار ہو۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کو ظاہر و باطن میں قائم رکھا جائے۔ رغبت و رعبت کے ٹکڑوں کو زائل کر دیا جائے۔ مگر ساتھ ساتھ شواہد حق کو برقرار رکھا جائے اور شواہد و دعوت و استجابت بھی قائم رہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ رعبت و رعبت کے ٹکڑوں کے ازالہ سے کیا مراد ہے۔ حالانکہ رغبت و رعبت دونوں درست اور حق ہیں۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دونوں درست اور دونوں اپنی اپنی جگہ جیسا کہ ہیں۔ مگر اس پر وحدانیت کا اس طرح غلبہ ہے جس طرح سورج کی روشنی کا ستاروں کی روشنی پر۔ حالانکہ ستارے اپنی جگہ موجود ہوتے ہیں۔

تیسرا جواب خاص لوگوں کی توحید کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ اپنے سر، وجد اور قلب کی کیفیت کے ساتھ یوں ہو جیسے وہ اللہ کے حضور میں کھڑا ہو۔ اور اس پر اس کی تقدیر کی گردشیں چل رہی ہوں اور اس کی قدرت کے احکام اس کی توحید کے سمندر میں یوں جاری ہوں کہ وہ اپنے نفس سے لٹا ہو جائے۔ اس کے حواس جاتے رہیں۔ اور جس مقصد کے لئے اسے پیدا کیا گیا ہے حق تعالیٰ اس کی نگرانی کر رہے ہوں اور وہ ایسا ہو جائے کہ جیسا وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا۔ (۹۶)

امام ابوالقاسم قشیری فرماتے ہیں کہ توحید کی تین اقسام ہیں۔ (۱) توحید الحق ملحق، یعنی اللہ تعالیٰ کو واحد جاننا اور اوروں کو بتلانا کہ وہ واحد ہے۔ (۲) حق سبحانہ کا مخلوق کو توحید کی طرف نسبت دینا، یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ اس کا فداں بندہ مواحد ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بندے کی توحید کا خالق ہے۔ (۳) توحید المخلوق ملحق سبحانہ، اس کا مطلب یہ ہے کہ بندے کو اس بات کا علم ہے کہ اللہ ایک ہے اور بندے کا حکم لگانا اور بتلانا کہ اللہ ایک ہے۔ (۹۷)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے بھی توحید کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ پہلی قسم توحید عوامی عامہ ہے۔ یعنی وہ توحید جو مشاہدہ سے ثابت ہو۔ دوسری توحید خواص کی توحید خواص ہے، یعنی وہ توحید جو حقائق سے ثابت ہو۔ تیسری قسم توحید قائم بالقدم ہے اور وہ خواص الخواص کی توحید ہے۔ (۹۸)

توحید کی ان تینوں اقسام کی مزید تشریح اس طرح کی ہے کہ توحید اول یہ گواہی دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ تنہا ہے کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ احد ہے، صمد ہے، نہ اس کو کسی نے جنا ہے اور نہ اس نے کسی کو جنا ہے اور نہ ہی کوئی اس کا ہمسر ہے۔ یہ ظاہری اور جلی توحید ہے۔ اس کے ذریعہ شرک اعظم کی نفی ہوتی ہے۔ اس پر قبلہ کی اساس قائم ہے اور اسی کی وجہ سے ذمہ (معرفت) واجب ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے خوں اور مل کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے درالاسلام اور دارالکفر میں تفریق ہوتی ہے۔ یہ توحید عوام ہے۔ اس کی بنا کائناتی شواہد اور نبی کی تعلیم پر ہے۔

دوسری توحید وہ ہے جو حقائق سے ثابت ہو۔ یہ توحید خاصہ ہے۔ یہ ظاہری اسباب کا اسقاط اور عقلی تفرعات اور شواہد سے بلند ہونے کا نام ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ توحید میں دلیل کی حاجت باقی نہ رہے تو کل میں

سبب کی حاجت نہ رہے۔ اور نجات کے لئے وسیعہ کی ضرورت نہ رہے۔ یہ خواص کی توحید ہے۔

توحید کی تیسری قسم وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ خاص کر رکھا ہے۔ اس نے اپنے کچھ منتخب بندوں کو اس کا اشارہ دیا ہے لیکن ان کو بھی اس کے بیان کرنے کی سکت نہیں دی۔ (اس کی تعریف سے گونا گونا کر دیا) اور اس کے اظہار و افشاء سے روک دیا ہے۔ وہ اس کے سلسلے میں جو کچھ کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ توحید حدوث کے اسقاط کرنے اور قدیم ہونے کے ثابت کرنے کا نام ہے۔ لیکن یہ اشارہ اس توحید میں کھنکھ ایک علت ہے۔ (اصل توحید نہیں)۔ چونکہ اس کے اسقاط کے بغیر وہ توحید ثابت ہی نہیں ہوتی۔ صوفیہ نے اس کی وضاحت کرنے کی کوشش میں فضول ابواب قائم کئے ہیں۔ لیکن ان سے بجائے واضح ہونے کے اور الجھ گئی ہے۔ مجھ سے ایک مرتبہ کسی سائل نے اس توحید کے بارے میں پوچھا تو میں نے اس اشعار میں جواب دیا

یا وحد الواحد من واحد از کل من . وحدہ جاحد

توحیدہ ایہ توحیدہ و مفت من یحدہ لاحد (۹۹)

ترجمہ: (۱) واحد کو واحد میں سے واحد نہیں کیا جاسکتا۔ (ایک تو ایک ہے اس میں سے ایک کو علیحدہ کرنا کیسے ممکن ہے)۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ منکر ہے۔

(۲) جو اپنے بارے میں بتا رہا ہو اس کی توحید ایسی عبادت ہے جس کو "ایک" نے باطل کر دیا ہے۔

(۳) اس کا دین توحید بتاتا ہی توحید ہے اور جو اس توحید کی تعریف کرنا چاہے اس کی کوئی حد نہیں ہے۔

شیخ علی ہجویری توحید کی تقسیم کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"توحید کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک توحید خدا کی خدا کے لئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اپنی خدائی

میں کسی دوسرے کی کسی نوع کی کوئی شرکت تسلیم نہیں کرتا اور نہ کسی کو اس میں کسی طرح کی دخل اندازی کا

مجاز گردانا ہے۔ (۲) دوسرے توحید خدا کی مخلوق کے لئے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ اس بات کو

بھی برداشت نہیں فرماتا کہ مخلوق میں سے بھی کوئی اس کے سوا کسی اور کو خدا یا اس کی خدائی میں کسی نوع کا

شریک مانے یا اپنے طرز عمل سے کسی کو ایسا تسلیم کرے۔ (۳) تیسرے توحید مخلوق کی خدا کے لئے۔ اس کا

مطلب یہ ہے کہ خدا کی سب مخلوق اس کے لئے یکساں ہے۔ اس کا اپنی مخلوق میں سے کسی کے ساتھ کوئی ایسا

رشتہ نہیں ہے جو دوسروں سے نہ ہو۔ ہر شخص، ہر وقت یکساں اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے یہاں کوئی

حاجب و دربان نہیں ہے۔ (۱۰۰)

لام تشریح لکھتے ہیں کہ توحید کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) توحید الحق سبحانه و تعالیٰ لنفسہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا

اپنے بارے میں واحد ہونے کا علم اور اس علم کی خبر۔ (۲) توحید العبد للحق۔ اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ (۳) اور

توحید الحق للعبد۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا بندے کو توحید عطا کرنا اور اس کو اس کی توفیق کرنا۔ (۱۰۱)

اسکے علاوہ بھی صوفیہ نے مختلف انداز سے توحید کی تقسیمات کی ہیں۔

توحید کی اشاراتی تشریح

توحید کی تشریح میں صوفیہ کرام نے بسا اوقات ایک مخصوص قسم کی اشاراتی زبان استعمال کی ہے۔ اس

زبان کی حقیقت کے بارے میں کچھ کہنا تو مشکل ہے چونکہ صوفیہ کرام اس قسم کے جملے مخصوص کیفیات سے دوچار ہونے کے بعد فرماتے تھے اور ان کی نظروں میں وہی کیفیت موجود رہتی ہے۔ اس لئے جب تک وہی کیفیت سامنے نہ ہو ان کی تفہیم مشکل ہی ہو گی۔ بالفاظ دیگر صوفیہ کرام کا یہ کام ان کے تجربات کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ تجربات اس عالم سے متعلق نہیں ہوتے اس لئے اس دنیا کی زبان یا موجودات کے ذریعہ ان کی وضاحت یا تشریح ممکن نہیں۔

یہ تجربات تھے مشکل اور مافوق الفطری ہوتے ہیں کہ اس دنیا کی زبان میں ان کا اظہار کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا۔ ان کی جو بھی تشریح کی جائے گی وہ لامحالہ غلط ہو گی۔ چنانچہ امام غزالی (۱۰۲) نے لکھا ہے:

”پھر سالک مزید ترقی کرتا ہے تو اس کو ایسے منظر اور مثالیں نظر آنے لگتی ہیں کہ ان کے بیان سے لفظ (کلام) عاجز ہو جاتا ہے۔ ان کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر ان کو بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو ہر حال میں اس کے اظہار میں غلطی ہو گی۔ (۱۰۳)

شیخ ابوالنصر السراج نے اس اشارتی زبان کے بعض جملے نقل کر کے ان کی حتی الوسع تشریح کرنے کی سعی کی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا ہے کہ یہ لسان الواحدین ہے اور اس کے اشارات کا سمجھنا عام انسانی فہم سے بعید ہے۔ (۱۰۴) ذیل میں ان میں سے کچھ اقتباسات دئے جاتے ہیں۔

ردیم بن احمد بن یزید بغدادی (۱۰۵) سے جب توحید کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا:

”توحید بشری آثار کا محو ہو جانا اور خالص الوہیت کا باقی رہ جانا ہے۔ آثار بشریت سے ان کی مراد نفس کے اخلاق کو بدلتا ہے۔ کیونکہ نفس اپنے افعال کو دیکھ کر ربوبیت کا دعویٰ کرنے لگ جاتا ہے۔ مثلاً بندے کا ”میں“ کہنا جبکہ ”میں“ کہنا تو صرف اللہ کا حق ہے۔ اس لئے کہ ”لہائیت“ تو اللہ عزوجل کے لئے مخصوص ہے۔ کو آخر بشریت کے ہی معنی ہیں اور تجرد الوہیت کے معنی ہیں خدا کے قدیم کو محدثات سے الگ جاننا۔

ایک اور صوفی کا قول ہے توحید کے ذریعہ سے توحید کے سوا سب کچھ بھول جانا توحید ہے۔ اس کی مراد یہ ہے کہ جہاں تک حقیقت کا حکم واجب قرار دیتا ہے۔ کہا، حق کے سوا ہر چیز کے فنا ہونے کی وجہ سے حق کا باقی رہنا وحدانیت ہے۔ فنا سے مراد ایسی فنا ہے جو حقیقت کے حکم کو واجب قرار دے۔

یوں بھی کہا گیا ہے۔ وحدانیت یہ ہے کہ حق تعالیٰ قائم رہے اور اس کے سوا سب کچھ فنا ہو جائے۔ فنا سے یہاں مراد یہ ہے کہ بندہ اللہ کا دائمی ذکر اور تعظیم کرتے ہوئے اپنے نفس اور دل سے فنا ہو چکا ہو۔

ایک اور قول ہے۔ اللہ کی توحید میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں۔ اللہ کے سوا کوئی اور اللہ کو واحد بیان ہی نہیں کر سکتا۔ لہذا توحید خاص اللہ کے لئے ہے اور مخلوق تو محض طفیلی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کی وضاحت (نیز یہ کہ جس بات کی طرف اس لوگوں نے اشارہ کیا ہے۔ اللہ بہتر جانتا ہے)۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے۔

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَالْعَلَيْكُمُ ٱلْوَلَايَةُ ۚ أُولَٰئِكَ ٱلْعِلْمُ فَٱتَّبِعُوا ۖ بِٱلْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٨﴾ (آل عمران ۱۸)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، زبردست ہے حکمت والا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی گواہی سے پہلے ہی اپنی وحدانیت کی گواہی دیدی ہے۔ لہذا جہاں تک حق تعالیٰ کا تعلق ہے، توحید کی حقیقت وہی ہے جس کی گواہی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق مخلوق سے پہلے دی اور جہاں تک مخلوق کا تعلق ہے، انہوں نے بھی درحقیقت اپنے وجدان کے مطابق جس قدر وجدان اللہ نے انہیں دے دیا گواہی دی ہے۔ اب رہا اقرار کے طور پر تو اس میں تمام اہل قبلہ برابر ہیں۔ مگر اعتماد تو اس پر ہے جو دل میں ہو نہ کہ جو زبان پر ہو۔ چنانچہ شبلیؒ فرماتے ہیں جس شخص نے اپنے ذہن میں توحید کا تصور کیا

معانی کا مشاہدہ کیا اور اس نے ناموں کو ثابت کیا اور صفات کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اللہ کے لئے نعت (صفت) کا ہونا لازم قرار دیا۔ اس نے توحید کی بو بھی نہیں سونگھی۔ اور جس نے ان تمام چیزوں کو ثابت بھی کیا اور ان سب کی نفی بھی کی۔ تو وہ شخص حکم اور اسم کے طور پر موجد کہلائے گا نہ کہ حقیقت اور وجد کے اعتبار سے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ صفات اور نعوت کو اس طریقہ سے ثابت کرتا ہے جس طرح یہ اسے دکھائی دیں اور وہ انہیں لوراک احاطہ اور توہم کے طور پر ثابت نہیں کرتا۔

ابوسعید احمد بن عیسیٰ خزاز (۱۰۶) فرماتے ہیں، توحید کی پہلی علامت یہ ہے کہ بندہ ہر چیز سے بے تعلق ہو جائے اور تمام اشیاء کو اپنے مالک کی طرف لوٹا دے تاکہ متولی متولی (حتیٰ یکون المتولی بالمتولی ناظرًا) ہی کے ذریعہ سے اشیاء کو دیکھے جو ان کا انتظام کرتا ہو اور ان پر قدرت رکھتا ہو۔ اس کے بعد اللہ انہیں ان کے نفسوں میں ان کے نفسوں سے بھی پوشیدہ کر دیتا ہے اور ان کے نفسوں کو ان کے نفسوں کے اندر ہی یاد دلاتا ہے۔ اور اپنی ذات کے لئے انہیں مخصوص کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ توحید دائمی طور پر ظاہر ہو۔ توحید کے اندر داخل ہونے کی یہ پہلی منزل ہے۔

اس کی تشریح یہ ہے اشیاء کی یاد اس کے دل سے فنا ہو جائے اور اللہ کی یاد اس کے دل پر غالب آ جائے اور اس طرح اللہ کی یاد کی وجہ سے اشیاء کی یاد اس کے دل سے جاتی رہے اور ہر چیز سے اس کے نکل آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کرے اور نہ یہ کہے فلاں بات پر مجھے قدرت حاصل ہے اور خیال کرے کہ تمام اشیاء کی بقاء درحقیقت اللہ ہی کی وجہ سے ہے ان کی وجہ سے نہیں۔

اور اس کے قول "حتیٰ یکون المتولی بالمتولی ناظرًا الی الاشیاء قائمًا بہا" کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ان تمام کا دلی ہے اور اس قول کا اشارہ ان حقائق توحید کی طرف ہے جو اس پر غالب آ جاتے ہیں تاکہ وہ ان اشیاء کو قائم بذات اللہ سمجھے۔ قائم بالذات نہ سمجھے۔

اور "متمکنا لہا" کہنے سے مراد یہ ہے کہ اشیاء کی طرف نظر کرنے کی وجہ سے "تکوین" اس پر جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کا قیام ہی اللہ کی ذات کے ساتھ ہے۔ پھر "لنحفہم فی انفسہم من انفسہم وبعیت انفسہم فی انفسہم" کا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ تو کسی چیز کو محسوس کرتے ہیں اور نہ اپنی کسی حرکت کو خولہ ظاہری ہو خولہ باطنی جس کی طرف درحقیقت اشارہ کیا جاسکے۔ وہ دیکھتے ہیں کہ وہ قدرت الہیہ کے غلبہ اور مشیت

ایزدی کے جاری ہونے کے تحت بالکل مت جاتی ہے اگرچہ یہ حرکات، حرکات کرنے والوں کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔

شبلیؒ نے کسی شخص سے کہا، ”کیا تجھے معلوم ہے کہ تیری توحید کیوں درست نہیں ہوتی۔ اس نے کہا، مجھے تو معلوم نہیں۔ اس پر شبلیؒ نے کہا، تمہاری توحید اس لئے درست نہیں ہوتی کہ تو یہ چاہتا ہے کہ ذات خود سے حاصل کرے۔

شبلیؒ ہی نے یہ بھی فرمایا توحید صرف اس شخص کی درست ہو سکتی ہے جس کا انکار بھی اثبات ہو۔ اس پر پوچھا گیا کہ اثبات کیا ہے؟ تو جواب دیا ”باء ات“ کا ساقط ہو جانا، اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی موجد اپنی ذات کے اثبات سے انکار کرتا ہے۔ اثبات سے مراد یہ ہے کہ وہ ہر چیز میں درحقیقت اپنی ذات کو داخل کرے۔ مثلاً یہ کہ وہ کہے لی، لی، منی، الی، عی، فی اور عنی۔ لہذا وہ ان باء ات کو ساقط کر دے گا اور اپنے دل سے ان کا انکار کرے گا۔ خولہ عادت کے مطابق یہ الفاظ اس کی زبان پر جاری ہی کیوں نہ ہوں۔

شبلیؒ نے ایک اور شخص سے کہا، کیا تیری توحید بشری توحید سے یا الہی توحید ہے۔ اس نے پوچھا کیا ان دونوں میں کوئی فرق ہے۔ شبلیؒ نے جواب دیا۔ ہاں بشریت کی توحید سزا کے خوف کی وجہ سے ہوتی ہے اور الہی توحید تعظیم کی خاطر ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ بشری صفات میں عرض و معاوضہ کا مطالبہ پایا جاتا ہے اور بشر اپنے فعل کو دیکھ رہا ہوتا ہے اور غیر اللہ کو حاصل کرنے کا لالچ ہوتا ہے اور جو شخص اللہ کو اللہ کی تعظیم کی خاطر واحد جانتا ہے اور وہ شخص جو سزا کے خوف سے اللہ کو واحد جانتا ہے یکساں نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ عذاب الہی کا خوف بھی ایک درست حالت ہے۔

شبلیؒ فرماتے ہیں جس شخص کو ذرہ بھر بھی علم توحید حاصل ہو گیا تو پھر وہ علم توحید کے بھاری بوجھ اٹھانے کی وجہ سے ایک پتھر کو بھی اٹھانہ سکے گا۔ ایک اور مرتبہ فرمایا۔ جسے ذرہ بھر بھی علم توحید حاصل ہو گیا وہ آسمانوں اور زمینوں کو اپنی آنکھوں کی ایک پلک پر اٹھا سکے گا۔ اس کا یہ مطلب ہے، جب وہ اپنے دل سے انوار توحید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کا مشاہدہ کرے گا تو آسمان اور زمین اور تمام وہ اشیاء جنہیں اللہ نے پیدا کیا ہے۔ اس کی نگاہ میں حقیر ہوں گی۔ (۱۰۷)

صوفیہ کے مشکل جملوں میں ایک قسم شطیحات کی ہے۔ شطیحات میں بھی ایسے الفاظ ہوتے ہیں جو ان کے تجربات کے بیان سے عبارت ہوتے ہیں۔ بعض صوفی مصنفین نے ان شطیحات کی بھی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے تاہم ان کے نقل کرنے کی خاص ضرورت نہیں ہے۔

توحید کی درجہ بندی

صوفیہ کرام نے انسانوں کے اعتبار سے توحید کی درجہ بندی کی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ تمام انسان مرتبہ میں برابر نہیں ہو سکتے نہ ہی ان کے ذوق و وجدان اور عقل و شعور کی صلاحیتیں ہی برابر ہو سکتی ہیں۔ اس لئے ان کے قبول حق کی استعداد بھی باہم متفاوت ہو گی۔ اور حق سے استفادہ کرنے کی صلاحیتیں بھی باہم متغائر

ہوں گی۔ مثلاً شب و بکھور کا نصف ہر انسان کے لئے یکساں کرتا ہے لیکن ایک آدمی تو ان لمحات کو سرمایہ حیات سمجھ کر بارگاہ ایزدی میں سجدہ ریز ہوتا ہے اور اس کے دربار میں اپنے درجات بلند کرواتا ہے۔ ایک آدمی اس تہذیب کا فائدہ اٹھا کر چوری کرتا ہے۔ ایک شہوات و بذات کے پیچھے دوڑ رہا ہوتا ہے۔ اس طرح سورج کی روشنی سب کے لئے یکساں ہے لیکن کوئی اس میں حصول علم کرتا ہے۔ کوئی طلب رزق کرتا ہے اور کوئی صرف برائیوں میں مصروف رہتا ہے۔

صلاحیتوں کے اس اختلاف کے پیش نظر صوفیہ نے توحید کے تین درجے قائم کئے ہیں۔

- ۱۔ توحید عام
- ۲۔ توحید اہل حقائق۔
- ۳۔ توحید خاص۔

۱۔ توحید عام

توحید عام یہ ہے کہ صرف وحدانیت باری تعالیٰ پیش نظر رہے، اضداد امثال اشکال اور انداز غائب ہو جائیں اس حالت میں کہ حقیقت تصدیق کے غائب ہونے اور حقیقت اقرار کے باقی رہنے کے ساتھ رغبت اور خوف سے سکون ملے۔ (۱۰۸)

۲۔ توحید اہل حقائق

اس کا مطلب یہ ہے کہ رویت اشباہ و اسباب کے غائب ہو جانے کے ساتھ اقرار وحدانیت ہو اور یہ اقرار اس طرح ہو کہ امر و نہی پر ظاہر و باطن میں عمل ہو اور قیام شواہد و استجابات کے ساتھ رغبت و خوف ماسوا کا ازالہ کیا جائے۔ (۱۰۹)

۳۔ توحید خاص

توحید خاص یہ ہے کہ بندہ اپنی حقیقت وجد اور قلب کے ساتھ اللہ عز و جل کے حضور میں اس طرح حاضر ہو کہ اس کے تصرفات و تدبیر اس پر جاری ہوں۔ یعنی بندہ اپنے نفس اور ہوس کو گم کر کے صرف ذات باری تعالیٰ کی توحید میں گم ہو جائے۔

توحید خاص کے بارے میں حضرت جنید بغدادی سے سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ توحید خاص یہ ہے کہ بندہ ایک مردہ جسم کی طرح ہو اور اللہ تعالیٰ کے احکام اور اس کی تدبیروں کا تصرف اس میں جاری ہو۔ وحدۃ الوجودی صوفیہ نے توحید کے چار درجات بیان کئے ہیں:

- ۱۔ توحید ایمانی۔
- ۲۔ توحید علمی۔
- ۳۔ توحید حالی۔
- ۴۔ توحید الہی۔

توحید ایمانی

توحید ایمانی یہ ہے کہ بندہ الوہیت کے وصف کے تفرد کا اللہ اور حق تعالیٰ کی معبودیت کے استحقاق کا اور توحید یعنی یکتائی و یگانگت کا سیت قرآنی اور خبر نبوی کے مطابق دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرے اور یہ توحید اس تصدیق کا نتیجہ ہے جو مخبر کی تصدیق اور خیر کے صدق کے اعتقاد سے حاصل ہوتی ہے اور ظاہر علم سے متضاد ہوتی ہے۔ ظاہر علم سے علم کا وہ مرتبہ مراد ہے جو بغیر سلوک و تصوف اور ریاضت میں مشغولیت کے محض قرآن و سنت کے ظاہر سے حاصل ہو۔

توحید علمی

توحید علمی وہ ہے جو باطنی علم سے متضاد ہو اور باطنی علم کہتے ہیں، علم یقین کو۔ یہ علم کا دوسرا مرتبہ ہے جو صوفیہ کرام کے طریقے میں مشغولیت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ بندہ سلوک و تصوف کے طریق کی ابتدا میں یقین سے جانتا ہے کہ موجود حقیقی اور موثر مطلق سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی نہیں، اور تمام ذات و صفات و افعال، اس کی ذات و صفات اور افعال کے سامنے ہیں، حقیقت اور ناچیز جانتا ہے۔ ہر ذات کو ذات مطلق کے نور سے منور اور روشن جانتا ہے اور ہر صفت کو نور مطلق کا عکس و پرتو خیال کرتا ہے۔ جہاں کہیں بھی علم کا کوئی ذرہ نظر آتا ہے یا قدرت، ارادہ، سمع و بصر کو پاتا ہے تو اس ذات الہی کے علم و قدرت، ارادہ، سمع و بصر کے آثار جانتا ہے۔

توحید کا یہ مرتبہ توحید کے خاص، اور اہل تصوف کے مراتب توحید کے ادانل میں سے ہے۔

توحید حالی

توحید کا وہ درجہ ہے کہ موجد کی ذات کے ساتھ حال توحید و صف لازم ہو جائے وجود کی بیشتر اندھیریاں نورحید کے اشراق سے روشن، فانی اور مستحکم ہو جائیں۔ یعنی جب حقیقت وحدت کی صبح نمودار ہوتی ہے تو اپنی روشنی سے تمام انوار کو پوشیدہ کر دیتی ہے اور اس مقام میں موجد کا وجود مشاہدہ جمال وجود واحد میں اس طرح مستغرق اور فانی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے سوائے ذات و صفات واحد کے شہود کی نگاہ میں اور کچھ نظر نہیں آتا، یہاں تک کہ اس توحید کو بھی وہ واحد کی صفت دیکھتا ہے۔ اپنی صفت نہیں جانتا، اور اس کے دیکھنے کو اس کی صفت ہی دیکھتا ہے اور اس کی ہستی قطرے کی طرح بحر توحید میں غرق ہو جاتی ہے۔

توحید الہی

اس کے آگے توحید الہی کا درجہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ازل الازل میں بغیر کسی دوسرے کی اثبات توحید کئے ہوئے وحدانیت کے وصف کے ساتھ موصوف تہل اور اب بھی اسی صفت ازل پر واحد ہے اور ابد الابد تک اس وصف کے ساتھ موصوف رہے گا۔ (۱۱۰)

صوفیہ کرام نے ان درجات و مراتب کو اور اسالیب میں بھی بیان کیا ہے تاہم سب کا خلاصہ یہ ہے کہ

توحید کا کوئی مرتبہ وہ توحید ہے جو قرآن و سنت کی تعلیمات و درست تہسیم کے مطابق ہے۔ اور توحید کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ صوفی کو برہ راست اللہ تعالیٰ کا دیدار حاصل ہو جائے اور وہ پچھتم میں یہ دیکھ لے کہ خدا تعالیٰ واحد اور فرد ہے۔ کوئی اس کا شریک و ستیم نہیں اور کوئی اس کی ذات میں حصہ دار نہیں۔ اس کی ذات واحد ہے وہ نہ تقسیم ہو سکتی ہے۔ نہ مرتب ہے۔ نہ اس پر حوالہ دیا جاتا ہے۔

توحید کا حصول

صوفیہ کرام کے نزدیک توحید کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے واللہکم اللہ واحد (۱۱۱)۔ اس لئے اہل صوفیہ قرآن و حدیث کو معرفت توحید کا مصدر سمجھتے تھے۔ لیکن بسا اوقات ان پر دیکر ایسے احوال بھی طاری ہوتے تھے کہ وہ ہر چیز کو مصدر توحید سمجھنے لگتے تھے۔ ایک مرتبہ کسی نے شیخ جنید سے توحید کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے یہ اشعار پڑھے:

د غنی لی منی قلبی و غنیت بما غنی
و کنا حیثما کنا و کنا حیثما کنا

ترجمہ: میرے دل نے گا کر میری آرزوؤں کا ذکر کیا۔ میں نے بھی اسی طرح اپنا شروع کر دیا۔ جہاں وہ تھے میں بھی وہاں ہو گیا۔ اور جہاں ہم تھے وہ بھی وہاں ہو گئے۔ یہ سن کر سائل نے کہا کہ کیا قرآن و حدیث من چکی ہیں۔ (کہ ان اشعار سے استدلال کر رہے ہیں)۔ شبلی نے اس کا جواب دیا نہیں۔ مگر موصد کی یہ حالت ہوتی ہے کہ معمولی سے خطاب سے اعلیٰ درجہ کی توحید حاصل کر لیتا ہے۔ (۱۱۲)

کچھ صوفیہ شواہد کائنات میں غور و فکر کو توحید کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مثلاً ابونصر سراج نے یہ شعر لکھا ہے:

وُنی کل شء لہ شاہد یدل علیٰ لہ واحد (۱۱۳)

ترجمہ: ہر چیز میں اس کا ایک گواہ موجود ہے جو بتاتا ہے کہ وہ ایک ہے۔ بعض صوفیہ شواہد اور دلائل دونوں کو حصول توحید کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ تاہم دلائل کی بہت زیادہ وضاحت نہیں ملتی۔ ہو سکتا ہے کہ وہ دلائل عقلی نوعیت کے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بھی شواہد و آثار ہی کے قبیل سے ہوں۔ تاہم صوفیہ توحید کے حصول میں دلائل و شواہد کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ تقلیدی توحید ان کی نظر میں تباہی اور گمراہی ہے۔ امام قشیری فرماتے ہیں: ”صوفیہ نے اپنے عقائد کے اصولوں کو واضح دلائل اور روشن شواہد کے ساتھ مستحکم کیا ہے۔ چنانچہ ابو محمد الحمریری فرماتے ہیں جس شخص کو شواہد توحید میں سے کسی شواہد کے بغیر علم توحید حاصل ہوا، وہ پھسل کر ہلاکت کے گڑھے میں جا پڑے۔ امام قشیری کہتے ہیں کہ الحمریری کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص تقلید کی طرف مائل ہوا، اگر وہ توحید کے دلائل پر غور نہیں کرتا تو راہ نجات سے پھسل کر ہلاکت کی قید میں جا پڑے گا۔ (۱۱۴)

طرف سے القا ہو گا۔

صوفیہ کرام کی غالب اکثریت اسی آخری کو سب سے زیادہ معتبر ذریعہ معرفت سمجھتی ہے۔ اکابر صوفیہ کہتے ہیں کہ اللہ کو وہی جان سکتا ہے جس کو وہ خود اپنی معرفت کروا دے۔ (۱۱۹) بعض اکابر صوفیہ سے یہ اشتعال منقول ہیں جن سے مزید وضاحت ہوتی ہے کہ دلیل و برہان اور استدلال کے پائے چوہیں کو کتنا بے تمکین مانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی عطا کو ہی واحد ذریعہ تصور کرتے ہیں

لم یبق نبی و بین الحق قیامی ولا دلیل ولا آیات برہانی
لا یعرف الحق الا من یعرفہ لا یعرف القدیم الا محدث القانی
لا یستدل علی الباری بصمد رأیتم حدیثی عن الزمان (۱۲۰)

اگرچہ صوفیہ کرام نے اس معرفت کو عطا ہی کہا ہے لیکن ان کی نظر میں بھی یہ معرفت علی الاطلاق وہی نہیں ہے بلکہ کسی ہے اور اس کا کسب یہ ہے کہ بندہ دنیا اور علاقوں سے کلیتہً منزہ اور دور ہو کر اللہ تعالیٰ سے لو لگائے اور اس میں مستغرق ہو جائے۔ اس کا یہ استغراق اور یک جہتی اس کا کسب ہے۔ اس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ اس کو اپنا جلوہ دکھا دیتا ہے اور اسے معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ مولانا جانی لکھتے ہیں: ”بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ معرفت کے حصول کا کشف ہی ایک ذریعہ ہے۔ دلیل و برہان کی اس میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ جب صوفی اللہ تعالیٰ سے لو لگاتا ہے اور اس کو تمام دنیوی تعلقات و علاقوں اور علمی استدلالات سے یکسو کر کے عزم مصمم اور یکجہتی کے ساتھ مسلسل اس طریقہ پر عمل پیرا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو ایسا نور عطا فرما دیتے ہیں جس میں تمام چیزیں اس کو ایسی ہی نظر آتی ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہیں۔ (۱۲۱)

لام غزالی نے بھی لکھا ہے: ”اس کے بعد وہ کیفیت (بے یقینی کی) جاتی رہی، لیکن کسی دلیل و برہان کی وجہ سے نہیں بلکہ ایسے نور کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے قلوب میں القا کیا اور یہی نور بیشتر معارف کی کنجی ہے۔ (۱۲۲)

شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے ہیں کہ ان تمام کوششوں (قرب کو جلا بخشنے والی) کے نتیجہ میں قلب کے اندر یقین کا نور پیدا ہو جاتا ہے اور غیب کے اسرار اس پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔ (۱۲۳)

اس طرح صوفیہ کا یہ گروہ جسے ان کی غالب اکثریت کہنا بے جا نہ گا اس کا قائل ہے کہ ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ، نفس کو علاقوں دنیا سے پاک کر کے بلکہ بسا اوقات نفس کو تعذیب دے کر دل کو پیر الہی میں اتنا مستغرق کر دیا جاتا ہے کہ اسے سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے اور کچھ نظر نہیں آتا۔ اس مرحلے میں اس پر اور بھی کیفیات طاری ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ یہ دیکھتا ہے کہ فعل کا فاعل درحقیقت اللہ ہے۔ اس احساس کے بعد وہ اپنی ذات کے وجود اور اپنے ارادہ کی نفی کرنے لگتا ہے۔ اور اسے سوائے ذات حق کے وجود کے ہر چیز کا وجود عدم نظر آتا ہے۔ لام غزالی نے اس کیفیت کے بارے میں لکھا ہے کہ:

”وہ صرف ایک ہی وجود کا مشاہدہ کرنے، اسے صوفیہ فتائی التوحید کہتے ہیں۔ چونکہ وہ صرف ایک کو دیکھتا ہے اس لئے وہ خود کو بھی نہیں دیکھ پاتا اور جب توحید میں غرق ہونے کی وجہ سے خود کو بھی نہیں دیکھتا تو اس

کی توحید میں فنا ہو جاتا ہے۔“ (۱۲۳)

یہ وہ مقام ہے جہاں صوفیہ کرام مخصوص تجربات و مشاہدات سے گذرتے ہیں۔ ان تجربات و مشاہدات کو بیشتر صوفیہ نے بیان نہیں کیا ہے۔ اور پوری عمر طویل خاموشی میں گزر دی۔ کچھ نے ان کو سکرتہ جملوں کی شکلوں میں بیان کیا جس سے کوئی مفہوم حاصل کرنا کارے وارد، لیکن بعض نے ان واردات و مشاہدات پر ہی اپنے افکار کی عمارت کھڑی کر دی۔ اس طرح یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے صوفیہ میں گروہ اور مسلک پیدا ہوتے ہیں۔ اس عام میں صوفی کی حالت ایسی شدید ہوتی ہے کہ اس سے کچھ بھی صادر ہو جاتا بعید از فہم نہیں ہوتا۔ امام غزالی نے ان کیفیات کے بارے میں لکھا ہے۔

عارفین کا اتفاق ہے کہ حقیقت کی اس بلندی پر پہنچ کر انہوں نے تنہا حق تعالیٰ کا وجود دیکھا۔ لیکن ان میں سے کچھ کے لئے یہ حالت عسی عرفان کی ہے اور بعض کے ذوق و حال کی ان کے سامنے سے کثرت کلیتہ غائب ہو جاتی ہے اور وہ فردانیت محضہ میں ڈوب جاتے ہیں اور اس میں ان کی عقلیں گم ہو جاتی ہیں اور وہ مہبوت رہ جاتے ہیں۔ نہیں نہ اپنا خیال باقی رہتا ہے اور نہ خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور چیز کا خیال رہتا ہے۔ ان کے پاس صرف حق تعالیٰ باقی رہ جاتے ہیں۔ ان کی عقلیں خبط ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے کوئی کہہ اٹھتا ہے انا الحق، کوئی کہہ دیتا ہے سبحانی ما اعظم شأنی، کوئی کہتا ہے مافی العجب الا اللہ۔ (۱۲۵)

صوفیہ کرام نے جمع و اتحاد کی اس کیفیت کو مختلف پیرائے میں بیان کیا ہے۔ مثلاً

ایک صوفی فرماتے ہیں کہ میں خدا کی تلاش میں کعبہ کا طواف کر رہا تھا۔ وصال حق کے بعد معلوم ہوا کہ کعبہ میرا طواف کر رہا ہے۔ (۱۲۶)

شبلی کہتے ہیں کہ میں ہی کہتا ہوں اور میں ہی سنتا ہوں کیا دونوں جہانوں میں میرے علاوہ بھی کوئی اور ہے۔ (۱۲۷)

ایک موقع پر شبلی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے لیکن ٹھہر گئے۔ کچھ وقفہ کے بعد نماز پڑھ لی۔ اس کے بعد فرمایا کہ ”فسوس! اگر نماز پڑھتا ہوں تو تفریق کرتا ہوں اور اگر نماز ترک کرتا ہوں تو اہل اسلام کی نظر میں کافر قرار پاتا ہوں۔“ (۱۲۸) اس میں شبلی نے اپنی کیفیت جمع کا اظہار کیا ہے۔ چونکہ اس حالت میں بندہ اپنے کو خدا کے ساتھ متحد دیکھتا ہے۔

اہل بن عبد اللہ تستری فرماتے ہیں کہ میرا مولا سوتا نہیں اور میں بھی سوتا نہیں۔ (۱۲۹)

حلاج کہتے ہیں، ”میں ہی قوم نوح کو غرق کرنے والا ہوں اور عاد و ثمود کو ہلاک کرنے والا ہوں۔“ (۱۳۰)

بایزید بسطامی (۱۳۱) اور بعض دیگر صوفیہ کے اس طرح کے کلمات جو اوپر مذکور ہو چکے ہیں۔ ان سے دراصل اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ مشاہدہ حق میں اس قدر مستغرق اور محو ہو گئے تھے کہ انہیں اپنی زبان پر قابو نہیں رہا اور جو کچھ زبان پر آیا اسے کہہ دیا۔ خود ان کو ہوش نہیں تھا کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ چنانچہ جب انہیں ہوش آیا اور وہ حالت صحو میں آئے تو ان کو اپنے ان جملوں پر عداوت ہوئی۔ انہوں نے بارگاہ رب العزت میں سچے دل سے توبہ کی اور ان کلمات سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔ مثلاً شیخ بایزید بسطامی جنہوں نے ”سبحانی ما اعظم

ثانی "کہا تھا۔ انہوں نے ہوش میں آنے کے بعد اس سے رجوع کیا اور توبہ کی۔ (۱۳۲)۔

لیکن بعض صوفیہ ایسے ہیں جنہوں نے اس تجربہ و کیفیت کو حقیقی، دائمی اور مستقل سمجھا اور اس کی اساس پر ایک فلسفہ و نظریہ تشکیل دیا۔ ایسے صوفیہ میں ابن عربی کی شخصیت و ایسی ہے جس نے مشرق و مغرب پر بہت گہرے اور دور رس اثرات ڈالے۔ ان کے علاوہ امام غزالی، اس سیدین و نیر و شخصیات میں جن کا دائرہ اثر نسبتاً کم رہا، تاہم ان کے فلسفوں کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا۔ ذیل میں اس طرز ان کے تصورات کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

وحدة الوجود

وحدة الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا اور اس کا صحیح مفہوم ہے کہ سبک یہ اعتقاد رکھے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات وجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے، تمام اشیاء باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تعینات ہیں۔ یہ دراصل ایک ذاتی کیفیت ہے جو مسلسل ریاضت و مراقبہ سے سالک پر وارد ہوتی ہے۔ اور یہ کیفیت بسا اوقات وقتی اور لمحاتی ہوتی ہے۔ ایک لمحہ کو صوفی اس کا احساس کرتا ہے اور پھر اس کی اصلی حالت عود کر آتی ہے اور اسے اپنے عہد ہونے اور اللہ تعالیٰ کے اللہ کا شعور ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات یہ حالت دیرپا ہوتی ہے اور صوفی مہینوں اس میں مستغرق رہتا ہے۔ اس حالت میں صوفی پر سکر کا غلبہ رہتا ہے اور یہ کیفیت اتنی لذت انگیز اور فرحت بخش ہوتی ہے کہ صوفی اس سے نکلنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا ذہن ہوتا ہے کہ ہمہ وقت اسی محویت اور استغراق کی سکرانہ حالت میں ڈوبا رہے۔ لیکن ہر وقت ایک ہی حالت کا جاری رہنا ممکن نہیں اس لئے وہ اس حالت کو اپنے اوپر مصنوعی طریق سے طاری کرنے کی کوشش کرتا ہے، اپنے ذہن کو سلاتا ہے اور مدہوشی طاری کرتا ہے، اس کیفیت کو پانے کے لئے خوش الحان آوازیں سنتا ہے، رقص و سرود کی محفل میں شریک ہوتا ہے اور بسا اوقات مخدرات تک کے استعمال سے باز نہیں رہتا۔

جن صوفیہ پر یہ احوال طاری ہوئے ان میں سے بیشتر پر یہ کیفیت صرف حالت سکر میں رہی، جیسے ہی وہ صاف ہوئے انہوں نے اس سے توبہ کی اور رجوع کیا۔ ممکن ہے کچھ صوفیہ عمر بھر صافی نہ ہوئے ہوں، لیکن اس احساس کو فلسفیانہ بنیاد غائباً سب سے پہلے ابن عربی نے فراہم کی۔

ابن عربی (۱۳۳) کی شخصیت ان نادر روزگار ہستیوں میں سے ہے جن کے اثرات مشرق و مغرب پر صدیوں قائم رہے۔ ان کی کتابوں خصوصاً الحکم اور فتوحات مکیہ نے صدیوں فکری رہنمائی کی اور صوفیہ کے گروہ پر دور رس اثرات مرتب کئے ہیں۔ نظریہ وحدة الوجود کو بھی فلسفیانہ اصطلاحات و عقلی اسلوب میں انہوں نے ہی ثابت کیا ہے۔ بعد میں یہ فلسفہ عالم اسلام میں انہیں کی بدولت مقبول ہوا۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء اصلاً معدوم ہیں۔ ان کا وجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ (۱۳۴) ایک جگہ کہا ہے سبحان من خلق الاشياء وهو عیبہا۔ (۱۳۵) (پاک ہے وہ ذات جس نے اشیاء کو پیدا کیا اور وہ ان اشیاء کا عین ہے)۔ ابن عربی کی نظر میں ممکنات کا وجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ وجود میں کوئی تعدد نہیں ہے، جو تعدد نظر آتا ہے وہ دراصل ظاہر میں حواس اور عقل انسانی جو نارسا ہے اس کے نتیجہ میں پیدا

ہوا ہے۔ اسی عقل نارس اور ظہری حواس کی وجہ سے انسان اشیاء کی وحدت ذاتیہ کا اور اک نہیں کر پاتا۔ چنانچہ حقیقت واقعہ اپنے جوہر اور ذات میں ایک ہے اور صفات میں کثیر۔ اس کے نام دراصل اعتبارات و اضافات کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ اگر اس کو بحیثیت ذات کے دیکھا جائے تو وہ حق تعالیٰ ہے اور بحیثیت صفات کے مخلوق ہے۔

ابن عربی نے لکھا ہے کہ حدیث قدسی ہے ”میں چمپا ہوا خزانہ تھا مجھے کوئی نہیں جانتا تھا اس نے میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔“ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ وہ اپنی شناخت کروانے کے لئے عام طور پر ہماری مخلوقات اور خاص طور پر انسان کو ظاہر کرے یعنی اپنے آپ کو اپنی صفات کے آئینہ میں دیکھے۔ اس طرح اس ذات نے جو مطلق اور بے قید ہے اپنے آپ کو تھمید اور تعین کی صورت میں ظاہر کیا۔ (۱۳۶)

ابن عربی لکھتے ہیں کہ ایک توحید عوام کی ہے اور ایک توحید عارف کی ہے۔ عوام کی توحید میں یہ شعر اس طرح پڑھا جائے گا

وہی کل شئی لہ آیت بدل علی لہ واحد

جبکہ عارف کی توحید میں اس طرح پڑھا جائے گا

وہی کل شئی لہ آیت بدل علی لہ عین

ایک اور جگہ اس نظریہ کی وضاحت اس طرح کی ہے:

الرب حق والعبد حق یالیت شعری من المکلف
ان قلت عبد فذلک میت او قلت رب انی مکلف

ایک اور شعر ہے

یالیت شعری من یکون مکلفا وبماثم الا اللہ لیس سواہ

ترجمہ: کاش مجھے معلوم ہوتا کہ مکلف کون ہے، حالانکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا وجود نہیں ہے۔ چونکہ ان کی نظر میں ہر چیز خدا ہے اس لئے اگر عبادت کی جائے تو ہر چیز کی کی جائے، کسی ایک مخصوص علامت کو معبود بنانا کفر ہے۔ ابن عربی عیسائیوں کے کفر کے اس لئے قائل ہیں کہ وہ صرف حضرت عیسیٰ کو، بن اللہ اور الہ کہتے ہیں۔ اور کائنات کی دوسری اشیاء کو اللہ نہیں کہتے۔ چنانچہ ابن عربی کے اس نظریہ کے مطابق عبادت کا درست طریقہ یہ ہے کہ انسان ہر چیز میں خدا کا جلوہ دیکھے۔ ابن عربی نے ان اشعار میں اپنے اس تصور کو زیادہ وضاحت سے لکھا ہے۔

لقد كنت قبل اليوم انكر ما جی لولم یکن دینی الی دینہ دینی
لقد صار قلبي قابله كل صورة فمری نقر لان و دیر لرہبان
دبیت لادعائنا و کعبہ حاکف والوح توراة و مصحف قرآن

ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے اپنی کتاب Sufism and Sharah (۱۳۷) میں اس موضوع پر نسبتاً تفصیل سے کلام کیا ہے۔ وہ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن عربی کے فلسفہ کا پہلا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں۔ یہ بات

کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے اس کا مطلب ابن عربی کے یہاں یہ ہے کہ (الف) خارج میں جو کچھ بھی ہے وہ ایک ہی وجود ہے۔ (ب) یہ وجود نہ مختلف اجزاء کا حامل ہے اور نہ ہی ایسا ہے کہ اس وجود کا ظہور ایک شے میں زیادہ ہو اور دوسری شے میں کم ہو جبکہ خارج میں صرف ایک وجود ہے جو ناقابل تجزی اور کلیہ متجانس اور ہر طرح کے درجات و مراتب کے امتیاز سے بلند ہے۔

تاہم جب یہ ذات اپنے آپ کو متعین کرتی ہے تو اس کے نتیجہ میں اس کے اندر امتیازات اور فردی پیدا ہوتے ہیں اور وحدت سے کثرت کا صدور ہوتا ہے، لیکن اس عمل کے دوران وہ نہ تو تقسیم ہوتی ہے اور نہ ہی کم اور زیادہ، وہی ذات بحیثیت کل مختلف مظاہر میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہاں ایک شکل میں وہاں دوسری شکل میں۔ مگر ظہور کے اس عمل میں نہ اس میں کوئی تقسیم ہوتی ہے اور نہ کی بیشی، جیسے پانی جو کبھی برف کی شکل میں ہوتا ہے، کبھی پانی اور کبھی بھاپ کی۔

ذات واحد کے تعینات کے عام طور پر پانچ مراحل بیان کئے جاتے ہیں۔ جو وجود ہر تعین سے بالاتر ہے اسے احد کہتے ہیں، یہ احدیت یا وحدت مطلقہ کا مرحلہ ہے، دوسرے مرحلے کو وحدت کہتے ہیں جبکہ ذات واحد کے اندرونی تعینات وجود میں آتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ذات اپنے علم میں ان تعینات کو پیش کرتی ہے۔ جو مستقبل میں کائنات کے اندر ظہور پذیر ہونے والے ہوتے ہیں۔ ان علمی تعینات کو اعیان ثابتہ کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علم میں ابد سے موجود ہیں۔ تیسرا مرحلہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ ذات اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ اس مرحلہ کو واحدیت کہتے ہیں۔ چونکہ اس عمل میں اعیان ثابتہ حضرت علم سے باہر نہیں آتے اور ہمیشہ ثبوت کے عالم ہی میں رہتے ہیں جو ظاہر وجود کے مقابلے میں ایک طرح کے اضافی عدم کی حالت ہے۔ اس لئے ابن عربی انہیں معدوم کہتے ہیں۔ اگلے تین مراحل وجود کے مخصوص خارجی تعینات ہیں۔ پہلا روحانی تعین ہے۔ دوسرا مثالی اور تیسرا جسدی تعین ہے۔ یہ خارجی تعینات قنای ہوتے ہیں، جبکہ حضرت علم میں اعیان ثابتہ غیر قنای ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے اعیان ثابتہ کو اس نقشہ کے ذریعہ سمجھایا ہے۔ (۱۳۸)

مرتبہ اول	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالث	مرتبہ رابع	مرتبہ خامہ	مرتبہ سادسہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیۃ	وحدۃ	واحدیۃ	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	اعیان ثابتہ				
مراتب الہیہ			مراتب کونیہ		مراتب جامدہ	
حضرات خمسہ						
ظہور علی			ظہور عینی			
تنزلات ست						

یہ وہ اعیان ثابتہ ہیں جن کے ذریعہ ابن عربی نے اللہ تعالیٰ کا وجود اور کائنات کے وجود میں اتحاد ثابت

کیا ہے۔ ان اعیان ثانیہ میں پہلا مرتبہ اس وجود واحد کی ذات کا ہے اس کے بعد کے پانچ مراحل جو حضرات خمس بھی کہلاتے ان میں سے پہلے دو علم الہی میں اعیان ثانیہ کے ظہور سے متعلق ہیں اور اگلے تین اس ذات کے معنی یعنی علم سے باہر خارجی ظہور میں اور چھٹا ظہور ثنائی اور مقید ظہور ہے۔ اس ظہور میں وہ ذات واحد انسان کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔

وجود جو کہ مختلف شکلوں میں اپنا تعین کرتا ہے وہ خدا ہی کا وجود ہے۔ خدا کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں ہے۔ چونکہ وجود دو نہیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور کائنات دونوں کا وجود ایک ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

چونکہ خدا اور کائنات دونوں ایک ہی وجود ہیں اس لئے خدا اور کائنات کے درمیان علت و معلول اور خالق و مخلوق کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے نہ ہی ان کے درمیان مصدر اور صادر کا تعلق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ خلق، علیت اور صدور کے یہ سارے تعلقات خدا اور کائنات کے درمیان مختلف نوعیتوں کی مشابہت کو منظر میں ہیں اور اس بنیادی تصور کے متقاضی ہیں کہ خارج میں صرف ایک ہی موجود ہے۔ اس لئے اس عربی نے خدا اور کائنات کے درمیان تعلق کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لئے تجلی کے لفظ کا استعمال کیا ہے۔

خدا کی ذات ان ساری صفات سے متصف ہے جو وجود کے داخلی تعینات سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب وجود اپنے اندرون سے اشیاء کے اعیان کو اپنے علم میں لاتا ہے تو یہ علم الہی ہے اور وہ اعیان جو حضرت علم میں اشیاء کے عینی تعینات ہیں وہی علم الہی کا موضوع ہیں۔ اسی طرح سے ذات واحد جب خارجی تعینات کے ساتھ متعین ہوتی ہے تو اسے تخلیق یا خلق کہا جاتا ہے۔ اور اس عمل سے متصف ذات کو خالق کہا جاتا ہے۔ خارجی میں جو چیزیں موجود ہیں وہ اس ذات کی متناہی شکلیں ہیں۔ اور ایک وقت میں یہ شکلیں جتنی ہوتی ہیں کائنات انہی سے عبارت ہے۔ وہی وجود خالق بھی ہے اور مخلوق بھی، عالم بھی ہے اور معلوم بھی اور اسی طرح وہی ذات عام اور خالق کی حیثیت سے خدا ہے اور معلوم اور مخلوق کی حیثیت سے کائنات، بالفاظ دیگر وہی وجود جو غیر منقسم اور یکساں ہے۔ اسے جب ہم ایک زاویہ سے دیکھتے ہیں تو وہ خدا نظر آتا ہے اور جب دوسرے زاویہ سے دیکھتے ہیں تو کائنات۔

اسماء باری تعالیٰ تین طرح کے ہیں۔ ایک قسم ان ناموں کی ہے جو منفی ہیں جیسے لامحدود، یا منفی معنی کے حامل ہیں۔ جیسے ازلی اور ابدی۔ کیونکہ ازلی اسے کہتے ہیں جس کی ابتدا نہ ہو اور ابدی اسے کہتے ہیں جس کی انتہاء نہ ہو۔ دوسری قسم کے نام نسبتی ہیں جیسے اول، آخر، خالق، رب وغیرہ۔ تیسری قسم ان ناموں کی ہے جو خدا تعالیٰ کے اندر بعرض مفروضہ صفات سے ماخوذ ہیں جیسے عالم، قادر، بصیر وغیرہ۔

جہاں تک پہلی اور دوسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا تعالیٰ کی ذات کے لئے مخصوص ہیں اور اشیاء کائنات اس سے متضاد صفات کی حامل ہوتی ہیں۔ جیسے کہ خدا کی ذات لامتناہی ہے اور عالم متناہی، خدا تعالیٰ خالق اور رب ہے جبکہ کائنات مخلوق اور مروبہ۔ جہاں تک تیسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا کی صفات سے ماخوذ ضرور ہیں مگر اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں۔ جیسا کہ علماء کرام کا عقیدہ ہے یہ اس کے احوال ہیں جو

اس پر اشیاء کے حوالے طاری ہوتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم سے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ ذات الہی کا شیعہ سے ایک خاص طرح کا تعلق ہے جس سے اشیاء اس کے علم میں آتی ہیں۔ مگر چونکہ خدا کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں ہے اور اشیاء بھی اپنی متناہی شکلوں میں اس وجود کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں۔ اس لئے خدا عالم ہے کا مطلب ہے کہ خدا اسی حالت میں ہے کہ اسے اپنے متناہی مظاہر کا شعور ہے، یعنی عالم اور معلوم دونوں ایک ہیں۔ یہی بات خدا قادر اور خدا مرید ہے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ مرید عالم ہے یا مرید ہے تو اس کے کیا معنی ہوں گے۔ چونکہ ابد کا وجود خدا کا ایک مخصوص اور متناہی مظہر ہے، اس لئے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا عالم ہے یا مرید ہے لیکن اپنے لمتناہی وجود کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنے محدود اور متناہی مظہر کی حیثیت سے۔

ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود سے لازم آتا ہے کہ ہر محمول کا موضوع خدا سے خواہ ظاہر میں انسان ہو یا غیر انسان۔ خدا ہی عالم ہے اور وہی معلوم۔ وہی قادر ہے اور وہی مقدر، وہی مرید ہے اور وہی مراد۔ وہی محرک ہے اور وہی متحرک۔ اچھے اور برے تمام اعمال کا صدور اسی سے ہوتا ہے، ہر طرح کے عقیدے کو ماننے والا بھی وہی ہے اور وہی ہے جو اچھے اور برے تمام اعمال کو انجام دیتا ہے۔

ابن عربی کا یہ نظریہ ذر تفصیل سے اس لئے بیان کر دیا ہے کہ اس میں بڑے بڑے اساطین بہ گئے اور وہ اپنے ذاتی تجربات و مشاہدات سے اتنے مغلوب ہوئے کہ ظاہر شریعت کے برخلاف انہوں نے اس نظریہ کو حق اور دوست گردانا۔ مولانا جانی، عبدالکریم جیلی (۱۳۹)، شیخ احمد سرہندی (اپنے ابتدائی عہد سلوک میں) شاہ ولی اللہ (۱۴۰)، مولانا اشرف علی تھانوی تک اس نظریہ کے حق ہونے کے قائل ہیں۔ ہم ان حضرات کے نہ علم و ایمان پر انگشت نمائی کرتے ہیں نہ ان کی نیت پر اور نہ ہی ان کے ایمان و اسلام پر بے شبہ یہ اساطین علم و فضل اور ایمان و یقین کے اعلیٰ مراتب پر فائز تھے۔ انہوں نے اس نظریہ کو کیوں قبول کیا یہ ان کا معاملہ ہے۔ جہاں تک ان کی شخصیات کا مسئلہ ہے تو اس نظریہ کے بانی اور واضح اول ابن عربی کی ذات پر بھی انگشت نمائی درست نہیں ہے۔ خود ابن تیمیہ جیسی ہستی نے ابن عربی کے اس نظریہ پر زبردست تنقید کرنے کے باوجود ان کی شخصیت کی عظمتوں کا احترام ملحوظ رکھا ہے۔

الوحدة المطلقة

ابن عربی نے وحدۃ الوجود کا جو نظریہ تشکیل دیا تھا۔ متحد صوفیہ نے اس کو قبول کر لیا اور اس کو حق مان کر اپنا سفر سلوک طے کیا۔ چونکہ وہ پہلے سے ہی وحدۃ الوجود کو تسلیم کر چکے تھے اس لئے ان کے مشاہدہ میں بھی وہی سب کچھ آیا جو ان کا اعتقاد بن گیا تھا۔ (۱۴۱) تاہم بعض صوفیہ پھر بھی اس کے مغائر اور بسا اوقات جزوی طور پر مغائر احساس سے دوچار ہوئے مغائر احساس کے حاملین بے شمار صوفیہ کرام ہیں۔ انہوں نے شریعت کی تعلیمات کو اصل سمجھا۔ جیسے خواجہ بہاء الدین نقشبند (۱۴۲)۔ انہوں نے ان تجلیات و کیفیات کو جن کا سالک کو مشاہدہ ہوتا ہے اور وہ انہیں اللہ تعالیٰ کا جلوہ سمجھ بیٹھتا ہے اس کے بارے میں کہا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا جلوہ نہیں ہے بلکہ یہ تجلیات بھی مخلوق ہیں۔ (۱۴۳) اسی طرح خواجہ علاء الدولہ سمنانی (۱۴۴) نے عبدالرزاق کاشی (۱۴۵) کے

نام ایک خط میں جمع وحدت کے تجربات کو غلط فہمی اور حقیقت کے بالکل خلاف قرار دیا ہے۔ (۴۶) اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں متعدد صوفیہ کرام کی پیش کی جا سکتی ہیں جنہوں نے ابن عربی کے بعد اس نظریہ کو کلی طور پر حقیقت کے خلاف سمجھا۔ شیخ احمد سرہندی نے تو اس کے مقابلے میں ایک مستقل نظریہ تشکیل دیا جس پر بعد کے ادوار میں متعدد اجلہ صوفیہ گامزن رہے۔ مرزا مظہر جانجاناں اسی نظریہ کے قائل تھے۔

تاہم ایسے صوفیہ بھی متعدد ہیں جنہوں نے ابن عربی کے نظریہ سے جزوی طور پر اختلاف کیا ہے اور اس کی اصل روح کو درست سمجھا ہے، ان میں ایک نام ابن سبعین (۱۳۷) کا ہے۔

ابن سبعین کا نام عبدالحق بن ابراہیم بن محمود بن نصر بن محمد ہے اور قطب الدین نقب۔ ابن سبعین کی کنیت سے مشہور ہوئے۔ اس کنیت کی متعدد توجیہات تذکرہ نویسوں نے کی ہیں۔ اپنے وقت کے اجلہ افاضل اور اقران روزگار میں سے تھے۔ نلفہ اور تصوف میں یگانہ روزگار تھے۔ انہوں نے دو درجن سے زیادہ کتابیں اور رسائل تصنیف کئے۔ ان کے نام سے تصوف کا ایک سلسلہ سبعینہ کے نام سے چلا جس کا دائرہ اثر اندلس میں تھا۔ ۶۶۳ میں وفات پائی۔

انہوں نے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا ایک نظریہ پیش کیا تھا جسے وحدت مطلقہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ابن سبعین نے اس مسئلہ کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے مطابق وجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وجود مطلق ہے، تو وہ اللہ ہے، دوسرا وجود مقید وہ ہم آپ (موجودات) ہیں، تیسرا وجود مقدر، وہ وہ ہے جو مستقبل میں پیش آئے گا۔ (۱۳۸) لیکن ابن سبعین کے مطابق بھی یہ وہ تقسیم اضافی ہے اور معنوی ہے حقیقی نہیں۔ چنانچہ آگے لکھتے ہیں کہ وجود مقدر لاشی محض ہے، اسی طرح وجود مقید بھی لاشی ہے۔ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ میں نے کہا میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اس کے بعد اللہ تعالیٰ کو دیکھا، لیکن پھر میں نے اپنی اس غفلت پر توبہ کی اور میں نے کہا کہ میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو اس کے ساتھ دیکھا۔ لیکن پھر مجھے احساس ہوا اور میں نے اپنی اس غلطی پر توبہ کی اور کہا میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو اس سے پہلے دیکھا۔ تاہم اب میں صرف ہو ہو کہتا ہوں اور خاموش ہو جاتا ہوں۔ سوائے حق محض کے کچھ نہیں۔ (۱۳۹)

ابن سبعین بھی ابن عربی کی طرح اس کے قائل تھے کہ موجود صرف ایک ذات ہے لکھتے ہیں کہ ہر چیز اس قضیہ میں موجود ہے اور حق ہر چیز کے ساتھ ہے اور ازل سے لے کر ابد تک کی ہر چیز اس کے علم میں ہے اور اس کا علم اس کا عین ہے۔ (۱۵۰) یعنی ہر چیز دراصل اللہ تعالیٰ ہی ہے بلکہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کا علم اور وہ علم اس کا عین ہے۔

ابن عربی کے برخلاف ابن سبعین تنزیلات سے قائل نہیں ہیں بلکہ وجود اشیاء کو وہم قرار دیتے ہیں۔ جبکہ ابن عربی اشیاء کو وجود واحد کا مقید مظہر مانتے ہیں۔ ابن سبعین نے لکھا ہے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ہی وجود ہے اور وہم زائل ہونے والے مراتب ہیں۔ ”کل شی ہالک“ یہ مراتب وہیہ ہے الادجہ یہ مراتب وجود ہے۔ (۱۵۱) ایک جگہ وہیہ اور ملیہ (کل اور جز) کے درمیان فرق کو اعتباری بتاتے ہوئے لکھا ہے۔ ”ملیہ کل ہے اور ملیہ جز۔“

یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ الہیہ واجب الوجود ہے اور مایہ ممکن الوجود۔ الہیہ ربوبیت ہے اور مایہ عبودیت اور حقیقت میں نہ تو بغیر مایہ کے ہویت ہے اور نہ بغیر ہویت کے مایہ ہے۔ دونوں میں جزء اور کل اصل و فرع کا اتصال ہے اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ آگے زور دے کر کہتے ہیں کہ وجود یا تو واجب الوجود ہو گا تو وہ کل ہے یا ممکن الوجود ہو گا تو وہ جزء ہے۔ کل کا وجود بغیر جزء یک نہیں ہو سکتا اور نہ جزء کا بغیر کل کے ہو سکتا ہے۔ گویا جزء اور کل متحد ہو گئے اور اصل یعنی وجود سے مربوط ہو گئے۔ اور فرع کی شکل میں جدا ہو گئے۔ عوام الناس اور جاہلوں نے اس عارضی چیز یعنی کثرت و تعدد کو درست سمجھا جبکہ خواص اور علماء نے اصل یعنی وحدۃ الوجود کا اور اک کر لیا۔ (۱۵۲)

جس طرح ابن عربی نے تنزلات ستہ کے ذریعہ خلدی وجود کی تعبیر کر کے اس کو عین ذات قرار دیا۔ ابن سبعین نے فیضان کا نظریہ تشکیل دیا ہے۔ یعنی ہر چیز کا مصدر فیضان اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ لیکن اس طرح نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ بھی کسی اور چیز کا وجود ثابت ہو جائے بلکہ جو کچھ ممکنات ہیں وہ دراصل اللہ تعالیٰ کا مقصد اول ہیں۔ ابن سبعین نے اپنے اس نظریہ کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ ایک مخفی خزائن تھا جسے کوئی نہیں جانتا تھا۔ (حکمت کبراٰ مخفیا لم اعرف) تو اس نے روحانی ذوات پیدا کیں اور سب سے پہلے جو چیز پیدا کی اسے مبدع اول کہا گیا۔ (۱۵۳) اس مبدع اول کی دو جہت ہیں، ایک اللہ تعالیٰ کی جہت اور ایک ممکنات کی جہت۔ اس جہت کو ابن سبعین نے وجود کاذب سے تعبیر کیا ہے۔ آگے لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم اور اپنی قدرت سے کلیات کو پیدا کیا اور اپنی قوت و حکمت سے جزئیات کی تدبیر کی، مبدع اول نے اس کی بارگاہ میں حاضری کی اور اس کے حکم سے آگے بڑھا۔ پھر اس (اللہ تعالیٰ) نے اس کو واپسی کا حکم دیا تو وہ لوٹ گیا۔ اس کا آگے بڑھنا وجود واجب تھا اور اس کا واپس رجعت قہری کرنا وجود کاذب۔ وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور قدیم ہے اور مجاز کے اعتبار سے ممکنات کے ساتھ ہے اور معدوم ہے۔ (۱۵۴)

لیکن ابن سبعین نے آگے وضاحت کر دی ہے کہ حقیقت میں نہ ابدی ہے، نہ فیض، نہ ہویت نہ حقیقت، نہ ذات فعالہ اور نہ قوۃ علامہ۔ بس قصد اول ہے جو اس ذات ازل پر محمول ہے جس کا نہ اول ہے، نہ آخر۔ جس نے تمام موجودات کو اپنے نور سے روشن کیا ہے۔ وہی ان کا عالم ہے، وہی ان کا علم ہے اور وہی ان کا معلوم ہے، اس کی صفات اس کی ذات پر زائد علی الذات نہیں ہیں۔ (۱۵۵)

اس طرح ابن سبعین نے مخلوقات کو عین ذات حق قرار دیا ہے بلکہ وہ مخلوقات کا سرے سے قائل ہی نہیں اور نہ ہی عدم کا قائل ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازل ابدی اور عدم سے پاک ہے اس لئے اس کا علم یا اس کا فیضان جو دراصل وہ خود ہی ہے وہ بھی ازل اور عدم سے منزہ ہوا۔

وجود واحد

ابن عربی کے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا نظریہ لام غزالی نے تشکیل دیا تھا۔ ان کا نظریہ کلیۃً ذوقی اور عرفانی نوعیت کا تھا۔ ان پر جو کیفیات و واردات طاری ہوئیں۔ انہوں نے ان کا اظہار کر دیا۔ ابن عربی اور لام غزالی کے درمیان ایک فرق بہت نمایاں یہ ہے کہ ابن عربی نے اپنے نظریہ کو فلسفہ اور منطق سے مبرا بن کیا جبکہ

لام غزالی نے اس طرح کی کوئی کوشش نہیں کی۔ بلکہ جب ان کو حقیقت کا ادراک ہو گیا تو انہوں نے اپنے اس نظریہ سے رجوع بلکہ تصوف سے ہی رجوع کر لیا اور تصوف کی مہیوم ذکر کو چھوڑ کر علم حدیث کی خدمت کو حزیجاں بنا لیا۔ (۱۵۶) لیکن عمر نے وفا نہیں کی، تیز مشیت نے ان کی قسمت میں احیاء العلوم اور تحائف کے حوالے سے شہرت لکھی تھی، ورنہ اگر ان کو مہبت عمر کچھ اور ملی ہوتی تو شاید وہ احیاء العلوم پر نظر ثانی کرتے یا کم از کم حدیث میں ان کا کام منصب شہود پر آ جاتا۔

لام غزالی نے توحید کے چار مراتب بیان کئے ہیں:

۱۔ لا الہ الا اللہ کا اعتقاد رکھنا۔

۲۔ قلب کا ان الفاظ کے معانی کی تصدیق کرنا۔ یہ عوام کا ایمان ہے۔

۳۔ کشف کے ذریعہ نور توحید کا مشاہدہ کرنا۔ یہ مقررین کا ایمان ہے۔

۴۔ صرف وجود واحد کا مشاہدہ کرنا، حتیٰ کہ اپنے وجود کی بھی نفی کر دینا۔ یہ صدیقین کا مرتبہ ہے۔

اس چوتھے مرتبہ کو جسے لام غزالی راہ سلوک کی آخری منزل قرار دیتے ہیں اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کے مشاہدہ میں وجود واحد کے سوا کچھ بھی نہ رہے۔ وہ کثرت کو بھی یوں نہ دیکھے کہ یہ کثرت ہے، بلکہ یوں دیکھے کہ واحد ہے۔ (۱۵۷) متعدد مقامات پر توحید وجودی کے ساتھ صفاتی اور فعلی توحید کا بھی اثبات کیا ہے۔ لکھا ہے کہ وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور اس کی صفات کے اور اس کے افعال کے کوئی چیز موجود نہیں۔ (۱۵۸)

ایک مقام پر توحید خالص کو سعادت نفس اور اس کا کمال قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ”تم جان لو کہ سعادت نفس اور اس کا کمال اس کے ساتھ اس طرح متحد ہو جانے میں ہے گویا یہ وہی ہے۔“ (۱۵۹) لام غزالی نے شاہد و مشہود عاشق و معشوق اور شاکر و مشکور کو ایک ہی قرار دیا ہے۔ (۱۶۰)

ایک جگہ عوام اور خواص کی توحید کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”لا الہ الا هو“ عوام کی توحید ہے اور ولا هو الا هو خواص کی توحید ہے۔ چنانچہ اولیاء اللہ کی توحید یہ ہے کہ وہ کونین میں سوائے ذات حق کے کسی اور چیز کا مشاہدہ نہ کریں۔ (۱۶۱) چنانچہ ارباب بصائر نے ہر چیز کے ساتھ خدا کا مشاہدہ کیا۔ بلکہ بعض نے اس سے بھی بڑھ کر ایک بات کہی کہ انہوں نے ہر چیز سے پہلے اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا اور کچھ نے اشیاء کو دیکھا اور ان میں اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا۔ چنانچہ وہ ہر چیز کے ساتھ ہے اس سے جدا نہیں ہے اور اسی کی وجہ سے ہر چیز ظاہر ہوتی ہے۔ (۱۶۲)

ایک جگہ لکھا ہے کہ لا الہ الا اللہ هو عوام کی توحید ہے اور لا هو الا هو خواص ہے۔ (۱۶۳) لام غزالی نے توحید کی چار تقسیم کی ہیں جن کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے، ان میں سے چوتھی قسم کو توحید کا اعلیٰ ترین درجہ قرار دیتے ہیں اور اس کا حصول ہی انسان کا مقصد ہے۔ اس کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ وجود میں صرف ایک کا مشاہدہ باقی رہے۔ اس مرتبہ کو صدیقین، صوفیہ فناء توحیدی لکھتے ہیں۔ اس میں یہ ہے کہ ہر چیز کو دیکھ کر کثرت نہ دیکھے بلکہ واحد دیکھے اور توحید کی یہی غایت قصویٰ ہے۔ (۱۶۴)

امام غزالی تفرقات سے کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی فیض موجودات کے قائل ہیں جس کا اثبات ابن سبعین نے کیا ہے۔ بلکہ وہ تصنیف الوجود (وجود کی تقسیم) کے قائل ہیں ان کے مطابق کائنات میں اللہ تعالیٰ کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تقسیم اور اس کی صفت ہے۔ اور وہ اس سے محبت کرتا ہے تو گویا اپنے آپ سے محبت کرتا ہے اور اگر محبت نہیں کرتا تو اپنے آپ سے نہیں کرتا۔ (۱۶۵)

ایک جگہ امام غزالی نے ممکنات کے وجود کو مایہ بہا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے سو کچھ بھی موجود نہیں ہے، بلکہ تمام موجودات اس کے نور قدرت کے سایہ میں ال کی حقیقت تائید کی ہے ساتھ کی نہیں۔ (۱۶۶)

تاہم یہ محض ایک پیرایہ اظہار ہے اور نہ صرف ایک ہی وجود کے قائل ہیں۔ اسی طرح وجود فعل کے بھی قائل ہیں یعنی فعل ایک ہی ہے۔ تو جب فاعل ایک ہی ہو گا تو محالہ اچھے برے تمام افعال کا فاعل وہی ہو گا اور چونکہ امام غزالی توحید صفاتی کے بھی قائل ہیں اس لئے ہر فعل چاہے اچھا ہو یا برا وہ خود اللہ ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر اچھے برے عمل کا فاعل بھی وہی ہے اور اچھا اور برا عمل بھی وہی ہے، جب سب کچھ وہی تو جنت و جہنم کا مدار اعمال نہیں رہے۔ چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں کہ جنت کے مکین یعنی متقی ہیں اور جہنم کے مستوجب بھی متقین ہیں۔ ان کے اعمال سے نہ ان کو جنت مل سکتی ہے اور جہنم سے چھٹکارا نصیب ہو سکتا ہے۔ چنانچہ نیک اور متقی بندے زبردستی جنت میں پہنچائے جائیں گے اور مجرم و بدستور جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔ (۱۶۷) اگر کوئی مجرم ہے تو اس میں اس کے عمل و ارادہ کو دخل نہیں ہے بلکہ وہ پیدا ہی اس لئے کیا گیا ہے اور اگر کوئی متقی ہے تو اس میں بھی اس کا اپنا کچھ نہیں ہے، اسے خواستہ نخواستہ متقی ہی رہنا ہے۔ (۱۶۸)

امام غزالی نے اس طرح کے افکار و خیالات کا متعدد جگہ اظہار کیا ہے لیکن یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ وہ زبردستی فلسفی اور متکلم بھی تھے۔ حد سے بڑھی عقلیت پرستی سے ہٹ کر جب ان کا ذہن تصوف کی طرف مائل ہوا تو ان پر شدید رد عمل ہوا۔ غالباً یہ اس رد عمل کا اظہار ہے، اس کے علاوہ انہوں نے خود بھی اعتراف کیا ہے کہ وہ سلوک میں جو کیفیات و واردات سالک پر طاری ہوتی ہیں ان کا بیان ممکن نہیں اور اگر ان کو بیان کرنے کی کوشش کی جائے گی تو لامحالہ غلط ہو گی۔ (۱۶۹) چنانچہ ان کو اس علم کی اس پیچیدگی کا شدید احساس تھا اور انہوں نے بعض جگہ اس رمزیت کے مشکل ہونے کا حساس بھی کیا ہے۔ ایک جگہ توحید کا بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ وہ مقام ہے جہاں عقل اس رمز کو سمجھے سے قاصر ہو جاتی ہے۔ (۱۷۰)

اس لئے اگرچہ غزالی نے توحید وجود کو اپنے نقطہ نظر سے ثابت بھی کیا ہے اور توحید فعلی کا بھی اثبات کیا ہے اور متعدد ایسے صوفیہ جو واضح طور پر جلاہ مستقیم سے منحرف تھے ان کی تعریف و توصیف کی ہے مثلاً حدیج کو توحید کے مرتبہ رابع پر فائز بتایا ہے اور اس کے حلولی اشعار کو بھی تحسیناً نقل کیا۔ (۱۷۱) نیز توحید کے سلسلہ میں انہوں نے شریعت کے متعدد اصولوں سے انحراف بھی کیا تھا۔ مثلاً لا الہ الا اللہ کو توحید کا ابتدائی مرتبہ بتایا تھا۔ اسی طرح زندگی میں ہی حق کا مشاہدہ کرنے کو انہوں نے سعادت عظمیٰ قرار دیا ہے۔ وغیرہ۔ لیکن یہ سب خیالات انہوں نے مخصوص کیفیات کے زیر ظاہر کئے تھے اور وہ کیفیت ان کے اوپر سے ختم ہو گئی تھی۔ آخر عمر میں وہ مکمل صافی ہو گئی تھے اور انہوں نے اپنی زندگی درس حدیث اور حفظ حدیث کے لئے وقف کر دی تھی۔

حلاج کا نظریہ حلول

ابوالغیث حسین بن منصور حلاج دنیائے تصوف کی وہ متنازعہ شخصیت ہیں جن کے بارے میں ہر دور کے علماء نے مختلف رائے دیں۔ عین اس دن جس دن اس کو پھانسی دی گئی ایک طرف اس کے حامی بازاروں میں آگ لگاتے پھر رہے تھے تو دوسری طرف اس کے قتل کے حامی سڑکوں پر یہ نعرہ لگاتے ہوئے نکل آئے کہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کی خاطر ہوا ہے۔ حلاج کا خون ہماری گردن پر ہے۔ حلاج کے دس شاگرد ایسے تھے جنہوں نے حلاج کا مذہب ترک کرنے سے انکار کر دیا تھا وہ بھی اسی دن قتل کئے گئے۔

بالکل دو ٹوک انداز میں یہ کہہ دینا کہ حلاج کا نظریہ کیا تھا، آسان نہیں ہے چونکہ حلاج کی شخصیت پیہودار ہے۔ وہ اپنی تصنیفات میں کچھ ہے، تذکروں میں کچھ اور ہے اور اپنی ذاتی زندگی میں کچھ اور۔ جہاں تک حلاج کی تصنیفات کا تعلق ہے تو اگرچہ ان کی تعداد ۳۶ بتائی جاتی ہے تاہم صرف دو دستیاب ہیں۔ ایک کتاب الطواسین، دوسری کتاب دیوان الحلاج ہے ان دونوں کو مسنون نے ایڈٹ کیا ہے۔ ایک کتاب اخبار الحلاج بھی اس کے خیالات کے لئے معتبر ترین ذریعہ ہے۔

کتاب الطواسین میں عربی کی متقنع مسجع عبارتیں اور اسی طرح کا کلام ہے جس طرح کا عرب جاہلیت کے کاہن کیا کرتے تھے۔ اس پوری کتاب میں صرف چند مقامات ہی قابل اعتراض ہیں۔ کتاب الارل وال لنباس میں شیطان کے قنبرہ انکار سجدہ کو جس انداز میں پیش کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حلاج نظریہ وحدۃ الوجود میں یقین رکھتا تھا۔ بعض مقامات پر وحدۃ الوجود پر تنقید بھی کی ہے۔ مثلاً طاسین الفہم میں اس پر تنقید ہے اور اللہ تعالیٰ کی مطلق ورایت کا اثبات ہے۔ اس کے علاوہ طاسین الدائرہ اور طاسین المنقطہ میں اللہ تعالیٰ ایک ایسا نقطہ بتایا ہے جو ازلی ابدی اور لایزید ولا ینقص ہے۔ ان مقامات کے علاوہ اس میں قابل گرفت بات بظاہر نہیں ہے۔ لیکن کتاب مرموز ہے جس کی وجہ سے اس کے حقیقی مفہوم تک رسائی کا حتمی دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن حلاج کا معاملہ اس کی تصنیفات سے واضح نہیں ہو سکتا۔ معاصر اور مستند شہادتیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ حلاج وہ نہیں تھا جو کتاب الطواسین میں نظر آتا ہے۔ خطیب بغدادی (۱۷۲) اور ابن ندیم (۱۷۳) نے متعدد شہادتیں پیش کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے عقائد درست نہیں تھے۔ وہ شعبدہ بازی، جادوگری اور علم جفر کی طرف مائل تھا۔ اس نے ہندوستان کے شعبدہ باز جوگیوں کے بارے میں سنا تو اس نے ہندوستان کا سفر کیا اور یہاں سے شعبدہ بازی و جادوگری سیکھی۔ یہاں ایک عورت سے اسی پر چڑھ کر غائب ہو جانے کا فن سیکھا۔

وہ لوگوں کو طرح طرح کے کمالات دکھاتا تھا۔ مثلاً کسی کو جادو سے پھل بنا کر دے دیتا، ایک شخص کو برف سے خربوزہ بنا کر دیا۔ کسی کو دینار بنا کر دے دیا، کہیں دیناروں کی بارش کر دی، کہیں خوشبوئیں چھڑکا دیں، وغیرہ۔۔۔

حلاج حافظ قرآن تھا۔ لیکن اس کا علمی پایہ کچھ نہیں تھا۔ مورخ البصری (۱۷۳) نے جو حلاج سے کئی دفعہ ملا تھا اس نے اس کو علم و فہم سے کورا، جاہل، شریر، فتنہ پرور وغیرہ لکھا ہے۔ ابن ندیم نے بھی حلاج کو جاہل اور بے علم شخص لکھا ہے جس کو کیسیا سے تو کچھ واقفیت تھی، باقی علوم میں سے بالکل بے گانہ تھا۔

اور جب میں نے تجھ کو دکھایا تو ہم نے اس نے دیکھا۔ تیری روح میری روح میں ایسے گھل گئی ہے جیسے کہ شراب صاف ستھرے پانی میں۔ جب کوئی چیز تجھ کو لاحق ہوتی ہے تو مجھے ہوتی ہے۔ تو، تو ہر حال میں میں ہوں۔

ایک مرتبہ لکھا:

انا سر الحق ، الحق انا بل انت حق ففرق بیننا
انا عین اللہ فی الاشیاء قبل ظاہر فی الکلون الا عیننا

ترجمہ میں حق کا دار ہوں، میرے سوا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ تو حق ہے تو ہم دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

میں تمام اشیاء میں اللہ کا عین ہوں۔ اور اس کا کائنات میں سوائے ہمارے عین کے کچھ بھی ظاہر نہیں ہے۔

ایک اور موقع پر اپنے حلولی نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

راکت ربی بعین القلب فقال من انت قلت انت

ترجمہ میں نے اپنے رب کو دل کی آنکھوں سے دیکھا، اس نے پوچھا تو کون ہے، میں نے کہا تو۔ ایک مرتبہ یہ اشعار کہے:

دخت بنا سوتی لدیک علی الخلق "ولولماک" لاہوت خرجت من الصدق
ایک جگہ حلولی تصورات کو اس طرح بیان کیا ہے

انت بین الشغاف والقلب تھیری مثل جرمہ المذموم من اجھان
وتحل الضمیر جوف فلوبی کحلول الارواح فی الابدان

ترجمہ تو میرے دل اور شغاف کے درمیان چلتا ہے جیسے پلکوں سے آنسو رواں ہوتے ہیں۔ اور ضمیر میرے منہ کے درمیان حلول کر گئی ہے جیسے روح بدن میں حلول کر جاتی ہے۔

حلاج نے اپنے شاگردوں کو بھی اپنے خدا ہونے کی بات کہی تھی۔ وہ اپنے شاگردوں میں کسی کو محمد کہتا تھا، کسی کو موسیٰ اور کسی کو کوئی اور نبی، وہ کہتا تھا کہ میں نے ان نبیوں کی رو میں تمہارے اندر داخل کر دی ہیں۔ ابن مسکویہ نے لکھا ہے کہ حلاج نے اپنے پیغمبر بلاد و امصار میں روئے کئے تھے۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ میں وہ ہوں جس نے عاد و ثمود کو ہلاک کیا۔ اس نے اپنے ایک شاگرد کو خط لکھا۔ "من الرحمن الرحیم الی فلاں، وغیرہ۔ بے شمار شواہد ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے وہ حلول کا قائل تھا اور اپنے آپ کو خدا کہتا تھا۔

حلاج نے یہ نظریہ کہاں سے اخذ کیا یہ تو ایک تحقیق کا موضوع ہے۔ لیکن کتاب الطوائسین سے اندازہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے اس نے یہ نظریہ ہندوستان سے اخذ کیا ہو، کتاب الطوائسین میں طسین دائرہ میں دائرہ کا بیان کیا ہے، اس کے بعد طاسین نقطہ میں لکھا ہے۔

وادی من ذلک ذکر انقط و ہوا اصل

لا یزید ولا ینقص در پیید (۱۷۹)

یہ خالص ہندو فلسفہ کا اثر ہے۔ ہندو فلسفہ میں شونیہ (صفر) کو حقیقت عظمیٰ سمجھا ہے۔ شونیہ ہی اہلی ابدی ہے۔ وہ نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ یہ اصول کا نظریہ ہندوستانی فلسفہ کے زیر اثر ہی اس نے تخلیق کیا ہو۔ (۱۸۰)

انسان کامل

انسان کامل کا نظریہ صوفیہ کے تصور اللہ کا ایک حصہ ہے۔ یہ نظریہ کلیہً ماخوذ ہے۔ مسلم صوفیہ نے اس نظریہ کو غالباً ایران کے مزدکی مذہب کے انسان اول یعنی کیومرث کے تصور سے مستفاد کیا ہے۔ (۱۸۱) یا ممکن ہے ہندوستان فلسفہ کے مہر پرشہ وراث پرش یا مہادیو کے تصور سے ماخوذ ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ یہودی روایت کے آدم قدموں یا انسان قدیم سے ماخوذ ہے۔ (۱۸۲) تاہم یہ اصل اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس لئے لامحالہ اس کی اصل اسلام کے خارج میں ہی تلاش کرنی ہو گی۔

البتہ انسان کامل کا تصور بہت محدود طبقہ صوفیہ میں مقبول ہو سکا۔ اس طبقہ میں بھی اس کی مختلف تعبیریں ہیں۔ مثلاً ایک تعبیر ابن عربی نے کی ہے۔ ایک تعبیر صدرالدین قونوی (۱۸۳) نے کی۔ ایک تعبیر عبدالکریم جیلی نے کی ہے۔ یہ تعبیرات باہم متفاوت بھی ہیں۔

انسان کامل کا ایک تصور یہ ہے کہ انسان کا وجود فی نفسہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات یعنی ذات واجب الوجود برہ راست انسان کی شکل میں ظاہر نہیں ہو سکتی اس لئے واجب الوجود کے مراتب ہیں۔ اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ واجب الوجود ہے اور چالیسواں مرتبہ انسان کامل ہے۔ یعنی وجود کے چالیسویں مرتبہ میں اس کی شکل انسان کی صورت میں ظاہر ہوئی اور اس ظہور کے ساتھ ہی عالم کی تکمیل ہو گئی۔ حق ظاہر ہو گیا، پاک ہے وہ ذات جس نے اسما و صفات کے ساتھ اپنا ظہور مکمل کیا۔ چنانچہ انسان موجودات ظاہریہ میں اعلیٰ ترین درجہ ہے اور وہی ہر اعتبار سے حقیقت اور مخلوق کی تمام حقائق کا جامع ہے۔ انسان ہی حق ہے وہی ذات ہے۔ وہی صفات ہے، وہی عرش ہے، وہی کرسی ہے، وہی لوح ہے، وہی قلم ہے، وہی فرشتہ ہے، وہی جن ہے، وہی آسمان اور وہی ستارے، وہی تمام زمینیں ہیں اور ان میں جو کچھ ہے وہی ہے، وہی دنیاوی عالم ہے وہی اخروی عالم ہے، وہی حق ہے، وہی خالق ہے وہی قدیم ہے، وہی حادث ہے۔ (۱۸۴)

اس نظریہ کے مطابق اپنے وجود کی معرفت ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے چونکہ اس کا وجود ہی واجب الوجود ہے اور وہی حقیقت عظمیٰ ہے۔ (۱۸۵)

انسان کامل کی ایک تشریح ابن عربی نے کی ہے۔ اس کے مطابق ذات واجب الوجود جب مرتبہ ذات سے تنزل اول کی طرف نکل ہوتی ہے تو انسان کامل کا ظہور ہے۔ یعنی وجود کا دوسرا مرتبہ جسے تنزل اول کہتے ہیں وہی انسان کامل کا ظہور ہے اور انسان کامل حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس لئے تنزل اول کو حقیقت محمدیہ بھی کہتے ہیں۔ (۱۸۶) اس نظریہ کے مطابق انسان کامل ذات واحد کا ایک محدود مظہر ہے لیکن یہ

منظہر تمام مظاہر میں اعلیٰ و ارفع اور تمام کمالات ظاہری و باطنی سے علیٰ وجہ اکمل متصف ہے۔ اس کی تفصیل اسی مضمون میں وحدۃ الوجود کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

مرد تمام (انسان کامل) کی ایک تشریح نجم الدین محمود شبستری (۱۸۷) نے کی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب گلشن راز میں ایک طویل نظم لکھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔

”جب ابتداء وہ موجود ہوا تا کہ وہ انسان کامل بنے تو جمادی قالب میں ظاہر ہوا پھر اسے روح اضافی عطا ہوئی۔ پھر اس نے جنبش کی، اس کے بعد اس کو اللہ تعالیٰ نے صاحب ارادہ بنا دیا۔ اس کو ابتدا میں ہی عالم کا ادراک ہوا اور اس میں پھر دنیا کے وساوس بالفعل پیدا ہوئے۔ اس کے اندر بری صفات پیدا ہوئیں حتیٰ کہ وہ دیو اور جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔ اس کے اندر غصہ، شہوت، بخل، حرص اور نخوت جیسے رذائل پیدا ہوئے۔ یہ اس کی پستی کا انتہائی مقام تھا جو مقام وحدت یعنی وحدۃ الہیہ کے بالکل برعکس تھا۔ اب اگر وہ اس مقام پر رہ گیا تو گمراہی میں جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔ لیکن اگر نور حق سے رلے یاب ہوا تو پھر وہ لولاد آدم کے منتخب افراد میں سے ہو گا۔ ایچھے اعمال کے ذریعہ وہ اور نیس نبی جیسا ہو سکتا ہے۔ برے اعمال سے بچ کر وہ نوح جیسا نبی ہو سکتا ہے۔ وہ اس مقام پر بھی پہنچ سکتا ہے کہ جہاں نہ کسی فرشتے کا گذر ممکن ہے اور نہ نبی مرسل کا۔ (۱۸۸)

شیخ محمود شبستری نے اس نظم میں یہ بتایا ہے کہ انسان وجود اول کا ہی مظہر تھا لیکن اس کو عارض ہونے والے رذائل نے اسے مقام عظمت سے گرا دیا۔ لیکن وہ توبہ اور اخلاص کے ذریعہ اسی مقام پر پہنچ سکتا ہے۔ حتیٰ کہ نبی مرسل بھی بن سکتا ہے اور ان کے مقام سے بھی آگے جاسکتا ہے۔

شیخ کے مطابق اصل کی طرف لوٹنا ہی دراصل انسان کامل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شعر میں اس سے قبل انہوں نے لکھا ہے۔

برعکس سیر اول در منازل

رود تا گردواو انسان کامل (۱۸۹)

یعنی سالک کا سلوک یہ ہے کہ سیر اول (وجود سے انسان کے ہزل تک) کے برعکس انسان کامل بننے کے لئے دوبارہ سفر کرنا ہوتا ہے۔

ابن قسب البیان (۱۹۰) نے لکھا ہے کہ انسان کامل قطب شان الہی ہے۔ اور غوث آن زمینی ہے۔ وہ وہ ہے جو سب سے پہلے اس کے سامنے جھکا، پھر اس کے (انسان کامل کے) سامنے زمین جھکی پھر فرشتوں نے سجدہ کیا اور یہ انسان کامل ہاب رحمان ہے۔ (۱۹۱)

ایک اور مقام پر لکھا ہے انسان کامل ہر جہت کا وجہ کل ہے۔ وہی اس کا مالک ہے، وہی وجوب اور امکان کے احکام کا جامع ہے، وہ مجمع الخیرین ہے، وہی ظاہر و باطن ہے، بلکہ ظہور و بطون ہے۔ مجھ سے کہا گیا وہ معنوی اعتبار سے اسم اول کا راز ہے اور صورت کے اعتبار سے اسم آخر کا راز ہے۔ اور وہی وحدت اور کثرت کے مظہر کی حیثیت سے خلافت کا وارث ہے۔ (۱۹۲)

انسان کامل کی ایک تشریح عبدالکریم جیل نے کی ہے چونکہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسان کامل قرار دیا ہے اس لئے بعد کے تذکرہ نگاروں نے اس کو بالعموم ابن عربی کے نظریہ نزل اول یا حقیقت محمدیہ کی تشریح و تعبیر جدید سمجھا۔ حالانکہ اصلاً وہ ابن عربی سے جداگانہ ایک الگ نظریہ ہے۔ ان کی نظر میں انسان صرف ایک مخلوق ہے اور اس مخلوق میں اعلیٰ ترین درجہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ ان کی بحث کا خلاصہ یہی ہے۔ انہوں نے بعض اور باتیں بھی اس باب میں لکھی ہیں جو قابل اعتراض ہیں لیکن اس کا تعلق انسان کامل کے تصور سے نہیں بلکہ صوفیہ کے تصور شیخ سے ہے۔ (۱۹۳) اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبدالکریم جیلی کا نظریہ انسان کامل صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل البشر ہونے کا اثبات ہے۔ اس کا اعتراف بعض مستشرقین نے بھی دے الفاظ میں کیا ہے۔ چنانچہ H H Schader نے لکھا ہے کہ جیلی کا نظریہ انسان کامل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ انہوں نے انسان کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی مطلق اور اہمیت کا اثبات کیا ہے۔ (۱۹۳) **وحدة الشہود**

وحدة الوجود کا مطلب ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ باقی تمام موجودات اسی ذات واحد کے محدود تعینات ہیں۔ اس کے مقابلے میں ایک نظریہ وحدة الشہود کا ہے۔ وحدة الشہود کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ دیگر موجودات معدوم نہیں ہیں بلکہ موجود ہیں البتہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے جس طرح دن کے وقت سورج کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح باقی چیزیں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں ہیں۔

یہ تصور سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ شیخ احمد سرہندی نے پیش کیا تھا، تاہم ان کا دعویٰ ہے کہ بیشتر صوفیہ اس توحید شہودی کے قائل تھے توحید وجودی کے نہیں۔ انہوں نے کچھ مثالیں بھی دی ہیں، جن میں سے ایک مثال شیخ علاء الدولہ سمنانی کی بھی دی ہے۔ جنہوں نے وحدة الشہود کا اثبات کیا تھا۔ ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے وحدة الشہود کی تشریح میں لکھا ہے۔

”شیخ مجدد کے فلسفہ کے مطابق وحدة الشہود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خداتعالیٰ کائنات سے بالکل مختلف اور کلیۃً غیر ایک وجود ہے جو کسی بھی مفہوم میں کائنات کے ساتھ متحد نہیں ہے اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی چیز مشترک ہے۔“

چونکہ خدا تعالیٰ کائنات سے جدا ہے اس لئے بنیادی حقیقت وجود کی وحدة نہیں بلکہ تنہید ہے۔ یعنی دوئی ہے۔ کائنات اگرچہ خدا کے متحد نہیں ہے لیکن یہ اسی سے پیدا ہے۔ ہم دوست نہیں بلکہ ہم ازوست ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کائنات کے وجود اور خدا کے وجود میں کوئی موازنہ نہیں ہے۔ خدا کا وجود حقیقی ہے اور کائنات کا وجود خیالی اور موهوم۔ اس لئے خارج میں حقیقتاً صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ ذات واحد کا وجود ہے۔ کائنات کا کوئی وجود نہیں۔ کائنات کا وجود ایسا ہی ہے جیسے کہ آئینہ میں عکس کا وجود۔ خدا اور کائنات میں اسی طرح کوئی موازنہ نہیں ہے جس طرح شئی اور اس کے عکس کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ شئی آئینہ کے سامنے ہوتی ہے اور عکس آئینہ کے پیچھے۔ لیکن حقیقتاً نہ وہ آئینہ کے پیچھے ہوتا ہے اور نہ آئینہ کے اندر، عکس اس مکان میں

نہیں ہوتا جس مکان میں شئی ہوتی ہے۔ اسی طرح بہت سی خصوصیات جو اصل میں ہوتی ہیں وہ عکس میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے عکس کے وجود کو شئی کا وجود نہیں کہا جاسکتا۔ شئی کا وجود حقیقی ہے اور حقیقی مکان میں ہے جبکہ عکس کا وجود غیر حقیقی ہے اور صرف وہم و گمان میں ہے۔ عکس کا غیر حقیقی وجود شئی کے حقیقی وجود سے کلیتہً مختلف اور الگ ہے۔

اسی طرح کائنات کا وجود محض ظنی ہے۔ اسکا خدا تعالیٰ کے حقیقی وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس طرح تیند میں کسی چیز کا عکس دیکھ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دو وجود ہیں اسی طرح کائنات کے وجود کی بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔

کائنات کے ظنی اور غیر حقیقی وجود کی تشریح شیخ مجدد نے اپنے نظریہ عدم کے ذریعہ کی ہے۔ شیخ مجدد کہتے ہیں کہ شیعہ کائنات علم الہی کے تعینات نہیں ہیں، بلکہ عدم کے تعینات ہیں۔ چنانچہ کائنات میں جو قدرت ہے وہ عدم قدرت یعنی عجز کا تعین ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا عکس یا سایہ پڑا ہے۔ اسی طرح کائنات میں جو علم ہے وہ عدم علم یعنی جہل کا تعین ہے۔ اس پر علم الہی کا سایہ پڑا ہے۔

شیخ مجدد کے خیال میں کائنات حقیقت میں عدم ہے۔ جو چیز اسے ایک ظن وجود اور حقیقت کی پرچھائیں عطا کرتی ہے اور عدم محض سے بند کر کے پائیداری اور استحکام عطا کرتی ہے وہ اس پر خدا تعالیٰ اور اس کی صفات کا سایہ ہے۔ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے جادو سے کوئی چیز بنائی جائے۔ اگرچہ وہ بظاہر زندہ نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں زندہ نہیں ہوتی۔ ٹھیک اسی طرح یہ کائنات ہے۔ جادو کی چیز کی طرح یہ بھی کلیتہً غیر حقیقی اور خیالی نہیں ہے۔ جادو کی چیز اور کائنات میں فرق صرف یہ ہے کہ جادو کی چیزیں لحاتی وجود کی حامل ہوتی ہیں جب کہ کائنات اتنی مستحکم ضرور ہے کہ اس پر دنیا اور آخرت کی زندگی سنواری جاسکے۔

اللہ تعالیٰ نے اس غیر حقیقی کائنات کو جو اضافی استحکام بخشا ہے اس نے اس خدا سے الگ اپنا ایک تشخص عطا کر دیا ہے اور یہ تشخص ایک ایسی سطح پر ہے کہ خدا کی وحدت اس سے متاثر نہیں ہوتی۔ کائنات کی اشیاء کے اندر ان کی قوت و حرکت، ان کی اپنی ہے۔ اسی طرح انسان کو جو قوت و استطاعت اور ارادہ حاصل ہے وہ بھی اس کا اپنا ہے۔ شیخ مجدد نہ تو قدرت میں علت و معلول کے تعلق کا اظہار کرتے ہیں اور نہ ہی انسانوں میں آزادی فکر و ارادہ کی نفی کرتے ہیں۔ وہ صرف ان کی خود اکتفا اور استقلال کی نفی کرتے ہیں۔ انسانوں کے عقائد و اعمال اور تجربات ان کے اپنے ہوتے ہیں خدا کے نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ اس علم و قدرت کے نتیجہ میں ہوتے ہیں جو ان کو اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ دائرہ کار میں فعل ہوتے ہیں۔ اگر کوئی اچھے عقائد اختیار کرتا ہے، نیک افعال و اعمال کرتا ہے تو اس کو اس کا اجر ملے گا اور اگر غلط کاریاں کرتا ہے تو اس کو اس پر سزا ملے گی۔ (۱۹۵)

چونکہ وحدۃ الوجودی صوفیہ کائنات کو علم الہی کا تعین بتاتے ہیں اور کائنات کے وجود کی تزلزلات سے اس کے ذریعہ تشریح کرتے ہیں، جبکہ شیخ مجدد کائنات کو عدم کا تعین بتاتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک تعینات سے کی اصطلاح بے معنی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نہ کوئی تعین ہے اور نہ متعین، اور وہ کونسا تعین ہو سکتا ہے جو تعین کو

متعین کرے۔ (۱۹۶)

اسی طرح شیخ مجدد توحید فعلی پر بھی تنقید کرتے ہیں، شیخ ابن عربی کے پورے فلسفہ پر نہایت مبسوط تنقید کی ہے جو ان کے مکتوبات میں بکھری ہوئی ہے۔ (۱۹۷)

ذات و صفات

صوفیہ کرام نے سب سے زیادہ تفصیلی بحث وجود اور توحید پر کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی بحث پر اتنا زور نہیں ہے۔ بعض صوفیہ جیسے ابن عربی، ابن عطاء، ابن فارض، مولانا رومی، مولانا جامی وغیرہ جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تو ہر لفظ اور ہر شے کا مصداق وہی ذات ہے، لیکن دیگر اجلہ صوفیہ نے چاہے بحالت سکر توحید وجود کی بات کی ہو لیکن صحو کی حالت میں ہمیشہ خدا اور بندے کے درمیان تفریق کا اثبات کیا ہے۔ ذات و صفات کی بحث میں پہلے ذات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

ذات

ذات کسی چیز کے مطلق وجود کو کہتے ہیں۔ چیز اپنی صفات اور احوال و کوائف اور اعراض سے جدا ہو کر جو کیفیت رکھتی ہے وہ ذات ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ جس کی طرف اسماء و صفات یا احوال و اعراض کی نسبت کی جاتی ہے وہ ذات کہلاتی ہے۔ (۱۹۸) بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ جب "سوائے حق کے گفتگو ہو رہی ہو تو جو شے خود اپنے آپ پر قائم ہے ذات کہلاتی ہے اور جو اپنے غیر پر قائم ہے صفات کہلاتی ہے۔ (۱۹۹)

ذات کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ نفس الامر میں اس کا وجود ہو یا خارج میں وہ موجود نظر آئے بلکہ غیر موجود معدوم اشیاء مثلاً عنقا، غیر محسوس، مثلاً جس، غیر مرئی مثلاً ہوا وغیرہ بھی ذات کے اندر داخل ہیں۔ البتہ بحیثیت وجود ان میں فرق مراتب ہے۔ صوفیہ اشیاء کے موجود ہونے کے لحاظ سے دو تقسیمیں کرتے ہیں۔ ۱۔ موجود محض، ۲۔ موجود ملحق بعدہ۔ پہلی قسم رب العزت کی ذات ہے اور دوسری قسم مخلوقات کی۔ (۲۰۰)

ذات کے لئے صرف "کون" میں غور و فکر کرنے ہی کا پہلو بچتا ہے۔ (۲۰۱)

مولانا روم نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

آن کہ در ذاتش فکر کردن است در حقیقت آن نظر در ذات نیست

ہست آن چہ در زیر ابرہ صد ہزاراں پردہ آمد تا الہ

ترجمہ۔ جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر کرتا ہے حقیقت میں اس کا غور و فکر اس کی ذات میں نہیں ہے۔ یہ تو محض اس کا گمان ہے، اس لئے کہ اس راستہ میں اللہ تعالیٰ کی ذات سے پہلے سینکڑوں ہزار پردے پڑے ہوئے ہیں۔

اسم

اسم سو یا ستمہ سے مشتق ہے۔ (۲۰۲) اس کے معنی نشان لگانا، علامت لگانا یا تعین کرنے وغیرہ کے آتے ہیں۔ نام کو بھی اس لئے اسم کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے کسی کی علامت ہوتا ہے۔ اصطلاحاً اسم کی تعریف بھی یہی کی

جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی جوہر یا عرض کو متعین یا متمیز کرے۔ (۲۰۳) امام رازی نے لکھا ہے کہ ہر وہ لفظ جو زبان میں محدود ہوئے بغیر کسی چیز پر دلالت کرے وہ اس کا اسم ہے۔ (۲۰۳)

لیکن صوفیہ کی اصطلاح میں اسم کوئی لفظ نہیں ہے جسے کسی مخصوص ذات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو، جبکہ اسم اپنی صفات کے اعتبار سے مسکى کی ذات ہے۔ (۲۰۵) شیخ ابو نصر سراج نے لکھا ہے کہ اسم کا اطلاق ان الفاظ پر ہوتا ہے جن کے درجہ اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ کیا جائے۔ مگر ان الفاظ کے ساتھ ان کا معنی مسکى سے الگ نہ ہو گا۔ روایت ہے کہ ابو بکر شلی نے کہا کہ لوگوں کے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے صرف اس کا نام ہی ہے۔ (۲۰۶) منصور حاج فرماتے ہیں کہ اسماء الہی اور اک کے اعتبار سے اسم ہیں اور حق کی حیثیت سے حقیقت ہیں۔ (۲۰۷)

ذات الہی کی معرفت

ذات پر دو اعتبار سے گفتگو ہو سکتی ہے، اوس علی الاطلاق ذات سے بحث کی جائے یعنی ذات کو اوصاف و نسبتوں سے خارج مان کر اس کا مطالعہ کیا جائے۔ دوم اس کی صفات اور خارجی علاقہ و لواحق کے ساتھ اس کا مطالعہ کیا جائے۔

اوس قسم کے اعتبار سے ذات ناقابل تفہیم ہے۔ ذات کا تصور بحیثیت ذات کے کیا جانا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ذات اپنی حقیقت کے اعتبار سے اپنا کوئی تشخص اور تعارف نہیں رکھتی۔ اس کا تعارف تبھی ممکن ہے جب اس کے ساتھ کچھ ممیزات شامل کر دیے جائیں۔ مثلاً اس کا کوئی مخصوص نام ہو۔ اس کی کچھ مخصوص صفات ہوں۔ گویا ان صفات اور نام کی وجہ سے ہی کسی بھی ذات کا اور اک کیا جاسکتا ہے۔ یہی بات صوفیہ بھی کہتے ہیں۔ شیخ عبدالقادر مہربان نے لکھا ہے

”اس کی ذات کا اور اک اس کی کنہ کے اعتبار سے کرنا یا اسماء و صفات کے تعینات اور مظاہر کائنات کی مماثلتوں سے مجرد کر کے کرنا محال ہے۔ بلکہ یہ چیز حق تعالیٰ میں بھی محال ہے۔ (۲۰۸)

اللہ رب العزت کی ذات کے اور اک کے محال ہونے پر صوفیہ کرام نے مختلف پیرایوں سے استدلال کیا ہے۔ شیخ عبدالکریم جلی لکھتے ہیں ”شئی اسی چیز سے سمجھی جاتی ہے جو اس کے مناسب اور اس کے مطابق ہو۔ یا اس چیز سے جو اس کے منافی اور مضاد ہو، اور ذات حق کے لئے عالم میں نہ کوئی مناسب ہے نہ مطابق، نہ منافی اور نہ ہی مضاد۔ (۲۰۹)

مولانا رومی (۲۱۰) نے لکھا ہے کہ ”اجسام، تصورات اور تخیلات کی اپنی مخصوص دنیا میں ہیں۔ اللہ رب العزت ان تمام دنیاؤں سے ماوراء ہے۔ (۲۱۱) عبدالقادر مہربان کہتے ہیں۔ ”اللہ رب العزت کی ذات میں غور و فکر کرنا محال ہے۔

شیخ عبدالکریم جلی نے لکھا ہے اسم سے مراد وہ شئی ہے جو مسکى کو فہم میں معین، خیال میں مصور اور دہم میں حاضر کرے۔ چاہے وہ مسکى موجود ہو یا معدوم۔ حاضر ہو یا غائب۔ (۲۱۲)

علامہ عبدالرزاق کاشانی اسم کی تعریف میں لکھتے ہیں۔ ہر نسبت صفت ہے اور ذات جب کسی صفت سے

اعتبار حاصل کر لے تو وہ اسم ہوگی۔ (۲۱۳) علامہ صائن الدین نے لکھا ہے کہ اصطلاح صوفیہ میں اسم ذات ہی کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی چیز ذات میں معتبر نہ ہو تو صفت نہیں ہوگی۔ اور اگر صفت نہیں ہوگی تو اسم بھی نہیں ہوگی۔ (۲۱۴) شیخ عبدالقدور مہربان لکھتے ہیں کہ اسم دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک تو ایک ذات کے معنی میں جو صفت سے موصوف ہو۔ اس طرح یہ دونوں اسماء ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ لفظ جو کسی معین ذات موصوف کے مقابل استعمال ہو۔ صوفیہ کرام دوسرے معانی میں استعمال ہوئے والے اسم کو اسم الہم کہتے ہیں اور ہر جگہ جہاں صرف اسم کا اطلاق ہوا ہو وہاں معنی اول مراد لیتے ہیں۔ (۲۱۵)

صفات

جس طرح اسم کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی ذات پر دلالت کرے۔ اسی طرح صفت کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی ذات پر اسم کے واسطے سے دلالت کرے۔ اسم اور صفت میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں موقوف علی الخیر ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود کسی ذات پر مبنی ہوتا ہے۔ ایک جگہ ابن عربی نے لکھا ہے: ”حق، عالم، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اس ذات پر ہوتا ہے جو صفت، حیات و علم و قدرت اور ارادہ سے موصول ہو۔“ (۲۱۶)

ابن عربی کا رجحان یہ ہے بعض دیگر صوفیہ بھی اس کو انب جانتے ہیں۔ نیز قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے باب میں لفظ صفت کا استعمال مرجوح ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی صفات دراصل اس کے اسماء ہیں۔ ابن قیم الجوزی نے لکھا ہے کہ اسماء باری تعالیٰ اللہ رب العزت کی صفات کمالیہ کے مظہر ہیں۔ (۲۱۷) ابن عربی نے لکھا ہے کہ اسماء الہی کو صفات کہنا سوء ادب ہے، کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے انہیں اسم کہا ہے۔ (۲۱۸)

اسم پاک

صوفیہ کے نزدیک اسم کی وہ تعریف نہیں ہے جو عموماً علم معانی اور نحو میں بیان کی جاتی ہے۔ یعنی کسی جوہر یا عرض کو متعین و مشخص کرنے کے لئے وضع کیا گیا لفظ۔ بلکہ صوفیہ کے نزدیک اسم ذات مسکمی کا اس سے متصف ہونا ہے، جیسے علیم و قدیر یا قدوس و سلام ہونا۔

اللہ رب العزت کا اسم پاک یا اسم ذاتی تو صرف ”اللہ“ ہے۔ تاہم ایک شخصیت کے ایک سے زائد نام ہونا مستبعد نہیں ہیں اور اس لئے اس کے اور بھی بعض نام ایسے ہیں جو اسم ذاتی کے قبیل سے ہی ہیں۔ جیسے الرحمن، مالک یوم الدین اور علام الغیوب وغیرہ۔

صوفیہ کرام نے اللہ رب العزت کے اسم کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ اسم ذاتی۔

۲۔ اسم صفاتی۔

۳۔ اسم فعلی۔

اسم ذاتی اللہ ہے۔ اسم صفاتی جیسے علیم، عزیز وغیرہ، اسم فعلی جیسے خالق، رازق وغیرہ۔ تاہم صوفیہ کا ایک گروہ اسم و صفات کو بھی حجاب سمجھتا ہے۔ شیخ عبد الکریم جیلی نے لکھا ہے کہ ”جب سالک اسم و صفت سے گذر جاتا ہے تو اسے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہو جاتا ہے۔ اتنا قرب کہ پھر کوئی حجاب باقی نہیں رہتا۔ (۲۱۹)

لفظ اللہ کی تحقیق

لفظ اللہ صوفیہ کی نظر میں اللہ تعالیٰ کا اسم ذاتی ہے۔ اس کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا۔ امام قشیری نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں صرف یہ نام مخلوق کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں۔ (۲۲۰) ابن عربی جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ وجوب الوجود مرتبہ وحدۃ میں اللہ کا مصداق ہے۔ (۲۲۱)

لفظ اللہ کے مشتق یا جامد ہونے کے سلسلہ میں صوفیہ کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس کو مشتق مانتا ہے اور دوسرا گروہ غیر مشتق۔ شیخ مجدد نے اس اختلاف کا تذکرہ کرتے ہوئے مستند سند کے حوالہ سے لکھا ہے ”جس طرح اہل دانش اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں اس لئے بھٹکے ہوئے ہیں کہ وہ عظمت خداوندی کے انوار میں پوشیدہ ہے۔ اسی طرح وہ لفظ اللہ کی تحقیق میں بھی حیران ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس (لفظ) میں بھی انہی انوار الہی کی شعاعیں منعکس ہو گئی ہیں۔ اور اسی وجہ سے اہل بصیرت کی آنکھیں خیرہ ہو گئی ہیں۔ چنانچہ ان لوگوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا لفظ اللہ سریانی ہے یا عربی۔ نیز آیا یہ لفظ اسم ہے یا صفت، مشتق ہے یا غیر مشتق، اگر مشتق ہے تو اس کا اشتقاق کس لفظ سے ہے اور مشتق نہیں ہے تو آیا یہ علم ہے یا علم نہیں ہے۔ (۲۲۲)

اس کو مشتق ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ مشتق نہ ہوتا تو اس میں تغیر و تبدل نہ ہوتا بلکہ ہمیشہ یک ہی حالت پہ رہتا، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ (۲۲۳) اس گروہ کے صوفیہ اس مشہور لغوی بحث کا بھی ذکر کرتے ہیں جو لفظ اللہ کے اشتقاق کے سلسلے میں ائمہ لغت نے کی ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی نے غنیۃ الطالبین میں اور شیخ مجدد نے رسالہ تہلیلہ میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس سلسلہ میں سیبویہ (۲۲۴) کے قول کو مولانا رومی نے اس طرح نظم کیا ہے:

معنی اللہ گفت آں سیبویہ یولھون فی الحوائج ہم لدیہ
گفت الہنا فی حوائجنا الیک والتمناھا د جدنا ہالذیک

ترجمہ: اللہ کے معنی سیبویہ نے اس طرح بیان کئے ہیں کہ جس کی طرف ضروریات میں متوجہ ہوا جائے۔ استعمال ہوتا ہے ”اللہما فی حوائجنا الیک“ اس کا مطلب ہے کہ جب نے ہم تجھے ڈھونڈا تو اپنے قریب پایا۔ صوفیہ کرام کا دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے بلکہ اسم جلد ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اللہ اس وقت سے ہے جب کہ اشتقاق کی بحث کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ مشتق کو پیدا کرنے سے قبل بھی اس سے موسوم تھا۔ (۲۲۵) اس لئے اس کے مشتق ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اس مسلک پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے تو پھر اس میں یہ تبدیلی کیونکر ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اصلاً رب العزت کا نام اللہ نہیں بلکہ الہ ہے اور یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے معبود

ہی کے لئے مخصوص ہے اور چونکہ معبود ایک ہی ہے اس لئے اس پر الف لام تعریف کا داخل کیا گیا ہے۔ اس طرح ”الاولہ“ بن گیا۔ پھر کثرت استعمال سے درمیانی الف بھی حذف کر دیا گیا، اس طرح اللہ بن گیا۔ (۲۲۶)

اس سے قریب بات شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے بھی تحریر فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ ”لفظ اللہ کی تنقیح میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلیل بن احمد انقرہوی (۲۲۷) اور علماء عربیت کی ایک جماعت قائل ہے کہ یہ اللہ کا اسم ذات ہے۔ اس نام میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ هل تعلم له سمیاً (مریم ۶۵) یعنی کیا اس کا کوئی نام تم کو معلوم ہے۔ خلیل کا مطلب یہ ہے کہ علاوہ اللہ کے دوسرے تمام نام مشترک ہیں۔ دوسرے ناموں کا اللہ پر اطلاق حقیقی ہوتا ہے اور دوسروں پر بطور مجاز، مگر لفظ اللہ مشترک ہی نہیں ہے، کیونکہ اس کے اندر ہمہ گیر مالکیت کا مفہوم ہے۔ دوسرے تمام معانی اس میں داخل ہیں۔ غور کرو اگر اللہ کا الف حذف کر دیا جائے تو اللہ رہ جاتا ہے۔ پھر اول لام بھی حذف کر دیا جائے تو ل رہ جاتا ہے۔ پھر دوسرا لام بھی حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ (۲۲۸) اس آخری توجیہ کا ذکر شیخ مجدد نے اس طرح کیا ہے ”بعض محققین نے یہ فرمایا ہے کہ لفظ اللہ کے (عجیب و غریب) لطائف ہیں۔ اگر اللہ کا ہمزہ نہ بولا جائے تو اللہ رہ جائے گا۔ جیسے واللہ جنود السموات والارض۔ (اللہ کے لئے آسمانوں اور زمین کے لشکر ہیں) اگر باقی ماندہ لفظ میں سے لام حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ یعنی ”لہ ما فی السموات وما فی الارض۔ (اس کے لئے ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے) اور اگر اس میں سے لام حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ یعنی لا الہ الا هو (اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ (۲۲۹)

اسم اعظم

صوفیہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے من جملہ اسماء میں سے ایک نام اسم اعظم بھی ہے۔ یہ تمام اسماء الہیہ میں سب سے زیادہ مبارک اور برکت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مختلف اسماء میں جو علیحدہ علیحدہ خواص ہیں، اسم اعظم میں وہ سب یکجا طور پر موجود ہیں:

اسم اعظم جامع اسماء بود صورت معنی او اشیاء بود
اسم دریا و نصین ہو موج او ایں کے داند کہ او از ما بود

صوفیہ کا نظریہ ہے کہ تمام کلمات اور خرق عادت واقعات جو صوفیہ کرام سے صادر ہوتے ہیں وہ سب اسی اسم اعظم کی برکت کے طفیل پیدا ہوتے ہیں۔ یہی نام نام ممکنات کو ممکنات بناتا ہے۔ اس نام کی برکت سے زمین کی طنائیں کھنچ جاتی ہیں۔

اسم اعظم کے بارے میں صوفیہ مزید فرماتے ہیں کہ اس حوالے سے جو دعا مانگی جائے گی وہ ضرور قبول ہو گی۔ حضرت ابراہیم بن لوط کا واقعہ ہے کہ ان کو جنگل میں ایک بزرگ نے اسم اعظم سکھایا۔ انہوں نے دعا مانگی کہ حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات ہو جائے۔ چنانچہ وہ پوری ہو گئی۔ حضرت خضر نے پوچھا جس نے تمہیں اسم اعظم سکھایا، جانتے ہو کون تھے؟ وہ حضرت دؤاد علیہ السلام تھے۔ (۲۳۰)

صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیر اعظم آصف بن برخیا کو بھی اسم اعظم معلوم تھا اور اس اسم کی قوت سے اس نے چشم زدن میں تخت بلقیس کو یمن سے فلسطین پہنچا دیا۔ مولانا روم کہتے ہیں:

گفت عفریت کہ بخشش را بہ فن
حاضر آرم تا تو زین مجلس شدن
گفت آصف من بہ اسم اعظمش
حاضر آرم پیش تو در یک دمش
گرچہ عفریت اوستاد سحر بود
لیک آن از فلح آصف رو نمود
حاضر آمد تحت بلقیس از زماں
لیک از آصف نہ زفن عفریتاں

ترجمہ ایک عفریت نے کہا کہ میں اس کے تخت کو اپنی قوت اور فن کے ذریعہ آپ کی مجلس کے برخاست ہونے سے قبل لا سکتا ہوں۔ آصف نے کہا کہ میں اسم اعظم کے ذریعہ اسکو ایک لمحہ میں لا سکتا ہوں۔ اگرچہ عفریت سحر کا استاد تھا۔ لیکن آصف کی پھونک کے سامنے اسکی ایک نہ چلی۔ بلقیس کا تخت تھوڑی سی دیر میں آگیا۔ لیکن عفریت کے فن سے نہیں بلکہ آصف کی پھونک سے۔

اسم اعظم کیا ہے

اس سلسلہ میں صوفیہ کے متعدد اقوال ہیں۔ ایک گروہ تو صرف ان احادیث کو نقل کرتا ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً

۱۔ اسم اعظم اس دعا میں ہے ”اللهم انی اسئلك بانک انت الله الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد۔ ترجمہ۔ اے اللہ میں تجھ سے مانگتا ہوں۔ اس حقیقت کے واسطے سے کہ تو ہی اللہ اکیلا اور بے نیاز ہے جس نے نہ کسی کو جنا اور نہ خود جنا گیا اور نہ ہی کوئی اس کے برابر ہے۔

۲۔ اسم اعظم ان دو آیتوں میں مخفی ہے:

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿۱۶۳﴾ (البقرہ: ۱۶۳)

ترجمہ۔ اور معبود تم سب کا ایک ہی معبود ہے۔ کوئی معبود نہیں اس کے سوا، بڑا مہربان ہے نہایت رحم والا۔

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿۱۷۰﴾ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿۱۷۱﴾ (آل عمران: ۱)

ترجمہ۔ الم، اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ ہے سب کا تھکنے والا ہے۔

۳۔ اسم اعظم اس دعا میں مخفی ہے: اللهم اسی اسئلك بان لك الحمد لا اله الا انت المنان بدیع السموات والارض ذوالجلال والاکرام۔ ترجمہ۔ اے اللہ میں تجھ سے اس بنا پر مانگتا ہوں کہ تمام تعریف تیرے لئے ہے اور تیرے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے۔ تو ہی احسان کرنے والا، آسمانوں اور زمین کو برسر نو پیدا کرنے والا، صاحب جلال و عزت ہے۔

۴۔ اسم اعظم ان تینوں سورتوں میں آیا ہے۔ ۱۔ سورۃ بقرہ۔ ۲۔ آل عمران۔ ۳۔ طہ۔

یہ وہ احادیث ہیں جن میں اسم اعظم کی تعین کی گئی ہے۔ (۲۳۱) صوفیہ نے ان کو بالعموم بیان کیا ہے۔ تاہم بعض صوفیہ نے دوسرے نام بھی مختلف وجوہات کی بنا پر ذکر کیے ہیں۔ مثلاً

اللہ

ایک گروہ "اللہ" کو ہی اسم اعظم مانا ہے۔ مرآۃ العشق میں ہے کہ اسم اعظم "اللہ" ہے کیونکہ وہ اسم ذات ہے اور تمام صفات، فعالیت اور آثار یہ کو جامع ہے۔ بعض صوفیہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ اللہ چونکہ تمام اسماء الہی کا اسم ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اس لئے یہ اسم اعظم ہے۔ نورالدین بدخشی فرماتے ہیں کہ میں نے شیخ سے پوچھا کہ اسم اعظم کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا۔ "اللہ"۔ تاہم خود بدخشی کا خیال ہے کہ اسم اعظم "بسم اللہ" ہے۔ بعض صوفیہ نے کہا ہے کہ اسم اعظم "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ہے۔ (۲۳۲)

هو

بعض صوفیہ کے نزدیک اسم اعظم "هو" ہے۔ قاضی حمید الدین ناکوری کی بھی یہی رائے ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ نام خالصہ عالم غیب سے ہویدا ہوا ہے۔ یہ ذات مطلق کا اسم ہے۔ یہ نہ مشتق ہے اور نہ اس میں کسی غیر کا اشتراک ہے۔ یہی نام اسم پاک اللہ کا بھی معنی ہے۔ (۲۳۳)

الوحدة

شاہ اسماعیل شہید کی رائے ہے کہ اسم اعظم "الوحدة" ہے۔ (۲۳۴)

الصمد

بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ اسم اعظم "الصمد" ہے۔ (۲۳۵)

فتح یحسین

بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ فتح یحسین (فتح یحسین) اسم اعظم ہے۔ (۲۳۶)

ابویزید بسطامی سے پوچھا گیا کہ اسم اعظم کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے بلکہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ساتھ دل کو فارغ کر لینے کا نام ہے۔ (۲۳۷) ان اقوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسم اعظم صوفیہ کے نزدیک کوئی مخصوص اسم نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص کیفیت کا نام ہے۔ اس کیفیت کو امام جعفر صادقؑ اور شیخ جنید بغدادی نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ جب بندہ اس کا ذکر کرتا ہے اور اس میں ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اس کے دل میں سوائے اللہ رب العزت کے اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور ایسی حالت میں پہنچ کر جو کچھ طلب کرتا ہے اسے مل جاتا ہے۔ (۲۳۸)

اسماء حسنی کی تعداد

قرآن کریم میں صرف یہ ذکر آیا ہے کہ اللہ رب العزت کے "اچھے نام" ہیں۔ ان کی تعداد بیان نہیں

کی گئی ہے۔ البتہ صحیح احادیث میں اسمہ کی تعداد ۹۹ بتائی گئی ہے۔ ترمذی، ابن ماجہ اور بعض دوسری کتابوں میں ان ۹۹ اسمہ حسنی کا بیان بھی ہے۔ لیکن روایات میں تفاوت ہے۔ اگر مختلف روایات کو جمع کیا جائے تو ان میں مذکور اسمہ حسنی کی تعداد ۱۶۲ تک پہنچ جائے گی۔ اس لئے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حصر تعداد سے تحدید عدد نہیں بلکہ کچھ اور تھا۔

قرآن کریم سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے

قُلْ لَوْ كُنَّا الْبَخْرُ مِثْلَ مَاذَا لَكُنَّ مِثْلَ رَبِّي لَفِئِدَ الْبَخْرِ قَبْلَ أَنْ تَفْعَلَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَذْدَابًا (الکہف: ۱۰۹)

ترجمہ کہہ دو کہ اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے (لکھنے کے) لئے سیاہی ہو تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم ویسا ہی اور اس کی مدد کو لائیں۔
صوفیہ کرام کا رجحان ہے بھی یہی کہ اللہ رب العزت کے اسماء مبارکہ کسی مخصوص تعداد کے اندر محصور نہیں ہیں۔ (۲۳۹) ابن عربی نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء غیر متناہی میں کیونکہ اس سے صادر ہونے والے افعال بھی غیر متناہی ہیں۔ (۲۴۰)

اسماء سبعہ

اللہ تعالیٰ کے اسماء کی تعداد تو غیر محصور ہے تاہم صوفیہ کرام نے سات اسماء کو خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ سات نام ایسے ہیں جو تمام اسماء الہی کو محیط ہیں۔ اللہ رب العزت کے بقیہ نام انہی اسماء میں سے کسی ایک کے ذیل میں آتے ہیں۔ اس لئے ان اسماء کو ”اسماء السبع“ بھی کہا جاتا ہے۔ وہ سات اسماء یہ ہیں:

۱۔ قدرت، ۲۔ علم، ۳۔ ارادہ، ۴۔ سمیع، ۵۔ بصر، ۶۔ کلام، ۷۔ حیات۔
شیخ ابن عربی نے سات نام اس طرح شمار کرائے ہیں: ۱۔ جی، ۲۔ علیم، ۳۔ مرید، ۴۔ قائل، ۵۔ قادر، ۶۔ جواد، ۷۔ مقسط۔ ان میں الٰہی سب پر مقدم ہے۔ اور مقسط سب سے مؤخر۔ لیکن اللہ جو ابن عربی کے بقول اسم اعظم ہے وہ سب پر مقدم ہے کیونکہ وہ ذات پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ کی حیثیت ایسی ہے جیسے نام کی۔ (۲۴۱)

اسماء الہی توقیفی ہیں

اس سلسلہ میں صوفیہ کے دو مسلک ہیں۔ ایک تو اسماء الہی کو توقیفی مانتا ہے دوسرا ”مدرج“ مانتا ہے۔ یعنی اسماء الہی کو انسانی فہم و فکر کے مطابق طے کیا جاسکتا ہے۔ تاہم صوفیہ کی بڑی جماعت قول اول کی قائل ہے اور یہی ان کا مسلک مختار ہے۔ یعنی اسماء باری تعالیٰ جس طرح کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں، اسی طرح سے استعمال کئے جائیں گے۔ ان میں عقل کی بنیاد پر تصرف جائز نہیں۔

اس سلسلہ میں ابن عربی کا مسلک سب سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسماء توقیفی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو لفظ جناب باری تعالیٰ کے لئے روایات سے ثابت نہیں ہے اس کا اطلاق اس کی جناب میں نہیں کیا جاسکتا حتیٰ کہ اگر وہ فعل خود اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب کیا ہو تب بھی اسے بطور اسم استعمال نہیں کیا جا

سکتا۔ مثال کے طور پر قرآن کریم میں ہے و مکروا و مکروا اللہ۔ یا مثلاً و هو حادعہم۔ وغیرہ آیات کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کو نعوذ باللہ خادع یا ماکر کہنا جائز نہیں ہے، بلکہ اہل عربی یہاں تک کہتے ہیں کہ جن الفاظ کا استعمال عرف عام میں اچھے معانی کے لئے ہوتا ہے ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ (۲۳۲)

مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ایسے ناموں سے موسوم کریں جو اس نے خود یا اپنے رسولوں کے ذریعہ اپنی ذات کے لئے استعمال نہ کئے ہوں۔ اسی لئے ہم بھی ان ناموں کا ذکر کرتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ پر کسی دوسرے لفظ کا اطلاق کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ (۲۳۳)

بعض وحدۃ الوجودی صوفیہ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ چونکہ اسماء اور مسمیٰ درحقیقت ایک ہی ہوتے ہیں اور اسماء کی تبدیلی مسمیٰ کی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے اس لئے اسماء الہی ویسے ہی مذکور ہوں گے جیسے کہ وہ روایات میں وارد ہوئے ہیں، ان میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ (۲۳۴)

البتہ اس سلسلہ میں امام غزالی کی رائے دیگر صوفیہ سے کچھ مختلف ہے۔ وہ اسم اور صفت میں تفریق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسماء باری تعالیٰ تو قیفی ہیں، جبکہ صفات الہی ہو سکتی ہیں جن کو محض عقلی کی بنا پر ثابت کیا جاسکتا ہے۔ (۲۳۵)

اسماء کی تقسیم

اللہ تعالیٰ کے اسماء کی مختلف اعتبارات سے صوفیہ نے مختلف تقسیمیں کی ہیں۔ بعض نے اس تقسیم میں ذات و صفات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسم دو طرح کے ہیں ۱۔ اسم ذات، ۲۔ اسم صفات۔ بعض نے صفات کی بھی دو قسمیں کی ہیں ۱۔ صفات افعالیہ، ۲۔ صفات نفسیہ۔ (۲۳۶)

شیخ عبدالقادر مہربان نے ان تقسیموں کا خلاصہ اس طرح بیان کیا ہے۔ "صوفیہ نے اسماء کی مختلف تقسیمیں کی ہیں اور ہر تقسیم بعض وجوہ کی بنا پر دوسری تقسیم سے ممتاز ہے۔ قیصری نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اللہ رب العزت کی چونکہ ہر آن نئی شان (کل یوم ہو فی شان) کی مختلف تجلیات ہیں۔ لہذا ان تجلیات و مراتب کے لحاظ سے اس کی مختلف صفات اور اسماء ہیں۔ ان صفات و اسماء میں سے بعض ایجابی ہیں اور بعض سلبی، پہلی قسم میں بعض حقیقی ہیں جیسے حیات، وجوب وغیرہ۔ بعض صفاتی ہیں جیسے ربوبیت، علم و ارادہ وغیرہ۔ دوسری قسم یعنی سلبی صفات جیسے سبوحیت و قدوسیت وغیرہ۔ بعض صفات متضاد ہیں جیسے لطف و قہر۔ رحمت و غضب، رضا و عطا وغیرہ۔ اسی طرح ایک تقسیم اسماء جمالی و جدالی کی ہے۔ اس کے مطابق کچھ اسماء جمالی ہیں اور وہ ہیں جن میں رب العزت کی رحمت و رافت اور رحمانیت کا پرتو ہے جیسے رحمان، رحیم، رؤف وغیرہ اسماء جدالی وہ ہیں جن میں اس کی ہیبت و عظمت اور جلال و درجہ کا اظہار ہوتا ہے جیسے قہار، جبار وغیرہ۔ (۲۳۷)

امام غزالی نے اسماء الہیہ کو چار قسم کا بتایا ہے۔ بعض اسماء تو وہ ہیں جو صرف اس کی ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے موجود، بعض اسماء وہ ہیں جو اس کی ذات پر تو دلالت کرتے ہی ہیں۔ مگر کچھ چیزوں کی اس سے نفی بھی کرتے ہیں۔ جیسے اللہ کا اسم مبارک، القدیم یا النئی کہ حادث و فقیر ہونے کی نفی بھی کرتے ہیں۔ بعض اسماء وہ ہیں جو ایجابی ہیں، جیسے الہی، القادر، المرید وغیرہ۔ بعض اسماء وہ ہیں جو اس کی صفت فاعلیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے

الحائق، اوراق وغیرہ۔ (۲۳۸)

اسماء کی مشہور تقسیم، ذاتیہ، صفاتیہ، افعالیہ کے علاوہ بعض صوفیہ نے دو نام اور ذکر کئے ہیں یعنی ۱۔ اسماء
مفاتیح مغیب، ۲۔ اسماء، مفاتیح الشہادۃ۔ (۲۳۹)

خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ کرام اسماء ذات باری تعالیٰ کو اس کے مختلف افعال اور شئون کے لحاظ سے مختلف
تقسیموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی اللہ رب العزت کی ذات اقدس کا ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔ اس
پر دلالت کرنے والے اسماء اسم ذات کہلاتے ہیں۔ اس کی ذات کا دوسرا اعتبار یہ ہے کہ دیگر مخلوقات سے اس کو
کس طرح ممتاز کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح کے نام اسماء صفات کہلاتے ہیں۔ ایک اعتبار یہ ہو سکتا ہے کہ اس
کائنات میں اللہ رب العزت کا عمل کیا ہے۔ اس قسم کے نام اسماء افعال کہلاتے ہیں۔

اسماء عین ذات یا زائد برذات

علماء و حکماء اسلام میں اسماء و صفات کے عین ذات یا زائد برذات ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔
صوفیہ کی بھی اس میں اپنی رائے ہے۔ اور اس گروہ میں بھی دونوں مکاتب فکر کے لوگ موجود ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس مسئلہ پر ہے کہ اسم و مسمیٰ میں کیا تعلق ہے۔ اسم عین مسمیٰ ہے یا
غیر مسمیٰ؟ جو لوگ اسم کو عین مسمیٰ قرار دیتے ہیں وہ اسماء امیہ کو بھی عین ذات قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اسم کو
مسمیٰ کا غیر یا اس پر اضافہ سمجھتے ہیں وہ اللہ رب العزت کے اسماء کو بھی اس کی ذات سے جدا سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ میں صوفیہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اسم کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو مسمیٰ کی ذات پر اپنی وضع کے
اعتبار سے دلالت کرتا ہو، بلکہ اسم احد ذات ہے جو ذات پر اس کی صفات کے لحاظ سے دلالت کرتا ہے۔ چاہے
صفات وجودی ہوں (ایجابی) ہوں یا عدمی (سلبی) ہوں۔ (۲۵۰) گویا اسم مسمیٰ کی صفت ہے جس کے ذریعہ مسمیٰ
مومنین کے دل پر تجلی کرتا ہے اور اس تجلی کے نتیجے میں ان کا ایمان زیادہ ہوتا ہے۔ (۲۵۱) اس کی مزید توضیح
صوفیہ نے اس طرح کی ہے مثلاً ایک نام عائشہ ہے تو جس وقت لفظ عائشہ زبان سے نکلے گا تو یہ اسم ہو گا نہ کہ
مسمیٰ۔ جبکہ اس کی دلالت مسمیٰ پر ہو گی۔ اس کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر ایک اسم کو اس کے غیر مسمیٰ کی
نسبت دے کر شہرت دے دی جائے تو دوسرا مسمیٰ بھی اسی سے موسوم ہو جائے گا۔ جیسے عائشہ اور فاطمہ دو نام
ہیں۔ اگر عائشہ کو فاطمہ یا فاطمہ کو عائشہ کہنا شروع کر دیا جائے اور انہی کو شہرت مل جائے تو اب ان کے پرانے
ناموں کی حیثیت ختم ہو جائے گی اور نئے ناموں کی بنیاد پر ان پر احکامات جاری ہوں گے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص
یوں کہے کہ میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی تو طلاق اس پر واقع ہو گی جس کا اب نام فاطمہ ہے، اس پر نہیں
جس کا پہلے فاطمہ نام اور اب عائشہ ہے۔ اس مثال سے واضح ہو جاتا ہے کہ اسم مسمیٰ نہیں بلکہ مسمیٰ کی دلیل
ہے۔ اصل مسمیٰ کی ذات اسم سے علیحدہ ہے۔ (۲۵۲)

اس کو ثابت کرنے کے لئے صوفیہ نے جو دلائل دیے ہیں من جملہ ان میں ایک لفظ اللہ بھی ہے۔ یہ
لفظ چار حروف کا مرکب ہے۔ جب اللہ رب العزت وحد ہے۔ یہ لفظ حرف و صوت سے مرکب ہے جبکہ اللہ رب
العزت ان الفاظ کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔ جب کہ اللہ رب العزت کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ یہ حروف

مخلوق ہیں جب کہ اللہ رب العزت قدیم سے ان دلائل سے صوفیہ دعوت کو پہچانتے ہیں کہ اسم و مسمیٰ ایک نہیں ہے۔

مولانا جلال الدین رومی فرماتے ہیں

چنانچہ نام سے ہے حقیقت یہ دلائل
یادگارف ، اسم گل گل چیدہ ای
اسم خواندنی او مسمی را بگو
مہ بہ ہر دلائل اس نہ اندر آب جو

ترجمہ: کوئی ایسا نام بھی ہے جس کی (خارج) میں کوئی حقیقت نہ ہو کہیں یہ مسمیٰ ہوا ہے کہ گل اور نام گل کہہ کر پھوس مل گئے ہوں۔ اسم کہہ کر اس کے مسمیٰ کی تلاش کر جیسا کہ چاند کا عکس پانی میں نظر آتا ہے لیکن چاند ہوتا آسمان میں ہے۔

مولانا رومی اس کو ذات کی صفت مانتے ہیں یعنی اسم کا کام صرف ذات مسمیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ

فرماتے ہیں

از پی آن گفت حق خود را بصیر
کہ بود دیدویت ہر دم نذر
از پی آن گفت حق خود را سچ
تاہندی لب ز گفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را علیم
تاہندیشی فساد تو ز نیم
نیست این ہا بر خدا اسم علم
کہ سہ کافور دلد نام ہم
اسم مشتق است و توصافش قدیم
نہ مثال علت اولی سقیم

ترجمہ: رب العزت نے اپنے آپ کو اس سلسلے بصیر کہا تاکہ تم دیکھنے میں ہر وقت احتیاط رکھو۔ (اس کی صفت بصیر تمہارے لئے نذر ہے)۔ اور اس لئے سچ کہا ہے تاکہ فضول باتوں سے اپنی زبان روک کے رکھو۔ اور اس لئے علیم کہا ہے کہ تو برے خیالات سے بچ رہے۔ یہ رب العزت کے اسماء نہیں ہیں، کیا اگر جہشی اپنا نام کافور رکھ لے تو وہ گورا ہو جائے گا۔ اسم مشتق ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں۔

صوفیہ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ اسماء باری تعالیٰ عین ذات ہیں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ اسم کے الفاظ تو یقیناً مسمیٰ کے اجزاء پر دلالت نہیں کرتے، تاہم اسم خود مسمیٰ کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ کہا جائے ”میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی تو اس سے لفظ فاطمہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ بلکہ ذات فاطمہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ یا مثلاً یہ کہا جائے کہ ”زید کو آزاد کر دیا“ تو اس سے بھی لفظ زید آزاد نہ ہو گا بلکہ زید کی شخصیت آزاد ہو جائے گی، لیکن اگر زید کا نام بدل کر اس کا نام ناصر رکھ دیا جائے تو زید کے آزاد کرنے سے ناصر آزاد نہیں ہو جائے گا۔ (۲۵۳) اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسم اور مسمیٰ کی حقیقت ایک ہی ہوتی ہے۔ گروہ اول کے صوفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مخلوق کی صفات تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اس وقت ایک شخص کھڑا ہے تو اس کو قائم کہیں گے۔ لیکن اگر وہ بیٹھ جائے تو پھر اس کو قائم کہیں گے۔ اس کی یہ دوسری کیفیت اول کیفیت کے بالکل متضاد ہے۔ اللہ رب العزت کا معاملہ دوسرا ہے۔ اس کے اسماء کبھی تبدیل نہیں ہوتے بلکہ ہمہ وقت ایک جیسے ہی رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے متضاد نام بھی ہمہ وقت اس کے ساتھ اور اس کی ذات کے ساتھ

ثابت ہیں۔ وہ ہر آں مئی (جانے والا) بھی ہے اور ٹھیک اسی وقت سمیت (مارنے والا) بھی۔ اس لئے اس کے اسماء کو مخلوقات کے اسماء سے نسبت دینا صحیح نہیں ہے۔ (۲۵۴)

اسم بو بین ذات قرار دینے والے صوریہ اپنے مسلک کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ اسم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک اسم حقیقی، دوم اسم مجازی۔

اسم حقیقی وہ ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے ممیز کرے اور اس کی ذات میں داخل ہو، اسم مجازی وہ ہے جو کسی چیز کا نام رکھ دیا گیا۔ مگر ذات یا اس کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔

اسم کو عین مسکی قرار دینے والے اسم حقیقی مراد لیتے ہیں اور غیر مسکی قرار دینے والے، اسم مجازی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اسم مجازی غیر مسکی ہے۔ البتہ اسماء باری تعالیٰ اس کے کمالات ذاتیہ ہیں۔ اس لئے وہ اس کی ذات کا عین ہیں۔ (۲۵۵)

اس مسئلہ میں شیخ ابن عربی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اسماء باری تعالیٰ دو قسم کے ہیں۔ ایک ایجابی دوسرے سببی۔ سببی اسماء وہ ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے کسی چیز کی تنزیہ کی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا مکان ہونا، اس کا غیر مرکب ہونا وغیرہ۔ دوسری قسم صفات ثبوتی کی ہے۔ ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے ان چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن سے ان کا متصف ہونا ضروری ہے جیسے وجود، علم، حیات، سمع و بصر وغیرہ۔ ان دوسری قسم کی صفات کو اس طرح بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ صفات یا حقیقی محض ہوں گی یا اضافی محض، یا پھر حقیقی ذاتی اضافی ہوں گی۔ اس طرح ان کی تین قسمیں ہوں گی۔

۱۔ حقیقی محض: جیسے حیات، وجوب وغیرہ۔

۲۔ اضافی محض: جیسے خلق، رزق وغیرہ۔

۳۔ حقیقی ذاتی اضافی: جیسے اپنے سے غیر کا عمل (علیم ہونا)۔

ثانی الذکر کے بارے میں صوفیہ کی رائے ہے کہ وہ اللہ رب العزت کی صفت قیوم ہونے کے تابع ہیں۔ اس لئے مورد بحث نہیں ہیں۔ اول الذکر اور مؤخر الذکر دو قسمیں ایسی ہیں جو اس بحث کی مورد ہیں۔ ایسی صفات کل آٹھ ہیں۔

۱۔ حیات، ۲۔ علم، ۳۔ قدرت، ۴۔ ارادہ، ۵۔ سمع، ۶۔ بصر، ۷۔ تکلم، ۸۔ بقاء۔

مستزادہ ان تمام کو ذات باری تعالیٰ کا عین مانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بذات خود حسی، قادر اور عالم ہے نہ کہ وہ حیات، علم اور قدرت سے متصف ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم ان کو صفات مانیں گے تو یا تو یہ ذات باری تعالیٰ کی طرح سے قدیم ہوں گی یا حادث۔ اگر حادث ہوں گی تو اللہ رب العزت کا کل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر قدیم مانیں تو "تعددالہ" لازم آئے گا اور یہ دونوں ممتنع ہیں۔ اشاعرہ کا خیال ہے کہ پہلی سات صفات تو زائد بر ذات ہیں تاہم یہ ذات کے لئے لازم بھی ہیں اور ذات کے ساتھ قائم بھی۔ گویا نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ جس طرح ذات ازل اور قدیم ہے اسی طرح یہ بھی ازل اور قدیم ہیں۔ البتہ آٹھویں صفت یعنی صفت بقاء کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ قاضی ابوبکر، قلابی اس کو بھی عین ذات مانتے ہیں اور باقی

اشاعرہ اور امام ابو الحسن اشعری کی رائے وہی ہے جو دیگر صفات کے بارے میں ہے معتزلہ کے اعتراض کہ اس طرح سے تعدد قدام لازم آئے گا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ تعدد ذات قدیمہ متمنع ہے۔ تعدد صفات قدیمہ متمنع نہیں ہے۔

ابن عربی کا رجحان یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ میں ذات ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر صفات حق کو رائد برذات اعیان مانا جائے تو اس سے ذات کا نقص ہونا لازم آئے گا، کیونکہ وہ شی جو کسی امر زائد کے وسیلہ سے کمال کو پہنچتی ہے۔ اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے۔ (۲۵۶) اہل ابن عربی نے ایک وضاحت کی ہے کہ اسماء و صفات عین ذات و غیر ذات ہونے کے اعتبار سے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور اسماء دراصل معانی، اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ اس پہلو سے وہ عین ذات ہیں کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ اس پہلو سے وہ غیر ذات ہیں۔ (۲۵۷)

شیخ ابوبکر انکلابادی نے اسماء و صفات کو علیحدہ قرار دیا ہے۔ تاہم یہ وضاحت نہیں کی کہ اسماء الہی سے ان کی مراد کیا ہے۔ اور صفات الہی سے کیا۔ اسماء کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ صوفیہ کا ایک گروہ سی طرح مانتا ہے جیسے کہ صفات ہیں۔ یعنی نہ عین اور نہ غیر۔ جبکہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ اسماء الہی دراصل اللہ ہی ہے یعنی اس کا عین۔ (۲۵۸)

صفات کے بارے میں انہوں نے تفصیلی بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کچھ صفات ہیں جن سے وہ متصف ہے جیسے علم، قدرت، قوہ، عزت، حلم و حکمت وغیرہ۔ اور یہ صفات نہ جسم ہیں، نہ عرض ہیں نہ جوہر ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات نہ جسم ہے نہ عرض ہے نہ جوہر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہیں، سامعہ، بصارت ہے۔ دھجہ ہے، لیکن آنکھ کان اور ہاتھ سے منزہ ہے۔

صوفیہ کا اجماع ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جو ارجح نہیں اور نہ ہی اعضاء اجزا ہیں۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ نہ اس کی عین میں اور نہ غیر۔ نیز اس کے لئے صفات ثابت کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ان کا محتاج ہے۔ اور وہ ان کے درجہ کاموں کو سرانجام دیتا ہے بلکہ اس کے معنی اس کی ضد کی نفی کرنا اور اس کو اس کے لئے ثابت کرنا ہے اور یہ کہ یہ صفات اس کی ذات سے قائم ہیں۔

علم کا مطلب صرف جہل کی نفی نہیں ہے اور نہ قدرت کا مطلب صرف عجز کی نفی ہے بلکہ علم و قدرت کا اثبات ہے۔

ہمارا اس کو ان صفات کے ساتھ متصف کرنا اس کی توصیف کے لئے نہیں ہے، یہ ہماری صفت ہے اور ان صفات کا تذکرہ ہے جن سے وہ متصف ہے۔ اور یہ ذکر بھی نہیں ہے۔ چونکہ ذکر ذاکر کی صفت ہے مذکور کی صفت نہیں ہے۔ اور چونکہ مذکور ذاکر کے ذکر کی وجہ سے مذکور ہوتا ہے لیکن موصوف وصف کرنے والے کی صفت کرنے سے موصوف نہیں ہوتا۔ چونکہ اگر واصف کی توصیف سے اس کی صفات کا ثبوت ہوتا تو جو مشرکین شرک کرتے ہیں یا اللہ تعالیٰ کے زوجہ یا ولد کا اثبات کرتے ہیں تو وہ بھی نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہو جاتی۔

اس میں صوفیہ کا اختلاف ہے کہ اتیان، محی (آنے) نزول وغیرہ کیا ہیں۔ جمہور صوفیہ کہتے ہیں کہ یہ بھی اس کی صفات ہیں۔ جس طرح کہ اس کی جناب کے موافق ہوں۔ اس پر ایمان ضروری ہے، لیکن ان پر بحث ضروری نہیں۔

محمد بن موسیٰ و سبطی کہتے ہیں کہ جس طرح اس کی ذات غیر معلول ہے اسی طرح اس کی صفات غیر معلول ہیں۔ (۲۵۹) شیخ عبد لکریم جمیلی اسماء صفات کو عین ذات قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ صفات اس کی ماہیت اور اس کی ہویت کے اعتبار سے جس پر کہ وہ بالذات ہے، عین ذات ہیں۔ بس مخلوق کے حکم سے اس کا حکم جدا ہو گیا، چونکہ مخلوق کی صفت نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات اور حق میں یہ حکم نہیں بلکہ اس کی صفت عین ذات ہیں اور ان کا غیر ذات ہونا علی سبیل الجواز ہے۔ علی سبیل الحقیقت نہیں۔ (۲۶۰)

علامہ جلی نے صوفیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وجود کے اعتبار سے اس کی عین ذات ہیں اور تعقل کے اعتبار سے غیر ذات۔ (۲۶۱)

چنانچہ اگر کوئی اس کے لئے ذات کا ثبات کرے اور صفات کا اثبات نہ کرے تو وہ جاہل ہے اور بدعتی ہے اور جو صفات کو اللہ تعالیٰ کے مغائر ثابت کرے وہ شرک ہے۔ مزید لکھا ہے کہ ہماری ذات ناقص ہیں اور صفات سے ان کی تکمیل ہوتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کامل و مکمل ہے۔ اس کو کسی بھی چیز میں کسی چیز کی احتیاج نہیں ہے۔ (۲۶۲)

کسی صوفی شاعر نے اس کو لکھا ہے

از روئے تعقل ہمہ غیرند صفات بلاذات تو وز روی تحقیق ہمہ عین

ترجمہ عقل کے لحاظ سے تمام صفات غیر ذات ہیں جبکہ تحقیق و نظر کے اعتبار سے تمام عین ہیں۔
شیخ فرید الدین عطار نے لکھا ہے

زہ اسم و زہ معنی ہمہ تو ہی گویم کہ اے تو اے ہمہ تو
توئی معنی و بیروں تو است توئی گنج ہمہ عالم طلسم است

ترجمہ کیا خوب ہے کہ اسم اور معنی سب کچھ تو ہی ہے۔ اس لئے میں کہتا ہوں کہ اے تو، اے سب کچھ تو تو ہی تو معنی ہے اور تیرا ظاہر تیرا نام ہے، تو ہی خزانہ ہے اور تمام عالم طلسم ہے۔

تشبیہ و تنزیہ

تشبیہ و تنزیہ کی تعریف:

تشبیہ کا مطلب ہے اللہ رب العزت کو مخلوقات کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ متصف کرنا اور تنزیہ کا مطلب ہے مخلوقات جیسی صفات سے اس کی ذات کو مبرا کرنا۔ شیخ عبدالقادر مہربان نے لکھا ہے۔

”تشبیہ کا مطلب یہ ہے کہ رب العزت کو ایسی ذات سے تشبیہ دیا جس کی صفات رب العزت کی ذات کے منافی ہیں اور تنزیہ کا مطلب یہ ہے کہ رب العزت کی ذات سے ایسی صفات کا منہ کرنا جو اس کی ذات کے مناسب نہیں۔ چاہے وہ صفات مخلوق کی ہوں یا نہ ہوں۔ (۲۶۳)

تشبیہ

اصل تشبیہ کو مشبہ یا مجسم بھی کہا جاتا ہے، یہ اللہ رب العزت کے لئے انسانوں جیسے یا انسانوں سے مختلف اعضاء کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ فرقہ دراصل قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتا ہے جن میں اللہ رب العزت کے لئے اعضاء و جوارح کی نسبت ہے۔ جیسے ہاتھ، وجہ، عین، وغیرہ۔ ان آیات کو وہ ظاہری معنی میں لیتے ہیں اور مختلف انداز سے مختلف معنی پہنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس گروہ میں سے بعض تو اس کو نور کہتے ہیں۔ بعض پگھلی ہوئی چاندی کی طرح بتاتے ہیں۔ کچھ بلور جیسا بتاتے ہیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ یک بوڑھے کی مانند ہے۔ کچھ ایسے ہیں جو اسے ایک جوان مرد کی صورت میں مانتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو داڑھی دار شرمگاہ کے علاوہ تمام انسانی اعضاء کو اس کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ (۲۶۳)

شیخ عبدالکریم جیلی نے تشبیہ سے متعلق ایک حدیث بھی نقل کی ہے کہ میں نے اپنے رب کو ایک جوان آدمی کی شکل میں دیکھا۔ (۲۶۵)

تنزیہ

تنزیہ کا مطلب ہے اللہ رب العزت کو اس صفات سے منزہ سمجھنا جو اس کی شایان شان نہیں ہے۔ شیخ حمد لکھتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت خالص تنزیہ کی تھی۔ آسمانی کتابوں میں تنزیہی ایمان کا بیان ہے۔ (۲۶۶) شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ تنزیہ کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ”میں نے اپنے رب کو ایک نورانی شکل میں دیکھا۔“ (۲۶۷)

تشبیہ و تنزیہ میں صوفیہ کا مسلک

تشبیہ و تنزیہ سے متعلق صوفیہ کرام کے چار گروہ ہیں:

۱۔ ایک گروہ اللہ رب العزت کو مجسم اور مشبہ کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، منہ اور دیگر اعضاء ہیں۔ اس گروہ کے بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ وہ ایک جوان مرد کی شکل میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک بوڑھے کی شکل میں، بعض کہتے ہیں گھوڑے کی شکل میں، بعض کہتے ہیں کہ اس کا قد سات باشت کے برابر ہے۔ اس کے جسم کا وزن بھی ہے۔ اس کی آواز بھی ہے وغیرہ العیاذ باللہ۔ (۲۶۸)

۲۔ دوسرا توں تنزیہ مطلق کا ہے۔ جمہور صوفیہ اسی کے قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ رب العزت جسم اور جسمانیات سے پاک ہے۔ اسے نہ آواز کی احتیاج ہے، نہ شکل و صورت کی، اس کی ذات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے اس کے رخ اور جہت کو متعین نہیں کیا جاسکتا۔ (۲۶۹)

۳۔ تیسرا توں ان صوفیہ کا ہے جو تشبیہ و تنزیہ کے درمیان کی شکل نکالتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ

رب عزت نے اپنے لئے احد، ید وغیرہ کا استعمال کیا ہے اور احادیث میں رب العزت کے محکم (ہنسی) دانت، تمیلی، تکیوں، ٹھنڈک اور خم شیو ویرہ احتضا، و صفات کا استعمال ہوا ہے۔ اس لئے لامحالہ ہمیں ان کی کوئی مخصوص شکل ماننی سوتی۔ ورنہ اس کا استعمال لغو شمار ہو گا۔ البتہ یہ ہے کہ اس شکل و صورت کو انسانی شکل و صورت پر قیاس کیا جائے ممکن نہیں۔ (۲۷۰) اس لئے ان کی کوئی اپنی شکل ہو گی جو انسانی فہم و ادراک کے دائرہ سے خارج ہے، کیونکہ انسان کا دائرہ اختیار صرف ان چیزوں تک محدود ہے جن کی کوئی مثال اس دنیا میں مل سکے اور اللہ رب العزت کی کوئی مثال نہیں۔ پس گمضلبہ شئیء (شوری ۱۱) اس جیسی کوئی شئی نہیں۔

۳۔ چوتھا قول وحدۃ الوجودی صوفیہ کا ہے۔ وہ چونکہ عالم کو عین ذات باری تعالیٰ مانتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ہی اپنے محدود مظہر میں کائنات ہے۔ اس لئے وہی واجب الوجود ہے اور وہی ممکن الوجود۔ تنزیہ و تشبیہ کے حوالے سے ہی وہ اپنے مرتبہ ذات میں منزہ ہے اور اپنے مظاہر میں مشبہ، یعنی وہ تشبیہ اور تنزیہ کا جامع ہے۔ (۲۷۱) شیخ اکبر فرماتے ہیں

فان قلت لا تنزیہ کنت مقیدا	وان قلت بالتشبیہ کنت محددا
وان قلت بالامرین کنت مردا	وکنت اما ما فی العارف سیدا
فمن قال بالا شفاع کان مشرکا	ومن قال بالافراد کان موحدا
فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیاً	ولیاک والتنزیہ ان کنت معردا
فما انت ہو بل انت ہو تروانی	عین الامور مسرعا و مقیدا

ترجمہ اگر تم تنزیہ خاص کے قائل ہوئے تو تم نے اللہ کو غیب میں مقید کر دیا، اور اگر تم صرف تشبیہ کے قائل ہو تو گویا تم نے اس کو محدود کر دیا۔ اگر تم دونوں باتوں کے قائل ہو تو سیدھے راستہ پر ہو اور تم معارف کے امام اور سید ہو۔ جو دو وجود (اللہ تعالیٰ کا وجود اور ممکنات کا وجود) کا قائل ہو وہ مشرک ہے اور جو وحید وجود کا قائل ہے وہ موحّد ہے۔ تو اگر تم دو وجود کے قائل ہو تو اپنے کو تشبیہ سے بچو اور اگر ایک وجود کے قائل ہو تو تنزیہ سے اپنے کو بچو۔ تم حق کے عین نہیں ہو کیونکہ حق تعالیٰ وجود مطلق ہے اور تم اللہ کو عین موجود میں تعین کی قید سے آزاد اور تعین کی قید سے مقید پارہے ہو۔

معرفت

معرفت کی تعریف:

معرفت عرف کا مصدر ہے اس کے معنی جاننے پہچاننے وغیرہ کے آتے ہیں۔ علم لغت کی رو سے ہر علم معرفت اور ہر معرفت علم ہے۔ (۲۷۲) لیکن صوفیہ کی اصطلاح میں معرفت نسبتاً وسیع مفہوم کی حامل ہے۔ صوفیہ نے معرفت کے بارے میں متعدد طریق سے اظہار خیال کیا ہے۔ سہل کہتے ہیں کہ معرفت اپنے جہل کی معرفت (اعتراف) ہے۔ (۲۷۳) قاسم (۲۷۴) کہتے ہیں کہ معرفت مسروف کی کہ کو جاننے کا نام ہے۔ (۲۷۵) شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے لکھا ہے کہ معرفت عین شئی کے اس طرح احاطہ کا نام ہے جیسی وہ ہے۔ (۲۷۶)

علم و معرفت:

لغت کی رو سے علم اور معرفت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن صوفیہ کرام ان میں فرق کرتے ہیں۔ جمہوریہ صوفیہ کا مسک یہ ہے کہ علم معرفت سے فرد تر ایک مرتبہ معرفت ہے اور معرفت علم کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ شیخ ابوسعید انخراز فرماتے ہیں کہ اللہ کا علم اللہ تعالیٰ کی معرفت کے مقابلے میں زیادہ مخفی اور زیادہ مشکل ہے۔ (۲۷۷) ایک اور صوفی فرماتے ہیں کہ اشیاء کے ظاہر کا علم، علم ہے اور اس کے باطن کا علم معرفت۔ (۲۷۸) لیکن بعض علم کو معرفت پر فضیلت دیتے ہیں۔ شیخ ابوبکر وراق (۲۷۹) فرماتے ہیں کہ معرفت اشیاء کی صورت کا جاننا ہے اور علم اشیاء کی حقیقت سے واقف ہونا ہے۔ (۲۸۰) جنید بغدادی فرماتے ہیں کہ علم معرفت سے بڑھ کر ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنا نام علم سے رکھا معرفت سے نہیں۔ اور قرآن پاک میں ہے والذین او توا العلم درجات۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا: فاعلم ان لا اله الا هو۔ یہ نہیں کہا فاعرف۔ اس لئے کہ جب انسان ایک چیز (عرف) کو جانتا ہے تو وہ علم کے ذریعہ اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر اس کو اس کا علم ہے تو پھر اس کا علم بھی حاصل ہے اور معرفت بھی۔ (۲۸۱)

معرفت الہی

علامہ جامی نے لکھا ہے کہ معرفت "باشناختن" کو کہتے ہیں۔ یعنی ایک مجمل معلوم کو اس کی تفصیلات کے ساتھ دوبارہ جاننا، اس عبارت کی تشریح علامہ نے اس طرح کی ہے مثال کے طور پر عوامل لفظیہ و معنویہ کو جاننا اور ان کے عمل سے آگاہ ہونے کا نام علم نحو ہے۔ لیکن ان میں سے ہر عامل کو تفصیل کے ساتھ جاننے، نیر بد توقف صحیح عبارت پڑھنے اور اس کے محل استعمال سے واقف ہونے کا نام معرفت نحو ہے۔ ایسا ہی معاملہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کو تفصیل کے ساتھ جاننا معرفت الہی ہے۔ (۲۸۲)

معرفت کی اہمیت

اللہ تعالیٰ کی صحیح معرفت، اس کی عبادت و بندگی کا پہلا ذریعہ ہے۔ اگر اس کی معرفت حاصل نہ ہو گی تو اس کی صحیح طریقہ پر عبادت کرنا ممکن نہ ہو گا۔ شیخ جنید نے سب سے پہلی عبادت اللہ تعالیٰ کی معرفت کو قرار دیا ہے۔ (اول عبادۃ اللہ تعالیٰ عزوجل معرفت)۔ (۲۸۳) شیخ علی ہجویری معرفت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی بندگی اختیار کرنے اور اس کے تقرب کی راہ پر گامزن ہونے میں جو چیز رکاوٹ بنتی ہے وہ اس کی ذات کی عدم معرفت ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ آدمی کو خداوند جل و علاہ کا علم ہو اور علم بھی صحیح ہو۔ چنانچہ جس قدر آدمی کے اندر خدا کی معرفت صحیح ہو گی اسی کے لحاظ سے اس کا عمل درست اور خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں اس کا مقام بلند ہوتا جائے گا۔ (۲۸۴)

معرفت کی اہمیت کو ثابت کرنے کے لئے بعض صوفیہ کرام ایک حدیث نقل کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گھر کا تمام دار و مدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے اور دین کا

دارودہار، معرفت باللہ، یقین اور عقل قانع پر ہے۔ میں نے عرض کیا۔ آپ پر میرے ماں باپ قربان ہوں، عقل قانع کیا ہے۔ آپ نے فرمایا اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے روکنا اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی خواہش کرنا۔ (۲۸۵)

صوفیہ کرام نے اللہ تعالیٰ کے قول۔

وَمَا فَذَرُوا اللَّهَ حَقَّ فُذْرِهِ (انعام ۹۲)

ترجمہ: اور انہیں پہچانا انہوں نے اللہ کو پورا پہچانا۔

میں قدر کی تفسیر معرفت الہی سے ہی کی ہے۔ شیخ ابوالحسن نوری سے سوال کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے بندے پر سب سے پہلے کیا چیز فرض کی ہے؟ شیخ نے جواب دیا، معرفت خداوندی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریت ۵۶)

ترجمہ: اور میں نے جو بنائے جن اور آدمی سوائے بندگی کے لئے۔

میں لفظ یعبدون کی تفسیر میں ابن عباس سے روایت ہے ”لیعرفون“ تاکہ وہ مجھے پہچانیں۔ (۲۸۶)

معرفت الہی صوفیہ کی نظر میں

صوفیہ کرام نے معرفت کو بہت اہمیت دی ہے۔ اور مختلف اسالیب اور انداز کلام میں معرفت پر اظہار خیال کیا ہے۔ ایک صوفی سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ کو واحد جاننے کے لئے دلوں کا اس کی تعریف کے لطائف کو جھانک کر دیکھنا معرفت ہے۔ (۲۸۷) شرح منازل السائرین میں لکھا ہے کہ صوفیہ معرفت سے علم مراد نہیں لیتے بلکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی ایسی معرفت مراد لیتے ہیں جو صوفی کے قلب اور حوال پر غالب آجائے۔ (۲۸۸) حارث محاسبی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ معرفت میرا راستہ ہے۔ (۲۸۹) وحدۃ الوجودی صوفیہ معرفت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ آدمی کو اپنے اللہ ہونے کا علم ہو جائے، یعنی انسان اور کائنات کی ہر چیز مرتبہ تقید میں واجب الوجود کا مظہر ہے۔ ابن عربی نے لکھا ہے: عارف وہ ہے جو ہر چیز میں اللہ کو دیکھے بلکہ ہر چیز کو اس کا عین جانے۔ (۲۹۰) امام غزالی کہتے ہیں کہ معرفت، بغیر کیفیت، بغیر مشاہدہ اور بلا واسطہ حق کے مشاہدہ کا نام ہے۔ (۲۹۱)

صوفیہ کرام نے معرفت کے سلسلہ میں مختلف اور متضاد باتیں بھی کہی ہیں جو دراصل اس کے ذوق اور رجحان کی ترجمانی کرتی ہیں۔ کسی صوفی نے ایک بات کہی جو اس کے مشاہدات پر مبنی تھی۔ دوسرے صوفی نے اس کے برخلاف مشاہدہ کیا، اس لئے اس نے اس کے متضاد بات کہی۔ مثلاً عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ معرفت یہ ہے کہ انسان کو کوئی چیز تعجب خیز نہ دکھائی دے۔ کیونکہ تعجب تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی اپنے مقدور سے بڑھ کر کچھ کر دے۔ خدا کی قدرت اور اس کے کمال سے کون شئی بعید ہو سکتی ہے، اس لئے جو شخص خدا کا عارف ہو گا اسے کسی کے کسی فعل پر تعجب نہیں ہو سکتا۔ (۲۹۲) جبکہ شبلی فرماتے ہیں۔ المعرفة دوام الحیرہ۔ (معرفت یہ ہے کہ آدمی ہر وقت حیرت زدہ رہے)۔ (۲۹۳) عبداللہ بن مبارک نے خدا تعالیٰ کی قدرت کا مشاہدہ کیا تو ان کا حیرت و استعجاب ختم ہو گیا اور شبلی نے اپنی بے بضاعتی کا احساس کیا تو اللہ تعالیٰ کی

منہا کی کے سامنے دم بخود رہ گیا۔

اسی طرح ایک صوفی کا قول ہے کہ ”اس کا معرفت حاصل ہو جائے تو اس کی زندگی عذاب ہو جاتی ہے۔“ (۲۹۳) اس کے متاثر ہونے سے ایک اور صوفی کا قول ہے کہ ”اس کا معرفت حاصل ہو جائے تو اس کی زندگی پر کشش ہو جاتی ہے۔“ (۲۹۵) پہلا قول معرفت کے بعد کے پیش نظر ہے جس کو ٹھانے سے زمین و آسمان قاصر ہو گئے تھے۔ دوسرا قول اس احساس پر مبنی ہے کہ جس نے اپنے رب کو پہچان لیا تو اسے مقصد حیات مل گیا اور با مقصد زندگی بہترین زندگی ہوتی ہے۔

معرفت کے بارے میں صوفیہ نے مختلف پیرے سے اظہار خیال کیا ہے۔ دیوید فرماتے ہیں کہ معرفت اس بات کے جاننے کا نام ہے کہ مخلوق کی تمام حرکات و سکنات اللہ کی طرف سے ہیں۔ (۲۹۶) ذوالنون مصری فرماتے ہیں کہ معرفت کی حقیقت یہ ہے کہ انسان ان اسرار سے واقف ہو جائے جو اللہ تعالیٰ کے کاموں میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ (۲۹۷) حادث محاسبی (۲۹۸) فرماتے کہ معرفت میرا راستہ ہے (۲۹۹) ابو بکر اربہر ہادی فرماتے ہیں کہ معرفت ایک نام ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ دل کے اندر ایسی تعظیم پیدا ہو جائے جو سادک کو تشبیہ اور تعطیل سے باز رکھے۔ (۳۰۰) ایک صوفی فرماتے ہیں کہ دل کا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو مع اس کے اسماء و صفات صحیح طور پر جان لینا معرفت ہے۔ (۳۰۱) اور تبلی فرماتے ہیں کہ اعتراف بخیر ہی دراصل معرفت ہے۔ (۳۰۲)

صوفیہ کرام نے العلوم معرفت کے سلسلے میں اختصار کے ساتھ کلام کیا ہے اور بیشتر نے مختلف مواقع پر معرفت کے ایک یا زیادہ پہلوؤں پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس لئے بسا اوقات ایک ہی صوفی نے دو مختلف مواقع پر مختلف باتیں کہی ہیں۔ اس طرح معرفت کے حصول اور معرفت کی اقسام وغیرہ کے سلسلے میں بھی مختلف آراء منقول ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ انہوں نے اپنے مخصوص احوال اور کیفیات کے زیر اثر کہی ہیں۔

معرفت کے سلسلے میں ابوالغیث منصور حلاج نے تفصیل سے کلام کیا ہے اور اپنی مخصوص اشاراتی زبان میں معرفت کے اکثر پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔ اپنی کتاب ”کتاب القواسم“ کے باب بستان المعرفہ میں لکھتے ہیں۔ ”معرفہ نکرہ کے ضمن میں مخفی ہے اور نکرہ معرفہ کے ضمن میں مخفی ہے۔ نکرہ عارف کی صفت اس کا لباس اور جہل اس کی صورت ہے۔ معرفہ عقل کے غائب ہے، اس کو کیسے پہچانا جاسکتا ہے جبکہ اس کی کوئی کیفیت نہیں، وہ کہاں ہے جب کہ وہ لامکان، اس تک کیسے پہنچا جاسکتا ہے جبکہ وصال ہی نہیں۔ اس سے کیسے جدا ہوا جاسکتا ہے جبکہ انفصال ہی نہیں۔ ایک محدود، محدود ہستی کے لئے معرفت الہی کا دعویٰ کیسے درست ہو سکتا ہے۔ معرفہ تو درام اورام ہے۔ کسی کی رسائی سے بلند، عزم و حوصلہ سے وراء، اسرار سے وراء اخبار و اطلال سے وراء اوراک سے وراء ہے۔ یہ سب چیزیں موجود بھی نہیں تھیں وہ جب سے ہے۔ یہ سب کسی مکان میں ہیں اور وہ مکان سے قبل ہے، یہ جہات میں ہیں اور وہ جہات سے قبل ہے۔ اگر کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنے کو گم کر کے اس کی معرفت حاصل کی۔ (عرفہ بقدر) تو جو خود گم ہو وہ موجود کو کیسے پہچان سکتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ میں نے اس کو اپنے وجود کے ذریعہ پہچانا تو بھی غلط ہے چونکہ وہ قدیم (تعدد قدماء) محال ہے اور کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنی جہالت سے اسے پہچانا تو جہالت تو ایک حجاب ہے اور معرفت اس حجاب سے وراء ہے۔ اگر کوئی کہے کہ

میں نے اس کو نام سے پہچانا تو نام مسکی سے جدا نہیں ہے چونکہ وہ بھی غیر مخلوق ہے۔ اگر یوں کہے کہ میں نے اس کو اسی کے ذریعہ جانا تو یہ ممکن نہیں چونکہ اس طرح دو معرف لازم آتے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ میں نے اس کو اس کی صفت و کارگیری کے ذریعہ جانا تو اس نے صرف صفت کو جانا نہ کہ صانع کو اگر کوئی کہے کہ میں نے عجز کے ذریعہ اس کو جانا تو عاجز منقطع ہوتا ہے وہ معروف کیسے جان سکتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اس نے جس طرح اپنے بدن میں بتایا میں نے اس کے ذریعہ پہچانا تو اس نے صرف اطلاع پر اکتفاء کیا۔ کتنی عجیب بات ہے کہ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ اس کے بدن پر کالے بال کیوں آگے ہیں اور سفید کیوں تو ذات لم یزل کیسے پہچان سکتا ہے۔۔۔

عارف وہ ہے جس سے دیکھ۔ معرفت اس کے لئے ہے جو باقی رہا۔ عارف اپنے عرفان کے ساتھ ہے، اس لئے کہ وہ اس کا عرفان ہے، اور اس کا عرفان وہ ہے اور معرفت اس سے دور ہے اور معروف معرفت سے بھی دور ہے۔۔۔ حق حق ہے اور مخلوق مخلوق ہے۔ (۳۰۳)

منصور حلاج نے اس طویل عبارت میں معرفت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اس میں انہوں نے صوفیہ کے ان اقوال پر بھی تنقید کی ہے جو انہوں نے معرفت سے متعلق کہے ہیں۔ لیکن یہ بھی اور صوفیہ کے وہ اقوال بھی سب ذوقی نوعیت کے ہیں۔ ان پر یہ تنقید بھی حلاج کی ذوقی ہے۔

معرفت الہی کے انسانی زندگی پر اثرات

معرفت کا منطقی اثر تو یہ ہونا چاہئے کہ انسان صرف اللہ رب العزت کے دربار میں سر نیاز خم کرے اور باقی تمام چیزوں سے روگردانی اختیار کر لے۔ اگر کسی کے اندر یہ کیفیت قائم رہے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخص عارف ہے بلکہ اس کی معرفت کامل ہے تاہم اپنے ظہور اور علامات کے اعتبار سے صوفیہ نے معرفت کے مختلف اثرات کو مختلف پیرائے میں بیان کیا ہے۔

شیخ ابو بکر واسطی فرماتے ہیں: ”جس نے اللہ کو پہچان لیا وہ دوسری سب چیزوں سے منقطع ہو گیا بلکہ گونگا ہو گیا اور دوسری سب چیزوں سے جدا ہو گیا۔ (۳۰۴) محمد بن عبدالواسع فرماتے ہیں: ”جس نے اللہ کو پہچان لیا اس کا کلام کم ہو جاتا ہے اور ہمہ وقت حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ (۳۰۵) یحییٰ بن معاذ فرماتے ہیں کہ عارف وہ ہے جو لوگوں میں شامل بھی ہے مگر پھر بھی الگ تھلک ہے۔ (۳۰۶) بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ معرفت سے حیا پیدا ہوتی ہے۔ (۳۰۷) بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ معرفت سے علم اور بردباری پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ اللہ رب العزت بھی علیم ہے اور عارف کو بھی الہیاتی اخلاق سے متصف ہونا چاہئے۔ (۳۰۸) ابو بکر الکلاباذی سے عارف کی حالت کو بتانے کے لئے یہ آیت کریمہ نقل کی ہے۔ (۳۰۹)

فَرَوَىٰ عَنْهُمْ تَفِيْضُ مِنَ اللَّعْنِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ (المائدہ ۸۳)

ترجمہ تم دیکھتے ہو کہ ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے ہیں اس لئے کہ انہوں نے حق بات پہچان لی۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عارف وہ ہے جس کو کسی حالت میں قرار نہ ہو۔ (۳۱۰) بعض صوفیہ نے معرفت کے دوسری نوعیت کے اثرات کا بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً شیخ علی ہجویری نے ایک

روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو ایسا پہچان لو جیسا کہ اس کی معرفت کا حق ہے تو تم سمندروں پر چلو اور تمہاری دعا سے پہاڑ نکل جائیں۔ (۳۱۱)

معرفت اور توحید

معرفت کا تعلق اللہ رب العزت کے اسماء و صفات سے ہے۔ معرفت کہتے ہی اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس کے صحیح علم و عرفان اور اس پر عمل پیرا ہونے کو۔ توحید بھی اس میں شامل ہے، چونکہ اگر توحید باری تعالیٰ کا اقرار نہ ہو گا تو معرفت کامل نہ ہو گی اور توحید ہی سارے دین کا اصل الاصول ہے۔ صوفیہ کے یہاں معرفت کے باب میں توحید کی بڑی اہمیت ہے بلکہ صوفیہ کے توحید کا ایک مخصوص اور دقیق الفہم تصور پایا جاتا ہے جس کی تشریح کا یہاں موقع نہیں۔ شیخ جنید نے فرمایا کہ توحید ایک ایسا مفہوم ہے جس میں تمام اشیاء و رسوم معدوم اور جملہ علوم و فنون ختم ہو جائیں۔ اور صرف اس کی ذات لم یزل باقی رہ جائے۔ (۳۱۲) غالباً اسی لئے بعض صوفیہ نے توحید کو معرفت کا نقطہ عروج یا انتہائی مرحلہ قرار دیا ہے۔ ابو بکر شبلی سے پوچھا گیا کہ بندہ مقام مشاہدہ پر کب فائز ہوتا ہے۔ شبلی نے جواب دیا کہ جب مشاہد (جس کو دیکھا جا رہا ہے) ظاہر ہو جائے، شواہد فنا ہو جائیں، حواس جلتے رہیں اور احساس مضمحل پڑ جائے۔ پوچھا گیا کہ اس کا آغاز اور انجام کیا ہے تو فرمایا کہ اس کا آغاز اللہ کی معرفت اور انجام اس کی توحید ہے۔ (۳۱۳) بعض صوفیہ نے اس مضمون کو اپنے مذاق کے مطابق اس طرح بیان کیا ہے کہ معرفت اللہ تعالیٰ کی توحید کا بذریعہ تلوّب مطالعہ کا نام ہے۔ (۳۱۴) بعض صوفیہ نے معرفت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قلب کی گہرائیوں سے جملہ اسماء و صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اثبات اور اس کی تصدیق کی جائے اور اسی کا نام معرفت ہے۔ (۳۱۵)

معرفت کی اقسام:

صوفیہ کرام نے معرفت کی متعدد اقسام بھی کی ہیں اور معرفت کی درجہ بندی بھی کی ہے۔ یہ درجہ بندی اور تقسیم بہت متنوع ہے۔ شیخ علی ہجویری نے معرفت کی دو قسمیں کی ہیں۔

۱۔ معرفت علمی

۲۔ معرفت حالی

معرفت علمی یہ ہے کہ خداوند کریم کے بارے میں انسان کا علم صحیح ہو اور اس میں کوئی کجی یا غلطی نہ رہے۔ معرفت حالی یہ ہے کہ بندے کی عملی زندگی اس کی علمی معرفت کی آئینہ دار ہو۔ (۳۱۶)

بعض شیوخ نے لکھا ہے کہ معرفت کی دو قسمیں ہیں

معرفت حق۔

معرفت حقیقہ

معرفت حق اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو اس کی صفات کے ساتھ ساتھ جاننا اور معرفت حقیقت یہ ہے کہ اس (اللہ تعالیٰ) تک رسائی کے لئے کوئی سہیل نہیں۔ چونکہ وہ صمد ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (ولا یحیطون بہ

چونکہ صمد وہ ہے جس صفات کی حقائق کا ادراک نہ کیا جاسکے۔ (۳۱۷)

معرفت کی درجہ بندی

راہ حق میں گامزن ہونے کے بعد ایک عارف کو جن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے صوفیہ نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق اس کے کچھ درجات متعین کئے ہیں۔ مثلاً شیخ ابو نصر السراج نے معرفت کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

۱۔ معرفت اقرار

۲۔ معرفت حقیقت

۳۔ معرفت مشاہدہ (۳۱۸)

مولانا جامی نے معرفت کے چار درجات بیان کئے ہیں۔

۱۔ معرفت کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ جو بھی عمل ہو بندہ اس کو اللہ رب العزت کی طرف سے سمجھے۔

۲۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ جو بھی عمل ہو بندہ اس کو یقین کے ساتھ جانے کہ یہ اللہ رب العزت کی فلاں صفت کا نتیجہ ہے۔

۳۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ صفت علم الہی کی صفات کو اس کی تمام صفات میں دیکھے۔

۴۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ صفت علم الہی کو خود اپنی معرفت سمجھے اور خود کو علم و معرفت بلکہ دائرہ

وجود سے خارج سمجھے، جیسا کہ حضرت سے پوچھا گیا کہ معرفت کیا ہے، آپ نے جواب دیا "اس

کے علم کے آگے تمہارے جہل کا وجود، صفر رہے۔ سوال کیا گیا اس کی مزید وضاحت سمجھئے تو

جواب دیا، وہی عارف ہے اور وہی معروف۔ (۳۱۹)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے معرفت کی اقسام بیان کرتے ہوئے لکھا ہے

"معرفت کے تین درجے ہیں اور اسی اعتبار سے مخلوق کی بھی تین قسمیں ہیں۔ پہلا درجہ صفات و

نعمت کی شناخت کا ہے، ان کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمادیئے ہیں اور قلب کے اندر موجود

نور کی بصیرت کی وجہ سے ان کے شواہد بھی معلوم ہو گئے ہیں۔ یہ عوام کی معرفت ہے۔ یقین کی شرط اس

کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ پہلا صفت کا ان کے ناموں کے ساتھ بغیر تشبیہ کے اثبات

کرنا، دوسرا اس سے تشبیہ و تعقل کی نفی کرنا اور تیسرا ان کے کنہ کے ادراک سے عاجز ہونا۔

معرفت کا دوسرا درجہ ذات کی معرفت ہے یعنی ذات و صفات میں فرق کو ختم کر دینا۔ یہ درجہ علم جمع

سے ثابت ہوتا ہے۔ فناء کے میدان میں خالص ہوتا ہے۔ علم بقاء سے مکمل ہوتا ہے اور جمع کی آنکھ سے دیکھتا

ہے۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ صفات کا شواہد پر اطلاق، وسائل کا مدارج پر نور عبادات کا محتاج و آمیزہ، یہ خاصہ

(خصوص لوگوں) کی معرفت ہے جو حقیقت کے افق سے پیدا ہوتی ہے۔

تیسرا درجہ تعریف خالص میں ڈوبی ہوئی معرفت ہے۔ وہاں نہ استدلال کی رسائی ہے اور نہ کوئی شاہد اس

پر دلالت کرتا ہے، نہ اس کے لئے کسی وسید کی ضرورت ہے۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ مشاہدۃ اقلوب، علم سے صعود اور جمع کا مطالعہ۔ یہ خاصۃ الخمسة کی معرفت ہے۔ (۳۲۰)

معرفت کی ایک تقسیم رفیعہ کاوی سے بھی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ معرفت کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ مریدین کے لئے مخلوق کی معرفت ہے، ۲۔ سالکین کے لئے علوم کی معرفت ہے اور ۳۔ عارفین کے لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔ (۳۲۱)

معرفت الہی کے ذرائع

اللہ تعالیٰ کی معرفت کے حصول سے متعلق گفتگو ماقبل میں ہو چکی ہے۔ یہاں عقل اور قلب وغیرہ پر صوفیہ کرام کے خیالات کی تلخیص کی جا رہی ہے۔ جمہور صوفیہ کرام معرفت الہی میں عقل، علم اور قلب کو نارسا سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت انسان اپنے محدود ذرائع سے حاصل نہیں کر سکتا۔ مولانا رومی نے لکھا ہے

اندیشہ در اسرار الہی نہ رسد در ذات و صفات حق کما ہی نہ رسد

علمی کہ تنہا ہی صفت ذاتی اوست در ذات مبرا از تنہائی نہ رسد

ترجمہ: "اسرار الہی تک عقل نہیں پہنچ سکتی۔ ذات و صفات حق جیسی کہ وہ ہیں اس کی پہنچ سے باہر ہیں جس علم کی ذات صفت محدودیت ہو وہ بھلا لاتنہائی ذات تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔"

اسی بات کو ابو نصر السراج نے اس طرح لکھا ہے کہ "مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی حقیقی معرفت حاصل کرنے کی طاقت نہیں بلکہ مخلوق تو اس معرفت میں ذرہ بھر کی بھی متحمل نہیں ہو سکتی، جب اللہ تعالیٰ کی عظمت و مدیہ کا ابتدائی ذرہ اس کے سامنے ظاہر ہوتا ہے تو تمام کائنات لاش ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کہنے والے نے کہا ہے کہ اللہ کو اللہ کے سوا کسی نے نہیں جانا۔ (۳۲۲)

لیکن بہر حال معرفت کی حقیقت تو حاصل نہیں ہو سکتی، البتہ اتنی معرفت ضرور حاصل ہو سکتی ہے کہ بندہ عبادت الہی انجام دے سکے اور بقدر طاقت بشری اسے جان سکے۔ اس جاننے میں بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی انسان کی کوشش اور حواس کا کوئی کردار نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کی ہی نہیں جاسکتی۔ الا یہ کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے فضل اور مہربانی سے اپنی معرفت کر دے۔ ابو بکر انکلا باذی نے لکھا ہے۔

کبار صوفیہ سے منقول ہے کہ اس کو اس کے علاوہ کوئی نہیں جان سکتا جس کو خود اللہ تعالیٰ اپنی معرفت نہ کر دے۔ (۳۲۳)

لیکن عقل کی نارسائی پر تقریباً تمام صوفیہ کا اتفاق ہے۔ مولانا رومی (۳۲۴) فرماتے ہیں۔ "اللہ تعالیٰ عالم تصورات میں نہیں سما سکتا بلکہ وہ کسی بھی عالم میں نہیں سما سکتا۔ اگر وہ عالم تصور میں سما سکتا تو تصور کرنے والا اس پر محیط ہو جاتا، اس طرح وہ خالق تصورات نہیں رہتا۔ (۳۲۵) امام غزالی اور ابن عربی فرماتے ہیں کہ عقل معرفت نہیں حاصل کر سکتی۔ البتہ محل معرفت بن سکتی ہے۔ یعنی اگر اللہ رب العزت کی پارگاہ قدس سے معرفت الہی بطور عطیہ انسان پر نازل ہو تو عقل اس کو برداشت کر سکتی ہے اور اسے سمجھ سکتی ہے۔ عقل کا صرف یہی کام ہے، وہ دلیل و برہان کی راہ سے معرفت الہی تک نہیں پہنچ سکتی۔ (۳۲۶) عقل کی نارسائی کے سلسلہ میں ایک جگہ

ابن عربی نے لکھا ہے کہ انسان اپنی وجدانی صلاحیتوں سے جتنا کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے۔ آگے مزید لکھتے ہیں کہ انسان اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اس کی طرح حادث ہے۔ اس کے بعد عقل کی نارسائی پر طویل بحث کرنے کے بعد مزید لکھتے ہیں۔ یہاں آکر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قویٰ حسی کے وسیلہ سے عقل سے جو جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص اور غیر اطمینان بخش ہے۔ (۳۲۷)

امام غزالی نے بھی عقل کے دائرہ کار کو نظری علوم کی حد تک محدود رکھا ہے۔ عقل کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ "عقل ایک قوت مغت ہے، جس کے ذریعہ انسان نظری علوم حاصل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔" (۳۲۸) شاہ اسماعیل شہید دہلوی نے عقل کی محدودیت کو اس طرح بیان کیا ہے، عقل سے ہر بات ٹھیک دے ہی نہیں حاصل ہوتی جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے۔ (۳۲۹) شد ولی اللہ نے لکھا ہے بسا اوقات انسان پر اس کی طبیعت غالب آ جاتی ہے۔ پھر تمام حسی اور عقلی حدود اس کے سامنے ختم ہو جاتی ہیں۔ (۳۳۰)

بعض اور صوفیہ نے بھی اس پر اظہار خیال کیا ہے۔ ابن عطاء کہتے ہیں کہ عقل عبودیت کا آلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا نہیں۔ (۳۳۱) ابوالحسن نوری فرماتے ہیں کہ عقل عاجز ہے اور عاجز عاجزی پر واپس کر سکتا ہے۔ (۳۳۲)

قلب

عقل کی نارسائی پر تو تمام صوفیہ تقریباً متفق ہیں۔ تاہم قلب کے بارے میں اختلاف ہے۔ قلب صوفیہ کی نظر میں محض گوشت کے ایک ٹکڑے کا نام نہیں ہے بلکہ ایک انتہائی پراسرار اور ناقابل فہم چیز ہے۔ صوفیہ کا یہ بھی خیال ہے کہ انسان کے پاس ایک قلب نہیں ہوتا بلکہ ہر انسان کے پاس متعدد قلوب ہوتے ہیں۔ مولانا تھانوی نے لکھا ہے۔ "قلوب، قلب کی جمع ہے۔ قلب بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ فہم عوام کے قریب ترین قلب بدن ہے۔ پھر قلب نفس ہے، پھر ایک اور قلب ہے جو قلب نفس سے بھی زیادہ لطیف ہے۔ وہ قلب نفس کے اندر ہے۔ پھر اس قلب میں عقل و روح ہے جس کو ہم سر کہتے ہیں، اس قلب کا قلب ہے جس میں عقل ہے، پھر عقل اور سر یہ دونوں جانی نور ہیں۔" (۳۳۳)

امام غزالی نے ایک جگہ قلب کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: "قلب ایک لطیف روحانی اور باطنی قوت کا نام ہے۔" (۳۳۴) ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ قلب سے مراد گوشت پوست سے جدا اس کی روح کی وہ حقیقت ہے جو اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔ (۳۳۵) ابن عربی کہتے ہیں کہ قلب عرش رحمان ہے اگر اسے جلا و صفا حاصل ہو جائے اور وہ آلودگیوں سے پاک ہو جائے تو پھر تمام علوم خاص کر معارف ربانی اور علوم الہی اس میں جلوہ گر ہو جاتے ہیں۔ (۳۳۶) عبداللہ اطہر کی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قلوب کو ذکر کا مسکن بنا کر پیدا کیا ہے۔ (۳۳۷)

قلب صوفیہ کے یہاں حس کے ادراک سے بھی ماوراء ہے، امام غزالی فرماتے ہیں قلب کے عجائبات جو اس کے دائرہ گرفت سے خارج ہیں۔ اس لئے کہ خود قلب بھی حس کے ادراک سے ماوراء ہے۔ (۳۳۸) کسی شاعر نے کہا ہے

بچ مشکل نیست جز بیچاک دل عقل حیران است در لراک دل
شمع سر پرده شای دل است آئینہ نور الہی دل است
ترجمہ پرچہ دل کے سوا کچھ بھی مشکل نہیں ہے۔ اس دل کے "لراک" میں عقل بھی حیران ہے
دل بادشای سر، پردہ ہے، یہ دل تو نور الہی کا نام ہے۔
مولانا جلال الدین رومی نے لکھا ہے

ایمن آباد است دل اے مرد ماں حسن محکم موضع امن و اماں
ترجمہ اے لوگو! دل یمن آباد (جائے امن) ہے۔ یہ مضبوط قلعہ اور امن و امان کی جگہ ہے۔

قلب کے ذریعہ معرفت ہونے کے سلسلہ میں بعض شرائط بھی صوفیہ کرام نے ذکر کی ہیں۔ اگرچہ قلب کی انہوں نے جو تعریف کی ہے اس کے بعد اس طرح کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، تاہم قلب الجسد کی اصلاح کے بغیر قلب النفس اور قلب الروح کی قوتیں بھی ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لئے بعض صوفیہ نے قلب الجسد کو ہی مجازاً ذریعہ معرفت کہہ دیا ہے۔ اور اسی کی اصلاح کو معرفت کی شرط اول کہا ہے۔ ایک حدیث سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اصلاً قلب ایک گوشت کے ٹکڑے کا نام ہے۔ امام غزالی قلب کے ذریعہ معرفت ہونے اور اس کے حصول کی شرائط کو اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ "سخرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علم مکاشفہ اور علم معاد۔ علم مکاشفہ عالم باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا ہے۔ وہ صدیقین اور مقربین کا علم ہے اور ایک نور ہے کہ جب قلب بری صفات سے پاک اور صاف ہو جاتا ہے تو وہ اس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ہو جاتی ہیں اور ذات الہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے، اس کی صفات کاملہ و دائمہ اور اسی طرح دنیا و آخرت میں اس کی تخلیق کی حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں۔ یہ راستہ شک و شبہ سے پاک ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا دل دنیا کی کشائشوں سے آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ ورنہ یہ علم حاصل کرنا ممکن نہ ہو گا۔ کیونکہ جب قلب آلودہ ہو گا تو یہ آلودگی، اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے درمیان حجاب بن جائے گی۔ غرض یہ کہ جتنا قلب روشن اور پاک ہو گا، اسی قدر اس پر حق تعالیٰ کی جانب سے انوار و برکات اور کشف وارد ہوں گے۔ (۳۳۹)

علامہ کاشانی کہتے ہیں کہ "دل منبع علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرت حق کے آداب کی محافظت کے ساتھ مشروط ہے۔ (۳۴۰)

حصول معرفت کے لئے صوفیہ کرام نے پنے ذوق کے لحاظ سے اور بھی متعدد ذرائع کا ذکر کیا ہے۔ ایک جگہ شیخ ابونصر سراج نے لکھا ہے کہ معرفت توحید کا بہترین ذریعہ "التعکّر فی الکون" (کائنات میں تدبّر) ہے۔ بلکہ یہ واحد ذریعہ ہے، وہ بھی اس طرح قرآن کریم نے بیان کیا ہے، چونکہ قرآن کریم کتاب الہی ہے اور کوئی بھی اپنے بارے میں دوسرے کے بالمقابل زیادہ جانتا ہے اس لئے جس طرح اس ذات نے اپنا تعارف کر لیا ہے اور اس کے حصول کے جو ذرائع بتائے ہیں وہی سب سے زیادہ قابل اعتبار ہیں۔ (۳۴۱) ابوسعید الخدری کا قول ہے کہ معرفت کے دو مرتبے ہیں:

۱۔ آنکھوں کا آنسو بہانا۔

۲۔ مقدور بھر مجاہدہ کرنا۔

بعض لوگوں نے کم کھانا وغیرہ بھی کھا ہے۔ سراج نے لکھا ہے کہ معرفت دو طرح سے حاصل ہو سکتی ہے ایک تو اللہ تعالیٰ کی عطا کے سرچشمہ سے، دوسرے انسانی کوشش ہے۔ (۳۴۲) ابو یزید کہتے ہیں کہ کس چیز سے معرفت حاصل کی؟ انہوں نے جواب دیا بھوکے پیٹ سے اور عاری (غلیہ) بدن سے۔ (۳۴۳)

معرفت کے حجابات

بسا اوقات معرفت کے حصوں قلب کو کچھ عائق پیش آ جاتے ہیں۔ ان کو دور کرنا بھی معرفت کے حصول کے لئے اشد ضروری ہے۔ صوفیہ کی اصطلاح میں ان عائق اور رکاوٹوں کو حجب کہا جاتا ہے۔ صوفیہ نے ان کی بالعموم دو قسمیں بیان کی ہیں

۱۔ رینی حجاب

۲۔ غیبی حجاب

رینی حجاب

رین کے معنی رنگ کے آتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے مستقل رکاوٹ جو کبھی ختم نہیں ہو گی۔ اس کے لئے استدلال مندرجہ ذیل آیت سے کیا جاتا ہے۔

تَمَلَّا بَلَّ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (المطففين ۱۴)

ترجمہ کون نہیں پر رنگ پکڑ گیا ہے۔ ان کے دلوں پر جو وہ کماتے تھے۔

اس کے مترادف بعض اور الفاظ بھی قرآن کریم میں استعمال ہوئے ہیں۔ مثلاً نَسَم (مہر لگانا)۔

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مَوَّاءَ عَلَيْهِمْ ءَأَذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى

سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ (البقرہ ۷-۶)

ترجمہ بیشک جو لوگ کافر ہو چکے برابر ہے ان کو تو ڈرائے یا نہ ڈرائے وہ ایمان نہ لائیں گے۔ مہر کر دی اللہ نے ان کے دلوں پر۔ ان کے کانوں پر اور آنکھوں پر پردہ ہے۔

يَا طَيْع (ٹپہ لگانا)

بَلَّ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (النساء ۱۵۵)

ترجمہ سو یہ نہیں بلکہ اللہ نے مہر کر دی ان کے دلوں پر کفر کے سبب۔

اور زلیغ وغیرہ۔ ان سب کا مفہوم یہی ہے کہ قلب اور معرفت کے درمیان ایسا پردہ پڑ جائے کہ جس کا

دور ہونا ممکن نہ ہو۔ اس حجاب کی موجودگی میں ہدایت اور معرفت کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ یہ حجاب فطری نہیں

ہوتا بلکہ انسان کی اپنی مداخلتوں کے نتیجے میں اس پر مسلط ہو جاتا ہے۔ مختلف آیات و احادیث سے اس کی توثیق

ہوتی ہے۔ جیسے مذکورہ بالا آیات کریمہ میں سے سورہ مطففين ۱۴ اور سورہ نساء ۱۵۵ میں انسان کے کسب اور کفر کو

زنگ اور ٹھپہ لگ جانے کا سبب بتایا گیا ہے۔ اس طرح ایک حدیث سے بھی اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی شخص گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر اس گناہ کی شامت سے ایک سیاہ داغ پڑ جاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس گناہ سے توبہ کر لی اور آئندہ گناہوں سے بچا رہا تو وہ داغ مٹ جاتا ہے اور دل صاف ہو جاتا ہے، ورنہ یہ داغ بڑھتے بڑھتے تمام دس کو گھیر لیتا ہے اور سارے دل کو سیاہ کر دیتا ہے۔ (۳۳۳) رینی حجاب اگرچہ مستقل ہوتا ہے اور اس کی موجودگی میں معرفت کے حامل ہو جانے کی توقع نہیں ہوتی۔ تاہم رب العزت بڑا کریم اور کارساز ہے۔ اس نے توبہ کا دروازہ ہمہ وقت کھل رکھا ہے۔ جب بھی حق کا کوئی متلاشی سچے دل سے اس کی طرف رجوع ہوتا ہے تو وہ اس کی ضرورت مانتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے

قُلْ يٰعِبَادِىَ اَسْرِفُوْا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ لَا تَقْطَعُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِیْعًا (الامر ۵۳) (۳۳۵)

ترجمہ کہہ دے اے میرے بندو، جنہوں نے زیادتی کی ہے اپنی جان پر، آس مت توڑو اللہ کی مہربانی سے۔ بے شک اللہ بخشتا ہے سارے گناہ۔

غنی حجاب

غین کے معنی باداں اور تیرگی کے آتے ہیں۔ غنی حجاب کا مطلب ہے قلب پر بادل چھا جانا۔ گاہے نور کی بارش ہوتی ہے اور گاہے کالی گھٹائیں اندھیرا کرتی ہیں۔

اس لفظ کا ماخذ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بتایا جاتا ہے

اِنَّ لِبَعَانٍ عَلٰى قَلْبِىْ حَتّٰى اسْتَغْفِرَ اللّٰهُ لِىَ الْیَوْمِ سَبْعِیْنَ مَرَّةً (۳۳۶)

ترجمہ میرے دل پر بھی گھٹنا چھا جاتی ہے حتیٰ کہ میں اللہ سے ایک دس میں ستر مرتبہ استغفار کرتا ہوں (اور وہ کھل جاتی ہے)۔

شیخ علی ہجویری نے تشریح کی ہے کہ ان دونوں حجابوں کے فرق کو اس طرح سمجھئے کہ جیسے ایک توفی الاصل پتھر ہے۔ (۳۳۷) تو اس سے آئینہ بن ہی نہیں سکتا جبکہ دوسرا دراصل ایک آئینہ ہے جو زنگ کلود ہو گیا ہے اور صیقل کرنے سے صاف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھئے کہ جو دل پتھر کی صورت اختیار کرتے ہیں ان کو اللہ زبردستی پتھر نہیں بنا دیتا بلکہ آدمی خود ایسی راہ اختیار کرتا ہے جو اسے اس منزل تک پہنچانے والی ہوتی ہے اور اس راہ پر بڑھتے بڑھتے وہ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے ورنہ اصل حقیقت تو یہی ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ (ہر بچہ فطرت (صحیح دین اسلام) پر پیدا ہوتا ہے۔ (۳۳۸)

حواشی

۱۔ بیسالی اثرات کا تذکرہ Ada bert Merx نے اپنی کتاب

Ideen und Grunallnior einer allgemeinen Geshichto der mystie (Heidelberg 1893)

میں در Margreat Smith نے Rabia the Myslic (Amsterdam Philo Press 1928) میں ایرانی اثرات کا تذکرہ F.R.D

Tholuck نے Suj smas sive theologia Persica Pantheistics (London 1969) میں کیا ہے۔ حسین نصر اور بہزنی گوردی

(Henn Corbin) (طبع لندن ۱۹۱۳ء) میں کیا ہے۔ نیز مولے بدھ مت کے اثرات کا ذکر کیے۔ ویدانت کے اثرات کا تذکرہ Alfred

Von Kremer نے Culturgeschichliche Streifzug auf dem Gobierte des Islams (1873)

اور R.C Zeahner نے اپنی کتاب Hindu & Muslim Mysticism طبع لندن ۱۹۶۰ء میں کیا ہے۔ یہودی اثرات کا تذکرہ مسیحوں نے اپنے

مقالہ Homme Parfait en Islam at son Originalite eschatologique I مطبوعہ (۱۹۳۷ء) Eranos - Jahrbuch (Zunch) میں

کیا ہے۔ اس مقالہ کا عربی ترجمہ عبدالحمس بدوی نے پتی تالیف "الاسان لکال فی الاسلام" کویت طبع روم ۱۹۸۶ء میں شامل کیا ہے۔

۲۔ مثلاً مسیحوں نے اپنی کتاب The Passion of Al-Haliaj میں حلاج کے روحانی تجربات کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ وہ (نورِ ہائے)

صور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی آگے نکل گئے تھے۔ اسی طرح بابریہ بستانی کے اس جملہ "لوائی اعظم من لواء محمد" سے بھی بعض مستشرقین

نے اس کا اشتہاد کیا ہے۔ حتیٰ کہ علامہ اقبال نے بھی نبوت کو ایک روحانی تجربہ بتلایا ہے۔ ملاحظہ ہو اس کے خطبات The Reconstruction

of Religious thought in siam P 125 -Lahore-1968) اس فکر سے یہ عسیدہ ملتا ہے کہ نبی کی نبوت وہی نہیں بلکہ کسی ہوتی

ہے۔ کو اصل کسب ہے اس کسب سے پہلے مرحلے میں ولایت کا مقام ملتا ہے اور اگر اسلی ترقی کر جائے تو نبوت کا مقام بھی حاصل کر سکتا ہے۔

۳۔ مثلاً دیکھئے L Massignon کی کتاب Essal Sur Lesgorigines du lexique Technique de la Mystic

Musalman (Paris 1928)۔ اسی طرح نا میری فصل نے The Mystical Dimention of Islam اور حسین احمد نے Islamic

Mysticism میں انہی خیالات کو پیش کیا ہے۔ اور متصوف کا بھی یک کردہ اس کا حافی ہے بلکہ قدیم صوفیہ جیسے ابولھر مسریج اور امام قشیری و میر

نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔

۴۔ اس طرح کی کوشش ابن تیمیہ نے کی ہے۔ انہوں نے تصوف پر کافی تفصیل سے لکھا ہے جو اس کے مجموعہ فتاویٰ کی دو جلدوں پر

مشتمل ہے۔ اس میں انہوں نے غیر اسلامی تصوف پر تنقید کی ہے۔ شیخ مجدد نے بعد میں یہی کارنامہ بڑے پیمانے پر اپنے مکتوبات میں انجام دیا۔

موجودہ دور میں بھی یک کردہ اس تقسیم کا قائل ہے مثلاً ڈاکٹر عبدالقادر محمود اور ڈاکٹر ابو الوفاء العینی (مطبع دہلی و میر)۔

۵۔ ابوالقاسم القشیری، ارسلانہ القشیریہ (مردود ترجمہ) ص ۵۰۸-۵۰۹

۶۔ شیخ علی جویری، کشف الکجب (مردود ترجمہ) ص ۲۷۶-۲۷۷

۷۔ ارسلانہ القشیریہ ص ۵۱۱

۸۔ تلح الاسلام ابو بکر الکاظمی، اشرف مذہب اہل التصوف ص ۱۳

۹۔ اشرف مذہب اہل التصوف ص ۱۳

۱۰۔ اشرف مذہب اہل التصوف ص ۱۳

۱۱۔ شیخ عبدالقادر جیلانی (۱۰۷۸/۱۱۶۶) طبرستان کے قریب ایک مچھوں گیلاں رچیلاں میں پیدا ہوئے۔ بغداد میں تعلیم

حاصل کی اور مدقہ العر وہیں مقیم رہے۔ تصوف کا سلسلہ مجددیہ انہیں سے منسوب ہے۔ تصوف کے اجلہ ناموں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی

کتبوں میں غیۃ الطالبین، فتوح الغیب اور الفتح البرہانی بہت معروف ہیں۔ (مزید دیکھئے انجوم الزاہر ۱/۲۷۱) شذرات الذہب ۱۹۸۳ء، الکامل، ابن اثیر

ص ۱۱۸ طبعات الشریانی ۱۰۸۳-۱۱۳۷ء، الاعلام ۳۷۳-۳۷۴

۱۲۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، غیۃ الطالبین ص ۱۰۹

۱۳۔ ابوالقاسم عبدالکریم بن بوزن القشیری (۹۸۶/۳۶۵-۱۰۷۲/۳۶۵) مبداء الرحمن سلسلہ شیخ ابو علی دقاق کے شاگرد نہایت صاحب علم و فضل آدمی تھے۔ تصوف کے اولین مدوں کرتے ۱۱۰ میں ایک ہیں۔ ان کی متعدد تصنیفات میں س میں سے رسالۃ القشیریہ، تفسیر لطائف الاشارات اور التخمیر فی التذکیر بہت معروف ہیں۔ مزید دیکھئے تاریخ بغداد ۸/۸۳، البدایہ والنہایہ ۱۲/۶۰، دیات، عباس ۳/۴۰۵، نجات اللامس ۱/۲۰۰، مقدمہ رسالہ القشیریہ (مردا ترجمہ) ص ۱-۲، ۱۰۳، الاعلام ۸/۱۸۰۔

۱۴۔ رسالہ القشیریہ ص ۹-۵۰۸۔

۱۵۔ ابوالحسن علی بن عثمان اصفہانی، الکبیری (۱۰۰۹/۳۰۰-۱۰۷۲/۳۶۵) غزنی کے قریب جمہرہ میں پیدا ہوئے تحصیل علم کے بعد ۱۱۱ میں سکونت اختیار کر لی۔ اجد صوفیہ میں شہرہ ہوتے ہیں۔ برصغیر میں داتا گنج بخش کے نام سے معروف ہیں۔ تصوف میں ان کی کتاب کشف الکجوب کو شہرت و اہم حاصل ہوئی۔ فارسی زبان میں تصوف کی یہ اولین کتاب ہے۔ (ان کے حالات کے سبب مزید دیکھئے نجات اللامس ۱/۳۵۸، مقدمہ کشف الکجوب، ترجمہ طبع ایران، سن ۱۳۰۵، مقدمہ کشف الکجوب (اردو) از میاں طفیل محمد۔

۱۶۔ کشف الکجوب، اردو ترجمہ از میاں طفیل محمد، ص ۹۰۔

۱۷۔ رسالہ القشیریہ ص ۵۰۹۔

۱۸۔ شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبداللہ (۱۱۴۳/۵۳۹-۱۲۳۲/۶۳۲) سلسلہ سیر درویش کے بانی اور تصوف کے امام ہیں۔ ان کی کتاب عماد المفارغ تصوف کی نہایت کتب میں شامل ہے۔ نہایت عالم واصل اور صاحب فضل و کمال صوفی تھے۔ (مزید دیکھئے دیات اللامیان ۳/۳۸۰، البدایہ والنہایہ ۱۳/۱۱۳، شذرات الذهب ۵/۵۵۳، طبقات الشافعیہ ۵/۴۲۳، الاعلام ۵/۲۲۲۔

۱۹۔ عماد المفارغ ۸/۳۳۸۔

۲۰۔ تاریخ اسلام ابو بکر محمد بن ابراہیم الکلاباذی (متوفی ۹۹۰/۳۸۰) بغداد کے رہنے والے ہیں؟ حفاظ حدیث میں شہرہ ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب "تعارف لہذیب اہل التصوف" بہت مشہور ہے۔ اس کتاب کے بارے میں اکابر کا کہنا ہے کہ اگر یہ کتاب نہ ہوتی تو علم تصوف ضائع ہو جاتا۔ (مزید دیکھئے کشف المظنون، ۵۲، ۱۶۳، ۲۲۵، بیۃ العارین ۲/۵۲، الاصاب، سمعیانی ۱۱/۱۷۹، القوائد الجیبہ ۱/۱۶۱، معجم الموفین ۸/۱۲۲، سیرتین ۸/۴۳۲۔

۲۱۔ تعارف لہذیب اہل التصوف ص ۱۰۔

۲۲۔ تعارف لہذیب اہل التصوف ص ۲۱-۲۳۔

۲۳۔ ابوالقاسم یحییٰ بن محمد بن یحییٰ بغدادی (۸۳۰/۲۹۸-۹۱۰/۳۹۸) نے اپنے چچا سری سقطی سے تصوف کی تعلیم حاصل کی اور حادث کلاسی، ابو یزید بسطامی، نیز محمد بن علی القصاب وغیرہ اقران روزگار سے اکتساب کیا۔ زبردست صوفی، عالم اور زاہد مرعاض تھے۔ ابو بکر ثعلبی اور منصور حلاج نے ان سے صحبت حاصل کی۔ سید الطائفہ کہلاتے ہیں۔ (تہذیب المستعین ۱۸۳-۱۸۵، طبقات الصوفیہ سلسلہ ص ۱۵۵-۱۶۳، طلیۃ الاولیاء ابرہیم اسماعیلی ص ۲۵۵-۲۸۷) تاریخ بغداد، ص ۲۳۱-۲۳۹، وقایع اللامیان ۱۱/۱۳۶، البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۱۳، مرآۃ الجنان، ہاشمی ۲۳۱/۲۔

۲۴۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقدور کی کتاب، The Life Personality and Writings of Al-Junayad (London 1962)۔

۲۵۔ رسالہ القشیریہ ص ۵۱۰۔

۲۶۔ مبداء الرحمن سلسلہ، طبقات الصوفیہ ۵/۵۰۸۔

۲۷۔ رسالہ القشیریہ ص ۱۱۱۔

۲۸۔ تصوف لہذیب اہل التصوف ص ۲۵۔

۲۹۔ رسالہ القشیریہ ص ۵۱۲۔

۳۰۔ ابوالحسن احمد بن محمد انوری (م ۹۰۷/۳۹۵) اجلہ صوفیہ میں شہرہ ہے۔ آباء و اجداد حرامانی تھے۔ ولادت بغداد میں ہوئی اور مدۃ المعروفین متیم رہے۔ سری سقطی، اور محمد بن علی القصاب سے تصوف کی تعلیم حاصل کی۔ صوفیہ میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ شیخ حبیب بغدادی ان کا اکرام کرتے تھے۔ عمر کا بیشتر حصہ سکر کے رہائز گذرا تاہم بعد میں صافی ہو گئے تھے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۲۳-۱۶۹، طلیۃ الاولیاء ۱۰/۲۳۹-۵۵۵، تاریخ بغداد، ۵/۱۳۰-۱۳۶، البدایہ والنہایہ ۱۰/۱۰۶، سیرتین ۸/۱۳۵)۔

۳۱۔ طبقات الصوفیہ، ص ۲۶۶۔

- ۳۱ طبقات الصوفیہ ص ۶۷۔
- ۳۲ الرسالة التشریہ ص ۵۲۔
- ۳۳ اشرف المذہب الصوفی ص ۲۵۔
- ۳۴ ابو بکر رجب بن محمد (۸۶۱/۲۴۷ - ۹۴۴/۲۳۳) تصوف کے نام میں شہرہ پاتے ہیں۔ چالیس سال کی عمر تک عباسی خلیفہ الموفق کی طرف سے ۱۰۰۰ کے لیے رے، چرمیاں طہریات تصوف کی طرف، نوکیلا۔ سید الطائفہ کے زیر تربیت رہے۔ بغداد میں انتقال ہوا (المنی فی تصوف ص ۳۹۵ - ۴۰۲ طبقات الصوفیہ ص ۳۲۷ - ۳۳۸)، حلیۃ الاولیاء، ۱۰۶۶/۲ - ۳۷۵، تاریخ بغداد ص ۳۸۹/۱۳ - ۳۹۷، وفیات الاماں ص ۲۲۵۔ البدایہ والنہایہ ۲۱۵/۱۱، میزنگین ۵۵۴/۱۰۔
- ۳۵ طبقات الصوفیہ ص ۳۳۰۔
- ۳۶ الرسالة التشریہ ص ۵۱۳۔
- ۳۷ الرسالة التشریہ ص ۵۱۳۔
- ۳۸ الرسالة التشریہ ص ۵۳۔
- ۳۹ ابو حفص عمرو بن محمد بغدادی (۹۷۶/۳۶۳) طبقہ لونی کے مشہور صوفی ہیں۔ (طبقات الصوفیہ ۱۱۳-۱۲۲ حلیۃ الاولیاء ۳۲۹/۱۰، مفتاح الصوفیہ ۹۹، ۹۸/۱۱ شذرات الذہب ۱۵۰/۴، رسالہ تشریہ ص ۱۵۰۔
- ۴۰ طبقات الصوفیہ ص ۱۱۹۔
- ۴۱ ابو محمد اسماعیل بن عبداللہ القسری (۸۹۳ - ۸۱۸/۲۰۳) زیرست شتلم، عالم دین اور صوفی تھے۔ علم کلام میں سنیہ مکتب فکر کے بانی تھے تصوف کے ناموں میں شہرہ پاتے ہیں۔ تصوف کے سلسلہ سہیلہ کے بانی تھے۔ متصوفانہ اسلوب میں قرآن پاک کی ایک تفسیر بھی لکھی تھی۔ (المہرست ابن ندیم ۱۸۶، طبقات الصوفیہ ۲۰۶ - ۲۱۱، حلیۃ الاولیاء، ۱۸۹/۱۰ - ۲۱۲، مراۃ البیان ۲۰۶/۲، شذرات الذہب ۱۸۴/۲، میزنگین ۱۲۹۱/۱)۔
- ۴۲ اشرف المذہب الصوفی ص ۲۵۔
- ۴۳ Dr. Abdul Haq Ansari: Sufism and Shanah P.61
- ۴۴ طبقات الصوفیہ ص ۳۸۸۔
- ۴۵ شیخ علی بھویری، کشف الکجب (اردو ترجمہ ص ۹۳)۔
- ۴۶ شیخ عبد الدین۔
- ۴۷ شیخ عبد الدین: مقاصد العارفین ص ۵۵۔
- ۴۸ بحر العلوم، مولانا عبداللطیف فرنگی لکھی (۱۷۲۹/۱۳۲ - ۱۸۱۰/۱۲۳۵) علامہ فرنگی محل سے تعلق رکھتے تھے۔ لکھنؤ کے باشندے تھے لیکن نوب جاہ کے پاس رکات میں رہے، صاحب تصانیف ہیں۔ (نہجہ الحکماء، تذکرہ علماء فرنگی محل، وحدۃ الوجود مقدمہ ۳۸ - ۴۲ طبع تدمر۔
- ۴۹ علامہ بحر العلوم، رسالہ وحدۃ الوجود اردو ترجمہ از ابوالحسن زید قادری ص ۹ - ۲۷۔
- ۵۰ شیخ مہدی القادر مہریاں۔ (۱۱۳۳ - ۱۲۰۳) ابن سید شریف الدین محمد جانا جنوبی سند کی قائل فقر ہستی ہیں۔ متعدد کتابوں میں سے اصل الاصول اور محل الجوہر معروف ہیں۔ (مقدمہ اصل الاصول از یوسف کوکن، طبع مدراس ۱۹۵۹ء)۔
- ۵۱ عبدالقادر مہریاں اصل الاصول ص ۳۲-۳۳۔
- ۵۲ ملاحظہ فرمائیے (۱۶۲۱) اپنے وقت کے افضل و اقربا میں سے تھے۔ جامع معقول و منقول تھے۔ (رسالہ در وحدت الوجود تعارف از مفتاح خدائش جنرل)۔
- ۵۳ ملاحظہ فرمائیے در وحدۃ الوجود مشمولہ خدائش جنرل ص ۶۳۔
- ۵۴ ملا جانی، نور الدین عبدالرحمن جانی (۱۴۱۴/۱۷۱۷ - ۱۳۹۲/۱۸۹۸) جام میں پیدا ہوئے۔ مشہور صوفی اور شاعر ہیں۔ ان کی کتابوں میں الدرۃ النافذۃ، لوائح، نخلت الانس، شرح کافیہ اور یوسف زلیخا کو شہرت الاذوال حاصل ہوئی۔ (شذرات الذہب ۲۸۰/۷، الاکلام

م ۶۷۷ الدرۃ الفاضلہ مقدمہ۔

۵۵۔ عبد الرحمن جانی لوائح ص ۱۰۔

۵۶۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری منازل السائرین ص ۳۲۔

۵۷۔ الرسالة القشیریہ۔

۵۸۔ ابو علی الحسن بن علی الدقاق (م ۳۰۹ھ) مشہور صوفی ہیں امام قشیری نے ان سے کلمہ اختیار کیا اور خود انہوں نے

ابوالقاسم نصر آبادی سے خرقہ حاصل کیا۔ (ابہدایہ والتہایہ ۱۳/۱۲، شذرات الذهب ص ۱۸۰، المستنظم ۷/۸۔ نجات الانس، ۲۶۹، ۲۶۸۔۔۔

۲۶۹، کشف الکجب تذکرۃ الکفاۃ ۳/۳۵۰، رسالہ قشیریہ (۱۰/۸)۔

۵۹۔ مصل الاصول ص ۵۳۔

۶۰۔ لوائح ص ۱۰۔

۶۱۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۸۔

۶۲۔ کشف الکجب ۳ - ۲۸۲۔

۶۳۔ ابوالقاسم القشیری التجر فی التذکیر ص۔

۶۴۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۸۔

۶۵۔ کشف الکجب ص ۲۸۲۔

۶۶۔ وضع و رفع۔ وضع کا مطلب ہے کسی کے لئے عضو بہت کر۔ جیسے انسان کے ہاتھ، زبان وغیرہ۔ اور رفع کا مطلب ہے

کسی عضو کی نفی کرنا، جیسے بغیر ہر کا آدمی۔ وغیرہ۔

۶۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۸۔

۶۸۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۸۔

۶۹۔ ابو محمد احمد بن محمد بن حسین الجری (۲۱۱/۹۲۳) شیخ حید بغدادی اور سہل تسری کے صحبت یافتہ، مشہور زاہد مرہاض صوفی

ہیں۔ (طبقات الصوفیہ ۲/۲۶۳، حلیۃ الاولیاء ۳/۳۷۰، منوۃ الصوفیہ ۲/۲۵۲، نجات الانس ۹۰-۹۰)۔

۷۰۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۸۔

۷۱۔ ابونصر عبداللہ بن علی بن محمد بن یحیی السراج القوی (۳۷۸/۹۸۸) طوس کے رہنے والے تھے۔ مختلف دیار و اصعار کی

سیاحت کی، بغداد میں بھی رہے اور آخر میں مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ تصوف کے اولین معنفس میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب

اللمع فی التصوف، تصوف کی اہمات کتب میں شمار ہوتی ہے۔ (شذرات الذهب ۳/۹۱۳، مرآۃ البیان ۴/۳۰۸، نجات الانس ص ۳۵۳،

الاعلام ۳/۲۳، معجم المؤلفین ۸/۸۹۶، سزگین ۸/۸۴ - ۱۶۷۔

۷۲۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۱۵۔

۷۳۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۱۹ - ۱۱۔

۷۴۔ اشرف لہب اہل التصوف ص ۳۵ - ۳۵۔

۷۵۔ شیخ الاسلام، ابوالخلیل عبداللہ بن محمد بن علی البہودی الانصاری (۳۹۲/۱۰۰۶ - ۴۸۰/۱۰۸۸) تصوف کے مشہور ماسوں میں

شمار ہوتے ہیں۔ علی قسم کے مازیدی تھے۔ اشعرہ کے خلاف حد درجہ متعصب تھے۔ بلکہ ان کے اسلام تک کے قائل نہ تھے۔ انہوں

نے متعدد کتابیں لکھیں۔ بہودی زبان میں ایک تذکرہ صوفیہ مرتب کیا۔ فارسی میں تفسیر لکھی۔ فارسی میں ان کی رباعیاں بھی مشہور ہیں۔

تاہم ان کو ایک مختصر سی کتاب منازل السائرین کی وجہ سے شہرت دوام حاصل ہوئی۔ اس کتاب پر متعدد شروحات بھی لکھی جا چکی ہیں۔

جن میں ابن قیم کی شرح منازل السائرین بہت مشہور ہے۔ (شذرات الذهب ۳/۳۶۵، تذکرۃ الکفاۃ ۳/۳۵۴ - ۳۶۰، ابہدایہ والتہایہ

۲/۳۵۲، دلی طبقات الکتابہ ۵/۵۰۰، نجات الانس ۲۲۹۔

۷۶۔ منازل السائرین ص ۳۳۔

۷۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۸۔

- ۷۸۔ کتاب المصباح فی التصوف ۱۔ ۳۰۔
- ۷۹۔ کشف الکجب ص ۲۸۵
- ۸۰۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۹
- ۸۱۔ ابو حفص ذوالنون توبانی بن برہیم، مصری (۷۹۲/۸۰ - ۲۳۶) مشہور صوفی ہیں۔ اہل صوفیہ سے اکتساب کیا۔ متعدد کتابیں اس سے یادگار ہیں۔ کاسم ریاضہ ترقیہ عمر و ظہم وغیرہ پر ہیں۔ (اللمہ مست ابن ندیم ۵۳۸، طبقات الصوفیہ ۱۵ - ۲۶)۔ حلیۃ الاولیاء، ۲۳۱/۹ - ۳۹۵، تاریخ بغداد ۳۹۳/۸ - ۳۹۷، وفیات الاعیان ۱۲۶/۱، اعلام ۸۸/۶، سیرت مکن ۱۲۰/۴۔
- ۸۲۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۱۱۔
- ۸۳۔ ابو علی، احمد بن محمد بن قاسم المرادی (م - ۳۲۲) بغداد کے رہنے والے تھے۔ مصر میں مقیم رہے۔ وہیں شیخ مصر کے لقب سے مشہور ہوئے۔ مشہور صوفی، فقیہ، عالم دین اور حافظ حدیث تھے۔ (حلیۃ الاولیاء، ۳۵۶/۱۰، طبقات الشافعیہ ۳۵۳ - ۳۶۰، ص ۱۵۶/۲، شذرات الذهب ۳۹۶/۲، تاریخ بغداد ۳۲۹/۱ - ۳۲۲، البدایہ والنہایہ ۱۸۱/۱)۔
- ۸۴۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۱۳۔
- ۸۵۔ ابوالغنیف کسین بن مسور الکواجع البیضاوی (۸۵۸/۲۳۳ - ۹۲۲/۳۰۹) غیر معمولی طور پر مشہور اور ممتاز فیہ شخصیت کے حامل ہیں۔ سہل تستری، حمید بغدادی اور ابوبکر شبلی کے معاصر اور صحبت نشین تھے۔ طبیعت کا میاں جادوگری، شیعہ بازی، رمل، جہر وغیرہ کی طرف بہت زیادہ تھ۔ شیعہ بازی کیچنے کے لئے ہندوستان کا سفر کیا۔ توحید و جود اور طولی عقائد کے حامل تھے۔ سکر پر سکر کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن غائب خود صاحب سکر نہیں تھے۔ متعدد واقعات ان کی اخلاق کمزوری کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً جیل سے فرار ہونا، روپوش ہونا وغیرہ۔ ان کے حوالی نظریات کے پیش نظر اس کو قتل کا مستوجب قرار دیا گیا۔ (اللمہ مست ابن ندیم ۱۹۰ - ۱۹۲، التنبیہ والاشراف، المسعودی ۳۸۷، طبقات الصوفیہ ۳۰۷ - ۳۱۱، تاریخ بغداد ۱۱۲/۸ - ۱۱۱، سیرت مکن ۱۳۷ - ۱۳۳)۔

Louis Massignon The Passion of al-Hallaj translation by Herbert Mason Princeton, University Press
New York. 1982

- ۸۶۔ کشف الکجب ص ۲۸۶
- ۸۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۲۔
- ۸۸۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۔
- ۸۹۔ ابن عطاء، یوحنا احمد بن محمد بن سہل بن عطاء اللادی (۳۹۰) ابو سعید الخراز اور حمید بغدادی کے صحبت یافتہ تھے۔ بغداد میں مقیم رہے۔ (طبقات، الصوفیہ ۲۶۵ - ۲۷۲، حلیۃ الاولیاء ۳۰۲ - ۳۰۵، ص ۲۵۰/۲، شذرات الذهب ۲۵۷/۲، البدایہ والنہایہ ۱۲۳/۱)۔
- ۹۰۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۳۔
- ۹۱۔ شیخ مجدد (۱۵۶۳/۹۷۲ - ۶۲۳/۱۰۳۳)، شیخ عبدالاحد العاروقی، سرہند کے رہنے والے تھے۔ زبردست عالم دین اور صوفی تھے، تصوف کا نظریہ وحدۃ الشہود انہوں نے تشکیل دیا ہے۔ تصوف کی اصلاح کر کے اسے شریعت کے تابع کرنے کی کوشش کی اور دور اکبری کے نظریہ الف ثانی کا بھی مقابلہ کیا، عہد چنگیزی میں غیر معمولی شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی۔ ش (مہراج دعوت و عزیمت حصہ چہارم، رد کوثر، تذکرہ شیخ مجدد، Sufism and Shariah)۔
- ۹۲۔ شیخ مجدد مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۱۱۔
- ۹۳۔ کتاب المصباح ص ۳۳۔
- ۹۴۔ اشرف لہب الیہ تصوف ص ۶۳۔
- ۹۵۔ ابو یحیٰی یوسف بن یحییٰ بن علی الرازی (۹۱۶/۳۰۳) سرہند کے رہنے والے تھے۔ ابو سعید الخراز اور ذوالنون مصری سے تربیت حاصل کی۔ حمید بغدادی سے مراسلت تھی۔ حدیث میں امام احمد سے سنا کر کیا۔ ملکی نے ان کو اخلاص اور ترک تصنع میں یگانہ روزگار لکھا ہے۔ (طبقات، الصوفیہ ۱۸۵ - ۱۹۱، تاریخ بغداد ۳۱۳/۱۳ - ۳۱۹، شذرات الذهب ۲۲۵/۲، البدایہ والنہایہ ۱۲۶/۱، حلیۃ الاولیاء،

۲۳۸-۲۳۳

- ۹۶۔ کتاب المبع فی التصوف ص ۳۰۔
- ۹۷۔ رسالۃ التشریح ص ۳۹۔
- ۹۸۔ منازل السائرین ص ۳۳۔
- ۹۹۔ منازل السائرین ص ۳۳-۳۴۔
- ۱۰۰۔ کشف المحجوب ص ۲۸۱-۲۸۲۔
- ۱۰۱۔ التبیح فی التذکیر ص ۷۹۔
- ۱۰۲۔ امام غزالی (۱۰۵۸/۳۵۰-۱۱۱۱/۵۰۵) بلند پایہ اشعری، حکیم، ممتاز شافعی فقیہ اور فلسفہ کے زبردست ناقد تھے۔ مدرسہ نظامیہ میں اعلیٰ درجہ کے استاد تھے، پھر تصوف کی طرف مبذول کیا اور آخر عمر میں حدیث کی طرف متوجہ ہو گئے۔ ان کی تصنیفات میں احیاء علوم الدین، المکاشفۃ من الغسل، تحفۃ الفلاسفہ اور مشکوٰۃ الاخوان بہت مشہور ہیں۔ (عبدالرحمن بن محمد سعید ابو حامد الغزالی والتصوف، ریاض طبع دوم ۱۴۰۹)۔
- ۱۰۳۔ المکاشفۃ من الغسل ص ۱۲۵۔
- ۱۰۴۔ کتاب المبع ص ۳۱۔
- ۱۰۵۔ ابو محمد رستم بن احمد بن یحییٰ (۳۰۳ھ) بغداد کے مشائخ میں شمار ہوتے ہیں۔ تصوف، فقہ اور قرأت کے عالم تھے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۸۰-۱۸۳، حلیۃ الاولیاء ۴۹۶/۱۰-۴۹۷، صلیۃ الصلوٰۃ ۴۴۹/۲، تاریخ بغداد ۴۳۰/۸-۴۳۲، البدلیۃ والنہایہ ۴۵/۱۱، رسالہ تشریح (اردو) ۱۶۱-۱۶۲)۔
- ۱۰۶۔ ابوسعید احمد بن یحییٰ الخزاز (۸۹۲/۲۷۹) دے کے باشندے تھے۔ احوال زندگی، اہلوم پردہ خفا میں ہیں۔ صوفیہ کے طبقہ اولیٰ میں شمار ہوتے ہیں۔ اہل صوفیہ کے ہم صحبت تھے۔ فنا اور بقا پر بھی کلام کیا ہے۔ بغداد میں مقیم رہے، آخر میں قاہرہ چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ ان کی کتاب المصدق بہت مشہور ہے۔ (الشمس ۸۶، طبقات الصوفیہ ۲۰۶-۲۱۱، حلیۃ الاولیاء ۱۸۹/۱۰-۱۹۱، وفیات الاعیان ۴۶۷/۳، شذرات الذہب ۴۸۲/۲-۴۸۳، الاعلام ۴۱۰/۳۔ بحکم المولفین ۴۸۳/۳، سیرتین ۱۲۹/۳-۱۳۰)۔
- ۱۰۷۔ کتاب المبع فی التصوف ص ۳۰-۳۳۔
- ۱۰۸۔ کتاب المبع فی التصوف ص ۲۹۔
- ۱۰۹۔ کتاب المبع فی التصوف ص ۲۹۔
- ۱۱۰۔ شاہ رفیع الدین دیوی، دمع الباطل، مقدمہ از محقق ص ۳۷-۳۲۔
- ۱۱۱۔ رسالۃ التشریح ص ۵۳۷۔
- ۱۱۲۔ رسالۃ التشریح ص ۵۳۵۔
- ۱۱۳۔ کتاب المبع فی التصوف ص ۳۳۔
- ۱۱۴۔ رسالۃ التشریح ص ۱۰۸۔
- ۱۱۵۔ رسالۃ التشریح ص ۱۰۸۔
- ۱۱۶۔ اعراف لہذہب الی التصوف ص ۶۳۔
- ۱۱۷۔ ابو بکر محمد بن واسع بن جابر الذہری (۷۰۸/۱۳۳) مشہور صوفی ہیں۔ سفیان ثوری ان کا بڑا اکرام کرتے تھے۔ دارقطنی نے ان کو فقہ محدث کہا ہے۔ (طبقات الصوفیہ (حاشیہ) ص ۳۳۵، حلیۃ الاولیاء ۳۳۵/۲)۔
- ۱۱۸۔ اعراف لہذہب الی التصوف ص ۶۳۔
- ۱۱۹۔ اعراف لہذہب الی التصوف ص ۶۳۔
- ۱۲۰۔ اعراف لہذہب الی التصوف ص ۶۳-۶۵۔
- ۱۲۱۔ عبدالرحمن جانی، المردۃ الفخریہ ص ۵۔

- ۱۲۲۔ المتحد من الصلاہ۔
- ۱۲۳۔ شہاب الدین سیروری، عوارف العارف ص ۱۲۳۔
- ۱۲۴۔ ادب، عدم الدین ص ۲۴۔
- ۱۲۵۔ مشکاة الانوار ص ۱۹۔
- ۱۲۶۔ ابو من طہات بن طہیور، مشورۃ شریعت الصوفیہ ص ۳۹۔
- ۱۲۷۔ اعراف مدہب اہل التصوف ص ۱۳۵۔
- ۱۲۸۔ اعراف مدہب اہل التصوف ص ۱۳۵۔
- ۱۲۹۔ اللع فی التصوف ص ۷۶۔
- ۱۳۰۔ المتکلم فی تاریخ الملوک و الامم ص ۱۶۳۔
- ۱۳۱۔ ابو یزید مرید طہیور بن عیسیٰ بن آدم بن سردشاں البسطامی (۸۷۵/۲۶۰) مشہور صاحب فکر صوفی ہیں۔ ابو علی السندی نام کے ایک ہندوستانی صوفی سے خرقہ حاصل کیا۔ ابو علی وحدۃ الوجود صوفی تھے اور عربی سے ناواقف تھے۔ شیخ جیب نے ابو یزید کی صحبت اختیار کی اور ان کے شریعت کی شرح بھی لکھی، پوری عمر سکران سے لیکر ہانکل آخر عمر میں صافی ہو گئے۔ (طبقات الصوفیہ ۶۷-۷۳، للبع (نکس، ص ۳۸، ۳۹) حدیث، اردو ص ۳۳۰-۳۳۲، وکالت الامیران ص ۳۰۱، الرسالۃ القشیریہ (اردو) ص ۱۳۰-۱۳۲، نکات الناس ۵۹)۔
- ۱۳۲۔ تذکرۃ الاولیاء (عطار) باب ۱۲، ص ۱۱۳۔
- ۱۳۳۔ بوکرنگی الدین محمد بن علی بھائی، معروف باسم عربی (۱۶۵۰/۵۶۰-۱۳۳۰/۱۳۸۰) انہیں کے شہر مرید میں پیدا ہوئے اور مشق میں انتقال ہوا۔ زبردست عالم، صوفی اور فلسفی تھے۔ انہوں نے وحدۃ الوجود کا نظریہ تشکیل دیا جو صدیوں عالم اسلامی کی فکر پر چھایا رہا۔ ان کی متعدد کتابوں میں سے نصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور انشاء الدوائر کو بہت شہرت ملی۔ Miguel Asin Palacios کی کتاب کا عربی ترجمہ بعنوان، ابن عربی حیات و مذہب از عبدالرحمن وکیل طبع مصر ۱۹۶۵ء۔
- ۱۳۴۔ ابن عربی نصوص الحکم ص ۹۶۔
- ۱۳۵۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ ص ۶۰۳/۲۔
- ۱۳۶۔ نصوص الحکم ص ۳۸۔
- ۱۳۷۔ Sufism and Shariah... P 102-106
- ۱۳۸۔ اشرف علی تھانوی، الکشف عن مہبات التصوف ص ۳۹۔
- ۱۳۹۔ شیخ عبدالکریم جیلی (۱۳۶۵/۷۶۷-۱۳۲۸/۸۳۲) مشہور وحدۃ الوجودی صوفی ہیں۔ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کے زبردست شارح مانے جاتے ہیں۔ ان کی کتابوں میں الرمان الکامل کو غیر معمولی شہرت ملی۔ اس کتاب کے علاوہ آداب الہدیۃ، شرح مشکات الفتوحات، حقیقۃ البقیۃ، مراتب الوجود، الکشف و الترقیم فی شرح اسم اللہ الرحمن الرحیم، الناظر الاالیہ اور التاموس الاعظم ان کی مشہور کتابیں ہیں۔ (کشف القلوب ص ۱۸۱، ہدیۃ العارفین ۶۱۰، الامام ۵۰۳/۵۱)۔
- ۱۴۰۔ شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم دہلوی (۱۷۰۲/۱۱۷۶-۱۷۶۲/۱۱۷۶) دہلویں صدی کے مجدد ہیں۔ بے مثل محدث عالم دین، فلسفی، مصلح اور زبردست صوفی تھے۔ انہوں نے اسلام کے ہر بے نظام کی "سچے اللہ الباقی" میں اصلاحی نظام کی اہم اور الیافہ میں، سیاسی نظام کی اصلاح انہوں نے دوسروں کو تشکیل کی ہے۔ اسلام کے دیگر پہلوؤں پر بھی ان کی متعدد معرکہ آراء تصانیف موجود ہیں۔ (انفاس العارفین، حیات دلی، از رحیم بخش دہلوی، تاریخ دعوت و عزیمت، جلد پنجم، لکھنؤ)۔
- ۱۴۱۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ ایک عیسائی راہب جب اپنی روح کا تزکیہ کرتا ہے تو اسے حلیت کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے۔ چونکہ یہ پہلے سے اس کے عقیدہ میں موجود ہوتا ہے۔ (نہادی شیخ الاسلام ص ۶۱۲)۔
- ۱۴۲۔ بہاء الدین بن محمد البخاری نقشبند (۳۸۹/۷۹۹) خواجہ بہاء الدین نقشبند کے نام سے مشہور ہیں۔ نقشبندیہ سلسلہ کے بانی ہیں۔ یہ سلسلہ شرق میں سائرا اور مغرب میں یوسیانک پھیلا۔

by Hameed Alghar (طبع نیدرلینڈ ۱۹۷۵ء)۔

۱۳۳۔ شیخ محمد: مکتوبات جلد سوم، مکتوب ۸۷۔

۱۳۴۔ ابوالکلام احمد بن اہلسنابل (۱۲۶۱/۶۵۷-۱۳۲۶/۷۳۶) تحریر کے ایک معزز گھرانے کے فرد تھے۔ پندرہ سال تک حکومت وقت میں ملازمت اختیار کی۔ لیکن ایک غلطی سے معزز ہو کر استعفیٰ کر دیا اور سمنان چا کر شرف الدین سعد اللہ سمنانی کی زیر نگرانی ذکر و فکر شروع کیا۔ سترہ سال کی عمر میں انہیں فرقہ ملی گیا۔ پھر بغداد گئے اور اسے شیخ کے ستارہ مدارق اسفرائی کی محبت اختیار کی۔ مگر کا پشتر حصہ بغداد میں مقیم رہے۔ ان کی متعدد تصنیفات میں المعرۃ اہل الخلوۃ بہت مشہور ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کی مطلق باورائیت کا اثبات کیا ہے۔ (نجات الانس ص ۴۰-۴۲)۔

۱۳۵۔ کمال الدین عبدالرزاق کاشی (۱۳۲۹/۹۳۰) وحدۃ الوجود کے مجدد سائے تھے۔ قصص الحکم کی شرح لکھی۔ اصطلاحات صوفیہ میں بھی ایک کتاب لکھی اور قرآن پاک کی تفسیر لکھی۔ جو غلطی سے ابن عربی کی طرف منسوب ہو گئی۔ (نجات الانس ص ۳۳-۳۴)۔

۱۳۷۔ عبدالحق بن ابراہیم بن محمد بن نصر بن محمد، قطب الدین لقب ہے۔ ابن سبعین کے نام سے مشہور ہوئے۔ شہ وفات ۶۶۴ ہے۔ ابن عربی کے معاصر بھی تھے اور ہم وطن بھی، متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ درددست عالم، صوفی اور فلسفی تھے۔ اپنے عہد کے اجلہ افاضل اور اتران روزگار میں شمار ہوتے تھے۔ (فوت الوفاۃ ۱۲۷۷، شیخ الطیب ۵۲۲)۔ (تجوم الزہرہ ۲۳۲، عقد النہیں ۳۹۹، ابن سبعین و فلسفہ)۔

۱۳۸۔ ابن سبعین: الرسالۃ الرضویۃ، مخطوط تیموریہ، بہر ۱۳۹ ورق ۳۵۳، (بحوالہ ابن سبعین و فلسفہ)۔

۱۳۹۔ الرسالۃ الرضویۃ، مخطوط بالہ۔

۱۴۰۔ ابن سبعین: الاولیٰ، ورق ۱۳۲ (مخطوط ابن سبعین)۔

۱۴۱۔ الاولیٰ مخطوط بالہ۔ ۱۳۲۔

۱۴۲۔ الاولیٰ مخطوط بالہ۔ ۱۳۲۔

۱۴۳۔ ابن سبعین: بدالعارف، مخطوط، (بحوالہ ابن سبعین و فلسفہ) ورق ۵۶۔

۱۴۴۔ بدالعارف، مخطوط بالہ، لوجہ ۲۔

۱۴۵۔ بدالعارف، مخطوط بالہ، لوجہ ۲۔

۱۴۶۔ متعدد تذکرہ نگاروں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ مثلاً البدایۃ والنہایۃ ۱۸۳/۱۲، سیر اعلام النبلا ذہبی ۳۲۳/۱۹ طبقات الشافعیہ، سبکی ۱۰۹۳، تحقیق کذب المنقری، ابن عساکر ۲۹۶۔

۱۴۷۔ احیاء علوم الدین، ص ۲۳۵/۳-۲۳۶۔

۱۴۸۔ احیاء علوم الدین ۲۳۰/۳، ۸۹۳/۳، ۲۳۵، مشکاۃ، ۱۸/۱۸۔

۱۴۹۔ میران الفہم ص ۳۰۔

۱۵۰۔ احیاء علوم الدین ص ۸۶/۳۔

۱۶۱۔ روضۃ الطالبین ص ۹۔

۱۶۲۔ مشکاۃ الاولیٰ ص ۲۳۔

۱۶۳۔ مشکاۃ الاولیٰ ص ۲۰۔

۱۶۴۔ احیاء علوم الدین ص ۳۶/۳۔

۱۶۵۔ احیاء علوم الدین ۸۶/۳۔

۱۶۶۔ تمام غزالی، الذہبیین فی اصول الدین ص ۱۰۳۔

۱۶۷۔ احیاء علوم الدین ص ۹۰/۳۔

۱۶۸۔ احیاء علوم الدین ص ۶۹/۳۔

- ۱۶۹۔ المحدث من الفضل ص ۱۳۵۔
- ۱۷۰۔ روضۃ الطالبین ص ۱۔
- ۱۷۱۔ مشکاة النور ص ۱۹۔ ۲۰۔
- ۱۷۲۔ خطیب بغدادی
- ۱۷۳۔ ابن ندیم۔ (۳۸۵ھ) مشہور کتابیات کے ماہر تھے۔ ان کی کتاب "المہرست" چوتھی صدی تک کے علوم و معارف کا دائرۃ المعارف ہے۔ کتف اور مشنوع مکتوبات کا ذخیرہ (معجم الذیابہ جلد ۸ و ۸، مقدمہ المہرست ص ۳، الروائی بالونیات، صفحہ ۱۹۷۲)۔
- ۱۷۴۔ ابو بکر محمد بن یحییٰ اصولی (۹۳۶ کے بعد) حلاج کے معاصر ہیں۔ ان سے ملاقات تھی۔ عباسی خلفاء کی تاریخ میں ان کی کتاب "الاوران" مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔ (تاریخ تصوف ص ۸۰، مورخیں اسلام، غلام بیلائی برقی)۔
- ۱۷۵۔ منصور طاج کتاب الفواہین ص ۷۲۔
- ۱۷۶۔ کتاب الفواہین ص ۶۰۔
- ۱۷۷۔ کتاب الفواہین ص ۷۷-۷۸۔
- ۱۷۸۔ کتاب الفواہین ص ۷۷۔
- ۱۷۹۔ کتاب الفواہین ص ۲۹۔
- ۸۰۔ حلاج پر لکھنے کے لئے راقم الحروف نے دیوان حلاج اور کتاب الفواہین کے علاوہ اکثر اقبال کی کتاب تاریخ تصوف مرتبہ صابر کلوری پر اعتماد کیا ہے۔
- ۱۸۱۔ Lous Massignon: L'Homme Parfait en Islam et son Originalite eschatologique (Eranos - Jahrbuch, Zurich 1947)
- مرتبہ از ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی، مشمولہ انسان الکامل فی الاسلام، کویت طبع دوم ۱۹۸۶ء۔ ص ۱۱۳۔
- ۱۸۲۔ ایضاً ص ۱۱۳۔
- ۱۸۳۔ ابوالعالی محمد بن اسحق بن محمد صدرالدین القنوی (۶۷۱ھ) ان کی کتاب مراتب الوجود کا تذکرہ عبدالرحمن بدوی نے کیا ہے۔ (انسان الکامل فی الاسلام ص ۱۳۵)۔
- ۱۸۴۔ صدرالدین قنوی: مراتب الوجود، مخطوطہ، ظاہریہ، دمشق نمبر ۵۸۹۵، عام ورق ۱۵۰ الف و ب۔ (مشمولہ، لائسنس الکامل فی الاسلام ص ۱۳۷)۔
- ۱۸۵۔ ایضاً ص ۱۳۷۔
- ۱۸۶۔ الکشف من مہاتر تصوف ص ۳۹۔
- ۱۸۷۔ نجم الدین محمود خیستری (۷۱۰/۱۳۱۱ھ) مشہور صوفی شاعر ہیں۔ ان کی ایک مختصر سی مثنوی گلشن راز کو مغرب میں بڑا قبول حاصل ہوا۔ یہ کتاب عرصہ تک برصغیر میں بھی داخل نصاب فارسی رہی۔ لیکن اس کو زیادہ قبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ کتاب مطبوعہ ہے۔ (انسان الکامل فی الاسلام ص ۸۱-۸۳)۔
- ۱۸۸۔ نجم الدین محمود خیستری، گلشن راز، طبع لاہور ۱۳۳۷ھ ص ۲۰-۲۱۔
- ۱۸۹۔ گلشن راز ص ۲۰۔
- ۹۰۔ ابن قسب البان، عبدالقادر بن محمد ابوالفیض، السید الاعلیٰ ابو محمد المعروف ابن قسب البان (۹۷۱/۱۵۶۳ھ)۔
- ۱۹۳۰-۱۶۳۰) موصول کے رہنے والے تھے۔ حلب میں وفات پائی۔ چالیس سے زیادہ کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں "المواقف اللہیہ، فتح السعادت اور شرح اسماء حسنی مشہور ہیں۔ ایک ختمیہ دیوان بھی یادگار ہے۔ ابن فارض کے طرز پر ایک قصیدہ تائیہ بھی مشہور ہے۔ (تاریخ خلاصۃ الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، از محمد، لکھی ص ۳۶۳-۳۶۷، انسان الکامل فی الاسلام ص ۱۳۵، ۱۵۷-۱۵۳)۔
- ۱۹۱۔ ابن قسب البان، المواقف اللہیہ، مخطوطہ تیوریہ، تصوف نمبر ۱۰۰۳، (انسان الکامل فی الاسلام ص ۱۸۹)۔
- ۱۹۲۔ المواقف اللہیہ، (انسان الکامل فی الاسلام ص ۲۰۲-۲۰۳)۔

- ۱۹۳۔ عبدالکریم جلی، الانسان الکامل، معرفۃ الاولیاء ص ۷۵ تا ۷۷۔
- ۱۹۴۔ الانسان الکامل فی الاسلام ص ۶۸۔
- ۱۹۵۔ Sufism and Shariah P 110 - 113
- ۱۹۶۔ مکتوبات، دفتر سوم مکتوب نمبر ۱۴۲۔
- ۱۹۷۔ شیخ محمد نے اپنا فلسفہ وحدۃ الشہود کہیں ایک جگہ بیان نہیں کیا ہے بلکہ یہ فلسفہ اس کی تفصیلات خاص طور پر اس کے مکتوبات میں پھیلا ہوا ہے۔ اس موضوع سے متعلق زیادہ اہم مکتوبات حسب ذیل ہیں۔ دفتر اول مکتوب نمبر ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹ وغیرہ۔
- ۱۹۸۔ الانسان الکامل ص ۲۱۱۔
- ۱۹۹۔ حسن جہانگیری: ابن عربی حیات و آثار (اردو) ص ۲۱۹۔
- ۲۰۰۔ الانسان الکامل فی معرفۃ الاولیاء ص ۲۱۱۔
- ۲۰۱۔ اصل الاصول ص ۳۵۔
- ۲۰۲۔ التجربہ فی التذکیر ص۔
- ۲۰۳۔ علامہ محمود آلوسی: ختمی للارباب (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۳۳)۔
- ۲۰۴۔ فخر الدین رازی: مفتاح العلوم ص ۴۰ (بحوالہ سابق)۔
- ۲۰۵۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۲۱۔
- ۲۰۶۔ کتاب المبع ص ۵۷۷۔
- ۲۰۷۔ طبقات الصوفیہ ص ۳۰۸۔
- ۲۰۸۔ اصل الاصول ص ۱۲۵۔
- ۲۰۹۔ الانسان الکامل (جلی) ص ۲۲۱۔
- ۲۱۰۔ مولانا جلال الدین رومی (۶۰۷/۶۰۳ - ۱۲۷۳/۱۲۷۲) بلخ کے رہنے والے تھے۔ مشہور صوفی اور فارسی کے زبردست شاعر تھے۔ مثنوی ان کی مشہور تصنیف ہے۔
- ۲۱۱۔ مولانا جلال الدین رومی، فیہ مافیہ ص ۹۹۔
- ۲۱۲۔ الانسان الکامل، جلی ص ۲۵۱۔
- ۲۱۳۔ علامہ عبدالرزاق کاشانی، شرح قصص الحکم ص ۳۔ (منقول از ابن عربی حیات و آثار)۔
- ۲۱۴۔ علامہ صائغ الدین، تمہید القواعد ص ۱۱۹ (بحوالہ سابق)۔
- ۲۱۵۔ اصل الاصول ص ۱۱۹۔
- ۲۱۶۔ فتوحات کبیرہ ص ۷۷۔
- ۲۱۷۔ ابن قیم، مدارج السالکین ص ۲۸۔
- ۲۱۸۔ ابن عربی، البصائر والنجوہ (ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۶)۔
- ۲۱۹۔ الانسان الکامل (جلی) ص ۲۵۱۔
- ۲۲۰۔ التجربہ فی التذکیر ص ۲۰۔
- ۲۲۱۔ شاہ رفیع الدین، دمع الباطل ص ۲۵۲۔
- ۲۲۲۔ شیخ محمد: رسالہ جمالیہ مع اردو ترجمہ ص ۸ - ۱۰۔
- ۲۲۳۔ الانسان الکامل (جلی) ص ۲۸۱۔
- ۲۲۴۔ محمد بن عثمان بن قسیر سیوطی (۶۵۸/۶۵۷ - ۷۹۶/۷۹۵) مشہور نام لغت و نحو میں عظیم نحوی کے شاعر ہیں۔ (المبرست ابن ندیم ص ۱۲۹ تاریخ بغداد ۱۹۵/۱۹۴، وفیات الامیاء ص ۳۸۵، الاعلام ص ۲۵۲)۔

- ۲۲۵۔ انسان الکامل (جیلی) ص ۲۸۱۔
- ۲۲۶۔ انسان الکامل (جیلی) ص ۲۸۱۔
- ۲۲۷۔ خلیل بن احمد الفراء ہندی مشہور نام لغت ہیں۔ (ابن ندیم)۔
- ۲۲۸۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین (اردو ترجمہ ص ۱۷۴)۔
- ۲۲۹۔ رسالہ جمیلیہ ص ۱۵-۱۶۔
- ۲۳۰۔ ارسلاۃ الخشیر (اردو) ص ۱۲۲-۱۲۳۔
- ۲۳۱۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۹-۲۴۲۔
- ۲۳۲۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۲۔
- ۲۳۳۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۲۔
- ۲۳۴۔ شاہ اسماعیل شہید عقبات - ص ۶۹۔
- ۲۳۵۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
- ۲۳۶۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
- ۲۳۷۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
- ۲۳۸۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
- ۲۳۹۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
- ۲۴۰۔ فصوص الحکم ص ۶۵۔
- ۲۴۱۔ لوحات کیمہ ص ۱۲۵ (شرح اصطلاحات تصوف)۔
- ۲۴۲۔ ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۵۔
- ۲۴۳۔ ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۵۔
- ۲۴۴۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
- ۲۴۵۔ ابن عربی: لوائح الہیات فی اسماء اللہ تعالیٰ والصفات ص ۵۳-۵۴۔
- ۲۴۶۔ صل الاصول ص ۲۴۱۔
- ۲۴۷۔ صل الاصول ص ۲۴۱۔
- ۲۴۸۔ الاقتصاد فی علم الاعتقاد ص ۶۵-۶۶ (بحوالہ ابن عربی حیات و آثار)۔
- ۲۴۹۔ اصل الاصول ص ۲۴۳۔
- ۲۵۰۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
- ۲۵۱۔ شرح خطبات ۵۷۰ بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف۔
- ۲۵۲۔ شرح اصطلاحات تصوف (مخلصاً ص ۲۲۲)۔
- ۲۵۳۔ شرح تعرف ص ۱۳۱ (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۸)۔
- ۲۵۴۔ ایضاً۔
- ۲۵۵۔ انسان کامل کسلی ص ۲۸ (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۳)۔
- ۲۵۶۔ ابن عربی حیات و آثار ص ۳۰۳ اور داہد سے مخلصاً۔
- ۲۵۷۔ ایضاً ص ۳۰۷۔
- ۲۵۸۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۹۔
- ۲۵۹۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۵-۳۷۔
- ۲۶۰۔ انسان الکامل (جیلی) ص ۲۸۱۔

- ۲۶۱۔ الدرۃ الفاخرۃ ص ۱۳۔
 ۲۶۲۔ الدرۃ الفاخرۃ ص ۱۳۔
 ۲۶۳۔ اصل الاصول۔ ۲۳۶۔
 ۲۶۴۔ ابن عربی حیات و آثار۔
 ۲۶۵۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۵۳۔
 ۲۶۶۔ مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۲۷۲۔
 ۲۶۷۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۵۳۔
 ۲۶۸۔ اصل الاصول ص ۲۲۶۔
 ۲۶۹۔ اصل الاصول ص ۱۳۹۔
 ۲۷۰۔ اصل الاصول ص ۲۲۸۔
 ۲۷۱۔ عبدالعلی کھنوی، رسالہ وحدۃ الوجود (اردو) ص ۳۸-۳۹۔
 ۲۷۲۔ الرسالۃ التشریعیہ ص ۵۵۸۔
 ۲۷۳۔ اشراف لہذب اہل التصوف ص ۶۶۔
 ۲۷۴۔ فارس بن عیسیٰ (۲۳۰ کے بعد) جنید بغدادی ابن عطا اور یوسف بن حمیس کے صحت یافتہ تھے۔ متفقین صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ طبقات الصوفیہ (حاشیہ ص ۲۲-۲۳، تاریخ بغداد ۳۹۰/۱۲، حلیۃ الاولیاء)۔
 ۲۷۵۔ اشراف لہذب اہل التصوف ص ۶۷۔
 ۲۷۶۔ منازل السائرین ص ۲۷۶۔
 ۲۷۷۔ اشراف لہذب اہل التصوف ص ۶۷۔
 ۲۷۸۔ اشراف لہذب اہل التصوف ص ۶۶۔
 ۲۷۹۔ محمد بن عمر، ابو بکر الرزاق (۹۵۸/۳۳۷)، حکیم ترمذی کے شاگرد تھے۔ خود بھی ترمذ کے رہنے والے تھے۔ (حلیۃ الاولیاء، ص ۲۳۵/۲۳۷، طبقات الصوفیہ ۲۲۱-۲۲۷، صفحہ ۱۳۹/۴، تحت الانس ص ۸۰-۸۱) ۸
 ۲۸۰۔ اشراف لہذب اہل التصوف ص ۶۶۔
 ۲۸۱۔ یہ اقتباس لوکی مسیح نے روز بھان بھلی کی کتاب شرح شلحات کے حوالہ سے کتاب الطوائف کے حواشی میں ص ۱۹۵ پر نقل کیا ہے۔
 ۲۸۲۔ تحت الانس ص ۵۔
 ۲۸۳۔ علی حسنی عبدالقادر۔ The Life Personality and Writings of Al-Junayd
 ۲۸۴۔ کشف المحجوب ص ۲۷۔
 ۲۸۵۔ الرسالۃ التشریعیہ ص ۵۵۸۔
 ۲۸۶۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفت۔
 ۲۸۷۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفت۔
 ۲۸۸۔ شرح منازل السائرین از فرکاری ص ۲۰۸۔
 ۲۸۹۔ حادث محاسن، مجلسہ المجالس، ص ۱۔
 ۲۹۰۔ قصص حکم ص ۲۹۰/۱۔
 ۲۹۱۔ روضۃ الطالبین ص ۳۵۔
 ۲۹۲۔ تحت الانس ص ۶۵۔
 ۲۹۳۔ کشف المحجوب ص ۲۷۱۔

۲۹۴۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۶۱۔

۲۹۵۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۶۱۔

۲۹۶۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔

۲۹۷۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔

۲۹۸۔ عارف بن اسد لکھی (۸۵۷/۲۳۳) صوفیہ کے طبقہ "دینی میں شمار ہوتے ہیں۔ اس کی کتاب "الرعاۃ لحقوق اللہ" بہت مشہور

ہے اسکو M Smith نے ایڈٹ کر کے ۱۹۳۰ء میں شائع کر لیا تھا۔ (طبقات الصوفیہ ۵۶-۶۰، تاریخ بغداد ۲۱۸/۸-۲۱۱/۱۱، شذرات الذهب

۱۰۶، حلیۃ الاولیاء، ۱۰-۱۲، ۵۳-۵۹، ص ۲۰۷-۲۰۸)۔

۲۹۹۔ محاسن المجالس ص ۱۔

۳۰۰۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔

۳۰۱۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔

۳۰۲۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔

۳۰۳۔ حسین بن منصور نکحاج، کتاب الخواص ص ۶۶-۷۸۔

۳۰۴۔ کشف المحجوب ۲۸۰۔

۳۰۵۔ کشف المحجوب ۲۸۰۔

۳۰۶۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔

۳۰۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۶۱۔

۳۰۸۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۶۱۔

۳۰۹۔ المعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۸۔

۳۱۰۔ المعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۸۔

۳۱۱۔ کشف المحجوب ص ۲۷۶۔

۳۱۲۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔

۳۱۳۔ کتاب اللمع فی التصوف۔

۳۱۴۔ کتاب اللمع فی التصوف۔

۳۱۵۔ کتاب اللمع فی التصوف۔

۳۱۶۔ کشف المحجوب ۲۷۶۔

۳۱۷۔ المعرف لمذہب اہل التصوف ۱۴۲۔

۳۱۸۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔

۳۱۹۔ نجات الانس ص ۶-۷۔

۳۲۰۔ منازل السائرین ص ۳۱۔

۳۲۱۔ شرح منازل السائرین محمود فرکاری ص ۱۳۶۔

۳۲۲۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔

۳۲۳۔ المعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳۔

۳۲۴۔ مولانا جلال الدین رومی (۱۲۷۲/۱۶۷۲/۱۳۰۷/۱۹۰۳) مشہور صوفی شاعر اور عالم ہیں۔ قوسیدہ میں ملحق تھے۔ خواجہ شمس تبریزی

سے اہلالت کے بعد تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ مولانا کی مجالس فیہ مایہ کے نام سے شائع ہوئیں۔ مولانا کا کارنامہ "مثنوی" ہے

جس کو مشرق و مغرب میں لازوال شہرت نصیب ہوئی۔ (سوانح مولانا رومی)۔

۳۲۵۔ مولانا جلال الدین رومی فیہ مایہ اردو ترجمہ ص ۹۹۔

- ۳۲۶۔ فتوحات مکہ ۱۵۸۱-۹۶۔
 ۳۲۷۔ فتوحات مکہ ۱۸۸۸-۸۹۔
 ۳۲۸۔ احیاء علوم الدین (اردو) ۲۰۳/۱، ۲۱۸۔
 ۳۲۹۔ عبقیات ص ۶۔
 ۳۳۰۔ بحیث اللہ البلقہ (ترجمہ اردو) ۳/۱-۸۳۔
 ۳۳۱۔ التعرف لمدہب ملل التصوف ۶۳۔
 ۳۳۲۔ التعرف لمدہب ملل التصوف ۶۳۔
 ۳۳۳۔ الکشف عن مہات التصوف ص ۴۹۔
 ۳۳۴۔ احیاء علوم الدین ۹/۳۔
 ۳۳۵۔ المعتقد من الضلال ص ۲۷۵۔
 ۳۳۶۔ ابن عربی: سوانح الخوم (ابن عربی حیات و آثار ص ۲۳۸)۔
 ۳۳۷۔ طبقات الصوفیہ ص ۱۳۳۔
 ۳۳۸۔ احیاء علوم الدین ۳۵/۳۔
 ۳۳۹۔ احیاء علوم الدین ۳۷/۳۔
 ۳۴۰۔ مصباح الہدایہ، ص ۶۰ (ابن عربی احوال و آثار)۔
 ۳۴۱۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
 ۳۴۲۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
 ۳۴۳۔ طبقات الصوفیہ ص ۷۴۔
 ۳۴۴۔ کشف المحجوب ص ۶۰۔
 ۳۴۵۔ کشف المحجوب ص ۶۲۔
 ۳۴۶۔ کتاب اللمع فی التصوف ۶۳۱، الرسالة القشیریہ ص ۲۲۔
 ۳۴۷۔ شیخ کی اس تخیل سے اتفاق کرنا بڑا مشکل ہے۔ کیونکہ اس رد پر خود رسالت مآب سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے آنے کا امکان ہے۔
 ۳۴۸۔ کشف المحجوب، ص ۶۱۔

مراجع

عربی

- ۱۔ ابو نصر السراج کتاب اللمع فی التصوف تحقیق نکلس طبع لیون ۱۹۱۳ء۔
- ۲۔ ابو بکر محمد الکلامی التعرف لمدہب ملل التصوف تحقیق عبدالحلیم محمود اور اظہ عبدالہائی، طبع قاہرہ، ۱۳۸۰/۱۹۹۰ء۔
- ۳۔ ابوالقاسم القشیری، الرسالة القشیریہ۔ تحقیق عبدالحلیم محمود اور محمود بن الشریف طبع قاہرہ ۱۹۷۲ء۔
- ۴۔ ابوطالب بنی، قلوب و الکلوب، قاہرہ، ۱۳۸۱/۱۹۶۱ء۔
- ۵۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، توح الغیب، قاہرہ ۱۳۹۲/۱۹۷۳ء۔
- ۶۔ ایضاً، لغنیہ طائسی طریق الحق، قاہرہ ۱۳۷۵/۱۵۶۶ء۔
- ۷۔ ایضاً: التلح الریانی و البیض الریانی، قاہرہ ۱۳۹۳/۱۹۷۳ء۔
- ۸۔ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، دارالکتب، بیروت، لبنان، ۱۹۶۶ء۔

- ۹۔ اس انجوری، مشتمل فی تاریخ الملوک والاہم۔
- ۱۰۔ مسعودی، یونان تحقیق مسعود (Louis Massignon) طبع بیروت ۱۹۸۶ء۔
- ۱۱۔ ایضاً کتاب اخبار میں --- ایضاً ۱۹۱۳ء۔
- ۱۲۔ ایضاً --- اخبار الکلاسیک، تحقیق مسعود، پائل کراؤس، طبع بیروت ۱۹۳۶ء۔
- ۱۳۔ امام غزالی، مدارج النبیین، طبع مصر ۱۳۵۸/۱۹۳۹ء۔
- ۱۴۔ ایضاً --- المرتقذ من الصلوات مع احداث فی التشفوف عبدالمکیم محمود، قاہرہ بیروت سنہ۔
- ۱۵۔ غزالی، رشتہ اوار، قاہرہ ۱۹۶۲ء۔
- ۱۶۔ ایضاً --- راجعہ العالیین، مکتبہ، مکتبہ، مصر۔
- ۱۷۔ ایضاً --- انصوار العموانی، (مجموعہ رسائل امام غزالی) مکتبہ جدید، مصر۔
- ۱۸۔ ایضاً --- الاربعین فی اصول الدین، دار آفاق بیروت۔
- ۱۹۔ شیخ الاسلام، مہدائد، بعض منارل، السائرین، دارالکتب العربیہ مصر۔
- ۲۰۔ ابن قیم، مدارج السالکین، دارالکتب العربیہ بیروت لبنان، ۱۳۹۳/۱۹۷۳ء، طبع دوم۔
- ۲۱۔ محمود بن محمد مغلطی، شرح منار السائرین تحقیق S DElaug er De Beaurecael O P طبع قاہرہ ۱۹۵۳ء۔
- ۲۲۔ محمود بن حسن القرطبی، شرح منار السائرین، تحقیق سابق، طبع قاہرہ ۱۹۵۳ء۔
- ۲۳۔ ابن العربی، فتوحات مکیہ، دار صادر بیروت۔
- ۲۴۔ ایضاً --- فصوص الحکم، تحقیق ابو علاء مغلطی، قاہرہ ۱۳۶۵/۱۹۴۶ء۔
- ۲۵۔ عبدالمکریم حیل، الانسان الکامل، قاہرہ طبع دوم ۱۹۵۶ء۔
- ۲۶۔ عبدالرحمن سلمی، حقیقات الصوفیہ، تحقیق نور الدین شریب، طبع مصر ۱۴۷۲/۱۹۵۳ء۔
- ۲۷۔ حارث محاسبی، محاسبہ الحاکم، مکتبہ الدراسات الشرعیہ، ۱۹۲۲ء۔
- ۲۸۔ شیخ محمد الفیاضی، رسالہ جمہیریہ (مع اردو ترجمہ) طبع کراچی ۱۹۶۵ء۔
- ۲۹۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، تحقیق غلام مصطفیٰ قاسمی، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد سندھ (بدون سنہ)
- ۳۰۔ ایضاً --- مکتوب مدنی (مع اردو ترجمہ از مولانا محمد حنیف مدنی) ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ ۱۹۶۵ء۔
- ۳۱۔ ایضاً --- مطہرات تحقیق غلام مصطفیٰ قاسمی، شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد سندھ ۱۹۶۴ء۔
- ۳۲۔ شاہ اسماعیل شہید دہلوی، حقیقات، مجلس العظمیٰ کراچی۔ ۱۳۸۰ء۔
- ۳۳۔ ابو الوفا مغلطی، التفتازانی ابن سبعین و فلسفہ، دار کتاب اسلامی، ۱۹۷۸ء۔
- ۳۴۔ ایضاً --- ابن عطاء اللہ السکندری و تصوف، مکتبہ القاہرہ الحدیث ۱۹۵۸ء۔
- ۳۵۔ ذاکر عبدالرحمن بدوی، الانسان الکامل فی الاسلام، دکانہ المطبوعات کویت، طبع دوم ۱۹۷۶ء۔
- ۳۶۔ ایضاً --- فطحات الصوفیہ مع النور من کلمات الی طیبور، کویت، ۱۹۷۶ء۔
- ۳۷۔ عبدالرحمن بن محمد سعید، ابو حامد الغزالی و التصوف، دار طیبہ ریاض، طبع دوم ۱۳۱۹ء۔
- ۳۸۔ فواد یزید گین، تاریخ التراث العربی، جلد اول، حصہ چہارم عربی ترجمہ محمود منی مجازی طبع ریاض ۱۴۰۳/۱۹۸۳ء۔
- ۳۹۔ خیر الدین زکریا، الاعلام، دارالعلم بیروت، ۱۹۹۲ء۔

فارسی

- ۱۔ شیخ علی ہجویری، کشف الکجب، والطنین ژوکوفسکی، طبع ایران، ۱۳۳۶ء۔
- ۲۔ مولانا جلال الدین رومی، مثنوی (مرآة المشوی از تلمذ حسین، حیدرآباد، ۱۳۵۴ء)۔

- ۳۔ ایضاً۔۔۔ فی انیہ تصحیح و حواشی بدیع الزماں فروز اتھرا، طبران، طبع سوم ۱۳۵۸ھ۔
 - ۳۔ مولانا حامی، نکات الالہی، نول کشور، ۱۹۱۰ء۔
لوائح نول کشور، ۱۹۰۰ء۔
طہرۃ الفخرہ۔
 - ۵۔ فرید الدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، مرزا محمد خان قزوینی، طبع ایران، بدون سنہ۔
 - ۶۔ شیخ محمد الف جانی، مکتوبات امام ربانی، تحقیق نور احمد امرتسری لاہور، ۱۳۸۳/۱۹۶۳ء۔
 - ۷۔ شاد ولی اللہ، انکسار الفتن، مکتبائی ۱۳۳۵/۱۹۱۵ء۔
 - ۸۔ ملا صدور، رسالہ در وحدۃ الوجود، مرتبہ غلام یحییٰ انجم (مطبوعہ خدائش جنرل نمبر ۴۳۔۷۹۔۱۹۹۲)۔
 - ۹۔ نجم الدین محمود حبستری، گلشن راز، طبع لاہور، ۱۳۴۷ء۔
 - ۱۰۔ شیخ محمد الدین، مقاصد العارفين، تحقیق غلام احمد فاروقی رح جہاد شوکت علی خاں، عربک پریس ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ٹونک راجستھان ۱۳۰۴/۱۹۸۳ء۔
 - ۱۱۔ عبدالقادر مہربان، اصل الاصول: یوسف کوکن مدراس یونیورسٹی ۱۹۵۹ء۔
 - ۱۲۔ ڈاکٹر سید صادق گوہرین، شرح اصطلاحات تصوف، طبع ایران۔
 - ۱۳۔ شاد رفیع الدین، دمع الباطل، تحقیق عبدالحمید سواتی، گوجرانولہ، ۱۹۷۶ء۔
- اردو
- ۱۔ عبدالکریم قشیری، الرسالة القشیریہ، ترجمہ پیر محمد حسن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۳۰۳/۱۹۸۳ء۔
 - ۲۔ علی بیوری، کشف المحجوب، ترجمہ میاں طفیل محمد، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، طبع دوم ۱۹۸۱ء۔
 - ۳۔ مولانا اشرف علی تھانوی، الکشف عن مہمات التصوف، کتب خانہ ہنریہ دربیہ کلاں۔
 - ۴۔ حسن جہانگیری، ابن عربی حیات و آثار ترجمہ سمیل عمر، احمد جاوید، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور طبع اول ۱۹۸۹ء۔
 - ۵۔ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین، ترجمہ از مفتی عبدالدائم جلالی، دینی کتب خانہ لاہور بدون سنہ۔
 - ۶۔ بحر العلوم مولانا عبدالحلیم انصاری، وحدۃ الوجود، ترجمہ ابوالحسن رید فاروقی، ندوۃ المصنفین دہلی ۱۳۹۱/۱۹۷۱ء۔
 - ۷۔ علامہ اقبال: سیرت تصوف: مرتبہ سابر گلوری، مکتبہ نکات دہلی ۱۹۸۹ء۔
 - ۸۔ مولانا عبدالرحمن کیلانی، شریعت و طریقت، مکتبہ السلام، لاہور ۱۹۸۸ء۔
 - ۹۔ ڈاکٹر عبید اللہ قراری، تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ، ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ، ۱۹۸۷ء۔
 - ۱۰۔ ڈاکٹر غلام قادر لون، مطالعہ تصوف مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۳ء۔
 - ۱۱۔ شاہ محمد عبدالعزیز، اصطلاحات تصوف، طبع دہلی ۱۹۴۹ء۔

انگریزی

1. Louis Massignan: The Passion of al-Hallaj, translated from the French by Herbert Mason, Princeton University Press 1982.
2. Dr Ali Hassan Abdul Qadir: The life Personality and Writings of Al-Junayd (London 1962)
3. Dr Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, reprint 1968.
4. Dr Muhammad Abdul Haq Ansari, Sufism and Shanah, Islamic Foundation Leicester, U.K., 1986.

ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود

محمد عبدالسلام خان

فلسفے کی طرح نظری تصوف میں بھی یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ کس مسئلے سے ابتدا کی جائے۔ ہر مسئلہ دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے حوالے کیے بغیر بیان کرنا مشکل ہے، اور اسی لیے کسی ایک خیال کی کمزوری پورے نظام کو کمزور بنا دیتی ہے۔ فلسفہ اور تصوف دونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ عقل و فکر کے اعتبار سے جو جتنا مضبوط ہے اتنا ہی عام کاروباری زندگی سے دور ہے، اور جو عام کاروباری زندگی سے جتنا قریب ہے اتنا ہی عقلی اور فکری طور پر کمزور۔ لیکن فلسفے کی اس خصوصیت نے فلسفیوں کو ایمان و یقین کی شاہراہ پر کھڑا کرنے کے بجائے تشکیک و ارتباب کی دلدل میں پھنسا دیا۔ تصوف نے عقل کو رہنما بنانے کے بجائے وجدان اور باطنی احساس کی ہدایت قبول کی۔ انکشاف حقیقت میں مقال سے زیادہ حال کو اتیت دی اور اس طرح یقین و طمانیت حاصل کر لی۔ اب اگر تصوف کو محض استدلال کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دیکھنے والے کا قصور ہے نہ کہ برتنے والے اور محسوس کرنے والے کا۔

اس مضمون میں میرا مقصود شیخ اکبر کے نظری تصوف کے بعض اصولی مسائل کو بے کم و کاست ان کی مجموعی حیثیت میں بیان کرنا ہے۔ میں نے اس سلسلے میں ابن عربی کے شاہدین اور پیروں کی توضیحات و تشریحات سے حتی الوسع اعتنا نہیں کیا، تاکہ ان کا شیخ کے خیالات سے اختلاط نہ ہو جائے اور اس طرح دوسروں کے معتقدات کی ذمہ داری بھی شیخ پر نہ آ جائے۔

ترتیب

شیخ اکبر نے اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کو کسی فنی ترتیب کے ساتھ پیش نہیں کیا ہے، حتیٰ کہ اساسی امور سے متعلق بھی ان کے خیالات ان کی کتابوں اور رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں۔ انہیں جمع اور مرتب و منظم کرنا آسان کام نہیں ہے، اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ گتھے ہوئے ہیں اس لیے تکرار اور اعادے سے دامن بچالینا بھی دشوار ہے۔ مجھے کوشش کے باوجود اس میں کامیابی نہیں ہوئی خصوصاً اس لیے کہ میں نے تفصیل و توضیح کے بجائے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف اصولی چیزوں کی حد تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے۔ ترتیب اور نظم میں جو خرابیاں بھی نظر آئیں وہ میری کوتاہیاں ہیں، شیخ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اس سے پہلے کہ وحدت الوجود کا مفہوم، اس کے سبب کی تشریح اور اس کے تحت شیخ کی کائنات سے متعلق اصولی توجیہ بیان کی جائے، بہتر ہو گا کہ ہم یہ متعین کر لیں کہ شیخ کے نزدیک علم کے حدود کیا ہیں اور اشیائے معلومہ اور

علم میں کیا رشتہ ہے۔ اس بحث کی اہمیت، عقل و حواس کا تجربہ "رسم" نتائج کا امتحان بہت زیادہ قدیم نہیں ہے۔ یہ مغربی فلسفیوں کی وقت نشہ کا نتیجہ ہے، تاہم ان فلسفین علم کی حقیقت متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم علم و معلوم سے تعلق کا پتا لگائیں کیونکہ کسی فلسفیانہ نظام کی تصویریت اور واقعیت کا دار و مدار اسی فیصلے پر ہے۔ علاوہ ازیں ذاتی حیثیت سے بھی فلسفے میں اس مسئلے کی نوعیت بنیادی ہے۔

دوسرا اہم مسئلہ جو تقریباً پہلے فیصلے کا نتیجہ ہے یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک کسی چیز کے واقعی اور انفسی الامری ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسے بیان کیے بغیر ان کے نظام کی تشریح حقیقتہً ناقص رہے گی۔ ان دونوں چیزوں کے متعین ہوجانے سے یہ پتا لگانا بھی آسان ہو جائے گا کہ فلسفے کی حالیہ تقسیم کے اعتبار سے بن عربی کی تشریح و جزا کس قسم کے نظام فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے۔

علم و معلوم:

اشیاء ان کی کیفیات، کمیات اور احوال کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہمارے علم و احساس کے فیصلے کی اہمیت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم معلومات و اشیاء پر یا ان کی صفات و احوال پر وجود و عدم کا جو حکم بھی لگاتے ہیں اس کی بنیاد ہمارا علم اور احساس ہے۔ جہاں تک روزمرہ کی سمجھ بوجھ کا تعلق ہے، یہ نہایت سیدھی بات ہے، لیکن عام سمجھ بوجھ کا یہی حکم حقیقتہً بہت دور رس نتائج کا حامل ہے۔ اس حکم کے کائنات کو کیا سے کیا بنا دیا ہے۔ عام سمجھ بوجھ کے اس فیصلے نے ایسا اہم دقیق اور بنیادی سوال پیدا کر دیا ہے جس کا تشفی بخش اور دل کو لگتا ہوا جواب فلسفے سے باہر ادعائے ترقی آج تک نہیں مل پڑا ہے۔

آیا ہمارے حواس کے درکات و معلومات کا ہمارے ذہن سے علیحدہ کوئی وجود ہے یعنی کیا اشیاء اور ان کی صفات، ہمارے علم اور احساس سے علیحدہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں کہ ان کا احساس و ادراک کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہیں؟ کیا ان کی یہی موجودگی ہمارے احساس و ادراک کا متعلق و معروض ہے؟ کیا ان کا خارجی وجود اصل ہے اور احساس و ادراک اس کے تابع؟ یا اس کے برخلاف ہمارے احساس و ادراک سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں ہے؟ ہمارا احساس اور ادراک کرنا ہی ان کا موجود ہونا ہے یعنی ہمارے احساسات و ادراکات اصل ہیں اور اشیاء اور ان کی صفات تابع؟ علاوہ ازیں اگر اشیاء کا کوئی خارجی وجود ہے بھی، تو کیا ہمیں ان کا تجربہ اور علم ہے؟ اور کیا ہم اس سے متعلق فیض یا اثبات کوئی حکم لگا سکتے ہیں، جب کہ جس وجود اور ہستی سے ہم واقف ہیں، وہ وہی ہستی اور وجود ہے، جو ہمارے احساس اور ادراک کے تحت ہمارے ذہن میں ہے؟ مزید برآں اگر چیزوں کی ہستی کو بر لو راست تجربے سے اخذ کیا جائے تو کیا خود ہمارا بھی کوئی خارجی وجود ہے؟ یعنی ذہن سے ماورا کسی ایسی ذات کا وجود ہے جو ادراک یا احساس کرتی ہے، فقط احساسات اور ادراکات ہیں؟ ادراک کرنے والا اور احساس کرنے والا کون ہے؟ یہ احساسات و ادراکات کس چیز کے ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا ہم خود اس ذہن سے بھی واقف ہیں، درآں حالے کہ بر لو راست جس چیز کا تجربہ ہے، وہ صرف احساسات اور ادراکات ہیں اور بس؟

مذکورہ بالا سوالات کی کسی ایک شق کو بھی تطبیق کے ساتھ متعین کرنے کی کوشش خود ایک مستقل فلسفہ ہے اور ایسا فلسفہ جس تک صحیح معنی میں پہنچ جانا ہنر انسان کی موجودہ عقل سے بالاتر ہے۔ ہاں اس کی دونوں شتوں کا

ہمارے اعلیٰ بیان کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کے لیے مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ بہت سے نظامہائے فلسفہ اس سوال کی شکوک کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ میں اس سلسلے میں صرف شیخ کے نقطہ نظر کے بیان پر اکتفا کروں گا۔

شیخ کے خیالات یہ نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات و اوراکات سے علیحدہ اور ہمارے ذہن سے خارج فضا ایک مجہول نکتہ ازلی ابدی حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت خود ہماری، ہمارے احساسات و اوراکات کی، اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔ یہ کوئی خفہ اور انفعالی حقیقت نہیں، بلکہ بیدار اور زندہ، باشعور اور فعال حقیقت ہے۔ ظہور اس کائنات کا اکتفاء ہے۔ پوری کائنات میں یہ حقیقت پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا ظہور اور اظہار اس کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کے ظاہر ہونے اور ابھرنے کے ساتھ ہی اس کی تمام مسموم صلاحیتیں اور امکانات ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات کسی خفہ اور انفعالی شے سے متعلق نہیں، اس لیے خود بھی انفعالی، خفہ اور بے شعور نہیں کہ اس حقیقت میں مسموم اور بے ہوش رہیں۔ ان میں بھی ابھرنے اور ظاہر ہونے کی خواہش موجود ہے۔ ظہور سے پہلے ان امکانات میں نہ حصر ہے نہ ترتیب، مگر ظہور کے بعد ان میں ترتیب بھی آجاتی ہے اور حصر بھی۔ یہ امکانات حقیقت کے ہیں اور اس لیے اس میں ہیں۔ حقیقت کا ظہور ان امکانات کا ظہور ہے اور چونکہ اس حقیقت کے حدود کسی شے کی ہستی نہیں ہے، اس لیے ان امکانات سے ظہور کا مقام بھی وہی حقیقت ہے۔ اسی حقیقت کے امکانات ظاہرہ کا نام کائنات اور عام ہے۔

شیخ کے نزدیک اشیاء یا معلومات اصل ہیں اور علم تابع۔ علم کو معلوم کے مطابق ہونا چاہیے، نہ کہ معلوم کو علم کے۔ علم کی واقعیت معلوم کی واقعیت پر موقوف ہے نہ کہ اس کے برعکس (۱) جو اس اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک حقیقی اور واقع کے مطابق ہوتا ہے۔ (۲) لیکن عام حالات میں جو اس اشیاء کے ظاہر اور ان کی صورت ہی کا ادراک کرتے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت میں اشیاء کی اصل حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ حقیقت کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ اپنے اس تعلق کو جو اشیاء کی صورتوں اور ان کے ظاہر کے ساتھ ہے، قطع کر لیا جائے کیونکہ حقیقت کو محسوس کرنے میں حائل و مانع اشیاء کا ظہور اور خاص خاص صورتوں سے مشکل ہونا نہیں، بلکہ اپنے آپ کو انہیں تک محدود کر لینا اور فقط انہیں سے وابستہ ہو جانا ہے۔ اگر اس محدودیت اور وابستگی سے داس بچایا جائے اور اشیاء کے باطن اور ان کی حقیقت سے تعلق پیدا کر لیا جائے، اس طرح کی حقیقت کو حقیقت کی آنکھوں سے دیکھا جائے، اور اسے اس کے کانوں سے سنا جائے یعنی حقیقت کو حقیقت میں ہو کر محسوس کیا جائے تو اشیاء اپنی حقیقت سمیت محسوس ہوں گی اور صور اور مظاہر کے ڈانڈے اصل حقیقت سے مل جائیں گے۔ یہ علم مکمل بھی ہو گا اور معلوم کے تمام گوشوں کو محیط بھی۔ ایسے علم میں کمی بیشی کی منجائش نہیں کیونکہ یہ علم باری تعالیٰ کے علم سے ماخوذ ہے اور علم باری مکمل اور محیط ہے، اس میں کمی بیشی ممکن نہیں ہے۔ (۳) جہاں تک اصل حقیقت کے جاننے کا تعلق ہے، شیخ کہتے ہیں کہ اسے دیکھا اور محسوس کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ علم مکمل اور ذات کو محیط نہیں ہو سکتا کیونکہ تکمیل اور احاطے کے لیے معصوم کو محدود ہونا چاہیئے، اور حقیقت نہ محدود ہے نہ ہو سکتی ہے۔ (۴) عرفان حقیقت کے لیے استدلال و فکر ناکارہ محض ہیں۔ ان سے حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ثابت کرنے میں شیخ نے فکر کی نفسیاتی تحلیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے ادراک کے لیے ذہن میں اشیاء کے مشابہات اور امثال ہونا ضروری ہے۔ ہمیں اصل اشیاء کے بجائے ان کے مشابہات اور امثال کا ادراک ہوتا ہے، اور چونکہ

حقیقت کے ساتھ نہ کوئی چیز مشابہ ہے اور نہ کوئی اس کی مثل، اس لیے اس سے اور اس سے یہ صورت ماکل بیکار ہے فرماتے ہیں۔ (۵)

”اور اک کر۔ والے شخص کے لیے کسی شے کا۔ کب بھی میں دیکھتا ہوں شے کا کوئی مثل اس (کے ذہن) میں پھلے سے موجود نہ ہوتا۔ اور یہ وہ وقت ہے کہ اس کا اور اک کر سکتا ہے اور نہ اسے پہچان سکتا ہے۔ تو سمجھو کہ میں نے چاہا ہے کہ اس سے اس (کے ذہن) میں اس شے کا مثل موجس ہو جائے، چاہتا ہوں کہ میں بیکار ہوں شے کے مشابہ اور بمشکل کو اور پارٹی سمجھانے کی شے سے مشابہ ہے اور نہ اس (کے ذہن) میں اس کے مثل کوئی شے ہے، لہذا اس کو کبھی نہیں جانا چاہتا۔“

استدلالی اور فکری علم اگر بیکار آمد ہے تو حقیقت کی ہی خاص ظہوری حیثیت سے اس کے اور اس کے رخ کے جاننے کی حد تک۔ (۶)

واقعیت اور غیر واقعیت:

شیخ کی یہ مجہول الکنہ حقیقت اپنی ہستی میں نہ تو کسی خیال کرے والے کے حیاں سے تعلق ہے، نہ کسی لاراک کرے والے کے لاراک کی۔ اس کے برخلاف خیال اور لاراک خود اس کے تابع ہیں۔ یہ خود وجود ہے، خود ہی دوسرے وجود پر موقوف ہے، نہ کسی دوسرے وجود کا معلول۔ یہ اصلی اور حقیقی وجود ہے، دوسرے موجودات کا حقیقی حیاں اس پر موقوف ہے۔ ذات باری سے مراد یہی وجود ہے۔ ذات باری کی صلاحیتیں اور امکانات جن میں اس کا ظہور ہوتا ہے، علم باری میں ظہور سے پہلے ثابت ہیں۔ علم باری میں یہ ثبوت، امکانات کا علم وجود سے، جو اس کی ذات اور اس کے علم دونوں سے پنی ذات میں موثر ہے۔ ان کا یہ ثبوت بعینہ ذات کا وجود ہے اور ذات کا وجود بعینہ ان کا ثبوت۔

چونکہ ذات کے علاوہ کسی چیز کا حقیقی اور اصلی وجود نہیں ہے، لہذا ان امکانات ثابتہ کا ظہور بھی ذات میں ہے۔ (۷) ظہور کے معنی ہیں ان امکانات کا مصور، ممتاز اور مرتب و محدود ہونا، گویا ذات اپنی ایک حیثیت سے دوسری حیثیت میں تبدیل ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں امکانات ثابتہ پنی ثبوتی حیثیت سے وجود حیثیت میں آجاتے ہیں۔ محسوس چیزیں جو مجسم نہیں، مجسم ہو جاتی ہیں۔

ہماری نفسی قوتوں میں ”خیال“ ایک ایسی قوت ہے، جس میں چیزیں مستحیل اور مقبہل ہوتی رہتی ہیں اور غیر محسوس چیزیں جسمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ذات باری کی اس خاص حیثیت کو جس میں شیا کا ظہور ہوتا ہے اور مرتبہ ثبوت سے اشیاء مرتبہ وجود میں منتقل ہوتی ہیں، خیال سے مشابہت ہے۔ لکھتے ہیں: (۸)

”حقائق میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور خیال کی حقیقت ہے ہر حالت میں بدلتے رہنا اور ہر صورت میں ظاہر ہونا۔“

شیخ اس خیال کو ”خیال منفصل“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ خیال منفصل ایک ذاتی حیثیت ہے اور اس طرف ہے جو ہر قسم کے معانی اور ارواح کو قبول کرتا ہے اور انہیں مجسم کر دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں خیال کی ایک دوسری قسم ہے، جسے شیخ ”خیال متصل“ کہتے ہیں۔ خیال کی یہ قسم متخیلات کے تابع ہے۔ اس کے حصول کے معنی صورت متخیلہ کا حصول

ہے۔ چنانچہ لکھا ہے (۹)

”خیال متسل اور خیال منفصل میں فرق یہ ہے کہ متسل صور تخیلہ کے جاتے رہنے سے جاتا رہا ہے اور منفصل (باری تعالیٰ کی) ذاتی حیثیت سے جو ہمیشہ معانی اور ارواح کو قبول کرتی رہتی ہے۔ انہیں کسی خصوصیات کے ساتھ مجسم کرتی ہے اور بس۔“

بہر حال صور اور خیال کا یہاں سے لفظوں میں کائنات کا ظرف وجود ذات باری کی نہ کورد بالاحیثیت ہے، جسے ہم خیال باری کا نام دیتے ہیں۔ اس ظرف میں شے کا وجود بھی خیالی اور ظاہری ہے۔ اس سلسلے میں کہتے ہیں (۱۰)

”ذات حق کے علاوہ ہر چیز ایک بدلتے رہنے والا خیال ہے اور زائل ہو جاتا ہے والا سید ہے چنانچہ نہ وہ بیوی اور اخراجی اور نہ ان دونوں کا درمیانی (برزخی) وجود اور نہ کوئی روح اور بس اور نہ اللہ تعالیٰ ذات حق کے علاوہ کوئی چیز کسی ایک حال پر باقی رہتی، بلکہ مسلسل و متواتر ایک صورت سے دوسری کی طرف بدلتی رہتی ہیں اور یہی کو خیال کہتے ہیں۔“

شیخ کے نزدیک نفس ابھری اور واقعی ثبوت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے تھری ذات باری کے علم و خیال پر موقوف ہے۔ پہلی صورت خود اصل سے کسی خیال و علم پر موقوف نہیں۔ جہاں تک اعراض کا تعلق ہے ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ اپنی ذاتی حیثیت میں معدوم ہیں۔ ان کی ہستی فقط یہ ہے کہ یہ معروضات یا جوہر موجودہ کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ ان کے موجود ہونے کے معنی جوہر کا موجود ہونا ہے۔ اور بس۔ (۱۱)

خیال باری میں اشیاء کے ماحود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علم باری میں ثبوت ہو۔ علم باری میں جس طرح کا ثبوت ہوگا، اسی طرح کا خیال باری میں وجود ہوگا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے علم میں جن چیزوں کا ذاتی ثبوت نہیں، ان کا خیال باری میں بھی ظہور اور وجود نہیں ہو سکتا۔ ایسی چیزیں جو خیال باری اور علم باری میں نہ ہوں۔ معدوم، باطل اور غیر واقعی ہیں۔ اگرچہ کسی دوسرے امکان یا موجود (ذات باری کے علاوہ) کے خیال و اعتقاد کے تحت ان کا ثبوت و وجود ہو چونکہ ان کے اعیان کا ثبوت نہیں۔ لہذا وہ بہر حال باطل اور غیر واقعی ہی رہیں گی، کیونکہ وہ محض حکم اور صورتیں ہیں۔ ان کے لیے کوئی وجودی شے نہیں جن سے وہ قائم رہ سکیں۔ اسے یوں بیان کیا ہے: (۲)

”باطل، کفر اور جہل کا انجام اضمحلال اور زوال ہے کیونکہ یہ ایسے حکم ہیں جن کا وجود کوئی عین نہیں ہے۔ یہ ایسے عدم ہیں جن کے حکم کا ظہور ہے اور جن کی صورتیں معلوم ہیں۔ چنانچہ یہ حکم اور یہ صورتیں امور وجودیہ کو چاہتی ہیں تاکہ ان سے قائم ہوں، لیکن چونکہ نہیں پاسکتیں لہذا متضائل اور معدوم ہو جاتی ہیں۔“

وحدت وجود کے معنی:

کائنات اور ذات باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات اور معتقدات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقع میں صرف ذات باری کا وجود اصل اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے۔ باقی تمام چیزیں اس معنی میں موجود ہیں کہ وہ ذات باری کی ہستی کے آثار اور پرتو ہیں، ذات باری کی ہستی سے علیحدہ

ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کی رہے یہ ہے (۳)

”یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور حق۔۔۔ حق اپنی ذات اور میں نے اعتبار سے کثرت میں واحد ذات ہے، اور حق اپنی ذات و میں نے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے انما اور نسبتیں شیر ہیں۔“

باری تعالیٰ کائنات کا موجد ہے، مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے کوئی اور وجود کو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت بنا دیا ہے جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ستیاں ہو گئی ہوں۔ ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے، اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی جو نہ بنی اور ایجاد کی ہوئی ہے، نہ عطا کی ہوئی۔ لکھتے وقت میری انگلیوں کی حرکت، قلم میں حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ اس مثال میں نہ استثنیوں اور قلم دونوں کی حقیقی صفت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قلم کی حرکت بواسطہ سے در انگلیوں کے حصر میں حرکت ہوا واسطہ اور براہ راست۔ مگر کائنات کے وجود کو باری تعالیٰ کے وجود سے ایسی نسبت نہیں ہے کہ وجود دونوں کی حقیقی صفت ہو۔ باری تعالیٰ کی براہ راست اور کائنات کی بواسطہ۔ اس کے برخلاف کائنات کو ہست بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ خاص طرح سے موجود ہے اور اس کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہ کائنات کا وجود ہے، مگر اس طرح کہ ذات باری نہ تو میں ہے کائنات کی نہ متحد ہے کائنات کے ساتھ اور نہ حال ہے کائنات میں اور نہ محل ہے کائنات کا۔ ذات باری نے مقابلے میں کائنات کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ کائنات ذاتی حیثیت میں نیست ہے اور باری تعالیٰ ہست۔ اس قسم کی ہستی اور وجود کی مثال میں، گو ناقص ہی سہی، فوقیت کے وجود کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ فوقیت کی ہستی کے معنی اتنے ہیں کہ کوئی خاص جسم دوسری چیزوں کے اعتبار سے ایک خاص وضع میں موجود ہے یعنی دوسری چیزیں اس سے پیچے ہیں۔ جسم کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہ فوقیت کا وجود ہے۔ جسم کے اس طرح کے وجود سے علیحدہ ہو کر فوقیت کی ہستی کے کوئی معنی نہیں۔ (۱۴)

واقع میں اگر وجود ذات باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی حقیقی وجودی صفات اور احوال ہیں۔ ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذات باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ در نہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے نہ وجود ذات باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ خود ذات باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان کے موجود ہونے کے معنی بھی صرف ذات کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کر لیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذات باری ہے صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں، ذات باری سے علیحدہ اس کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ (۱۵)

شیخ کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات نہیں جس طرح محسوس ہوتی ہے، واقع میں وہ اسی طرح ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکا اور فریب نہیں، نہ کائنات سے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے، بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلاف واقع یا متلبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی اسباب و عوامل انہیں محمل یا خلاف واقع بنا دیتے ہیں۔ (۱۶)

ذات باری میں حیثیتوں کا اعتبار

کائنات اور اس کے اوصاف و احوال کی واقعیت تسلیم کر کے شیخ نے کائنات کی ذات باری سے جو توجیہ کی ہے، اس میں ان عام مسلمات و پیش نظر رہنما ہے کہ کائنات اور ذات باری دو ممتاز شخصیتیں ہیں۔ باری تعالیٰ خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ کائنات اپنی ہستی اور بقا دونوں کے لیے باری تعالیٰ کی محتاج ہے، اور باری تعالیٰ کائنات سے بے نیاز اور غنی۔ ظاہر ہے کہ وحدت وجود مان کر ایسے نظام جس میں ان عام مسلمات کا بھی لحاظ ہو، خارجی بنیادوں پر مرتب نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی اساس تصوری اور مجرہ امور ہی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ شیخ نے بھی ذات باری میں جو ان کے نظام کا نقطہ آغاز ہے، خاص تصوری اور مجرہ اعتبارات تسلیم کیے ہیں اور انہیں سے کائنات اور ذات باری کی تشریح کی ہے۔

ذات باری سے بہت سے مختلف آثار و افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان کثیر اور مختلف آثار و افعال کے سرزد ہونے سے ذات کی حیثیتیں بھی کثیر اور مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً خلق کے اعتبار سے اس کی حیثیت خالق کی ہے، پرورش کے اعتبار سے پرورگار کی، و علیٰ ہذا القیاس۔ ذات باری کی ان حیثیتوں کو جو اس افعال اور آثار کے اعتبار سے اسے حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے اسما و صفات کہا جاتا ہے ان اسما و صفات کی ہستی کے معنی یہ ہیں کہ ذات ایک خاص طرح سے موجود ہے، یعنی اس کا وجود اس نوعیت کا ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور آثار سرزد ہوتے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اگر ذات باری کی اس خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو اسما و صفات کی ہستی کا کوئی مفہوم نہیں رہ جاتا۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں محض نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا ذہنی مفہوم سہی، مگر کوئی خارجی اور عینی وجود نہیں۔ ہاں ذات باری کی یہ خاص نوعیت سامنے رکھی جائے تو ان کی خارجی اور عینی ہستی ہے اور یہ عینہ ذات باری کی اپنی ہستی ہے ذات باری ازنا اور ابدا یکساں موجود ہے۔ اس کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہی اس کی صفات اور اسما کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہے۔ (۱۷)

ذات باری کا ظہور:

ہر چیز کی خارجی اور عینی ہستی کے لیے ضروری ہے کہ اس میں خاص اور مشخص اوصاف پائے جائیں۔ اوصاف سے خالی ہو کر کوئی چیز خارجی عالم میں موجود نہیں ہو سکتی۔ مجرد صورتیں عقل کے استخراجات اور استنباطات ہیں، جن کی ذہن سے باہر کوئی گنجائش نہیں۔ اشیاء کے اوصاف اور ان کی باہم دگر اضافتیں اور نسبتیں ہی اشیاء میں تعین اور امتیاز پیدا کرتی ہیں، اور تعین اور امتیاز کے بغیر کسی چیز کا عالم خارجی میں ظہور ممکن نہیں ہے۔ کیا عالم خارجی میں کسی ایسے انسان کا پایا جانا کوئی معنی رکھتا ہے جو نہ عالم ہو اور نہ بے علم، نہ کاتب ہو نہ غیر کاتب، کھڑا، بیٹھا، لیٹا کچھ نہ ہو، نہ خفتہ ہو نہ بیدار، نہ اس جگہ ہو نہ اس جگہ، نہ اس وقت ہو اور نہ اس وقت۔ غرض یہ کہ جتنے مثبت اور منفی احوال و اوصاف ہو سکتے ہیں وہ ان سب سے بالکل معر ہو۔

اوصاف و احوال کے ثابت اور موجود ہونے کے معنی صرف اتنے ہیں کہ موصوف کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور خاص خاص آثار ظاہر ہو رہے ہیں۔ موصوف کو کسی خاص اثر یا فعل کے ساتھ جو خصوصی تعلق اور نسبت ہے، سے وصف کہتے ہیں۔ چنانچہ اوصاف کے ظہور کے لیے ان آثار اور افعال کا ظہور ضروری ہے۔

جن کی بنا پر ذات کو موصوف کہا جاتا ہے۔ کسی ذات کے عالم خارجی میں موجود وہ کے معنی اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہوتا ہے، بلکہ ذات کا ظاہر ہونا بعینہ اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہوتا ہے۔

شیخ کے نزدیک ذات باری کے ساتھ بھی جب تک ان آثار کا لحاظ نہ کیا جائے جن کا وہ مصدر اور منبع ہے اس وقت تک اس کا ظاہر ہونا ممکن نہیں۔ ان مصادر ہونے والے آثار اور افعال کے اعتبار سے وہ سستیں اور تعلقات اسے حاصل ہوتے ہیں، وہی اس کے قیامت و تعینات ہیں۔ یہ تعینات باہم مترتبات ہیں۔ ذات و جو نسبت کسی خاص اثر کے اعتبار سے حاصل ہے، وہ اس نسبت سے الگ ہے جو ذات کو کسی دوسرے اثر سے اعتبار سے حاصل ہے۔ مثلاً مخلوق کے اعتبار سے ذات باری کو ایک خاص نسبت حاصل ہے۔ جو خلق یا آفرینش کہلاتی ہے، معلومات کے اعتبار سے ایک دوسری نسبت حاصل ہے جسے علم و دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حیثیتیں باہم مترتبات اور متعین ہیں۔ ذات باری کا ظہور ان ہی تعینات کے ضمن میں ہوتا ہے اور یہ تعینات اس سے پیدا ہونے والے آثار و افعال کے تحت حاصل ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ذات باری کا ظہور اس کے خارجی آثار کے ظہور کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر تمام خارجی آثار و افعال سے، یا یوں کہیے کہ تمام تعینات و صفات سے ذات باری کو معرۂ فرض کر لیا جائے اور فعلتوں کے بجائے محض استعدادوں کا لحاظ کیا جائے تو ذات محیب مطلق ہو جائے گی، "اس کا خارجی وجود ناممکن ہو گا۔ مثلاً ایسا زید جو نہ کھڑا ہے نہ بیٹھا، نہ عالم ہے، نہ بے علم، نہ اس جگہ ہے نہ اس جگہ، غرض یہ کہ ان تمام صفاتوں سے خالی جن سے وہ ایک ساتھ یا بطور متبادل موصوف ہو سکتا ہے۔ اور ان کے بجائے ان سب اوصاف کی صرف استعداد ہی استعداد ہے، تو وہ ایسا زید ہے جو خارجی دنیا سے بالکل ماوراپہ۔ اس کے عالم خارجی میں ظاہر ہونے کے لیے ان اوصاف میں سے کچھ صفتوں کا موجود ہونا گزیر ہے۔

آثار اور صفات دونوں کی ہستی اتنی ہے کہ ذات باری موجود ہے اور اس کا وجود خاص نوعیت کا ہے۔ اگر ذات باری کے وجود سے یا اس کی خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو یہ نسبت محض رہ جاتی ہیں۔ جس طرح رید کے وجود سے علیحدہ قیام، قعود، علم اور کتابت بے ہستی ہیں۔ اعلیٰ اور حقیقی وجود صرف ذات کا ہے، اور وجود کی خاص نوعیت بھی اصلی وجود سے الگ کچھ نہیں، بلکہ بعینہ وجود ہی ہے۔

ابن عربی کے وحدت وجود کی اساس:

ابن عربی نے وحدت وجود کی جو تشریح کی ہے اس کا آغاز ایک مجہول الکر (۱۸) مبہم حقیقت سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ازلی اور بدي ہے اور پوری کائنات کی روح۔ جس طرح ایک کلی اور عام مفہوم تمام جزئیات اور شخصی افراد میں پھیلا ہوتا ہے، اسی طرح یہ حقیقت بھی پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں کسی قسم کی شخصیت اور کسی قسم کا تعین نہیں۔ حتیٰ کہ خود ابہام کی قید سے بھی بری ہے، ہر طرح کے صفات اور افعال سے منزہ ہے، حتیٰ کہ ازلیت اور ابدیت بھی اس کی حقیقت سے خارج ہیں۔ غرض یہ کہ اس میں نہ کوئی مثبت صفت ہے اور نہ کوئی منفی۔ اس کی نہ کسی طرح تعبیر کی جاسکتی ہے، نہ اس کے لیے کوئی عنوان مقرر کیا جاسکتا ہے۔ یہی حقیقت ذات کا مرتبہ ہے۔ اس میں ذات فقط ذات کا اور کچھ نہیں۔ یہ نفس الامری اور واقعی حقیقت ہے۔ ذات باری سے جو اس توجیہ کی بیاد ہے، یہی حقیقت مراد ہے۔ عربی نے اس حقیقت سے پوری کائنات کی تشریح کی ہے۔ یہ مرتبہ غیر محدود اعتباروں اور حیثیتوں کا حامل ہے۔ میں

ان میں سے ان چند اصولی حیثیتوں کو بیان کروں گا جو کائنات کی عام تشریح کے لیے ضروری ہیں۔

مرتبہ غیبی مطلق یا غیبی انغیب

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ذات باری طہور کے اعتبار سے بہت سے مختلف تعینات کی حامل ہے اور بہت سی صفات سے موصوف ہے۔ یہ تعینات اور صفات اس ذات سے خارج ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کی ذات اور حقیقت تعینات اور صفات ہی ہوں تو ان میں صفات، تعینات یا صفات کے کوئی معنی نہیں۔ مثلاً انسانیت نہ تو زید کی صفت ہے، نہ اس کا خارجی اثر، بلکہ اس کی حقیقت میں شامل ہے۔ انسانیت کو زید سے متعدد فرض کر لیا جائے تو زید کی حقیقت اور ذات ختم ہو جائے گی۔ عام ہونا، کاتب ہونا، غیب ہونا، مدد ہونا، خوش خلقی، بد خلقی، خوبصورتی، بد صورتی اور اس قسم کے دوسرے اوصاف اس کی صفات اور تعینات ہیں، ان میں زید کی حقیقت اور ذات میں دخل نہیں ہے۔ زید کی ذات میں محض اس کی صداقتوں کا اعتبار ہے، اس کی معنیوں کا لحاظ نہیں۔ چنانچہ اگر اس سے اس کی کوئی خاص صفت جاتی رہے اور اس کی جگہ اس سے بالکل متضاد صفت لے لے۔ مثلاً وہ نیک ہے بجائے بد ہو جائے۔ اس کی خوش خلقی بد خلقی میں تبدیل ہو جائے، بعض امراض اس کو خوبصورت سے بد صورت بنادیں تو یہ نہیں بجا جائے گا۔ اب زید نہیں رہا، اور کوئی نئی چیز اس کے بجائے دنیا میں موجود ہو گئی، بلکہ وہ اب بھی زید سے حیثیت پہلے تھا۔ اگر یہ صفات اس کی ذات میں شامل ہوتیں تو ہمیں یقیناً ماننا پڑتا کہ زید کی ذات میں انقلاب آگیا۔ بہرہ تسلیم کہ اس کی ذات میں صداقتیں ہی صداقتیں ہیں جو متضاد صورتوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ ذات میں کسی شے کی صلا۔

... مطلب یہ ہے کہ ذات میں وہ شے نہیں پائی جا سکتی ہے، لیکن پائی جا سکتی ہے۔ ذات میں کوئی ایسا نفع نہیں ہے جو اسے اس سے کے ساتھ متعطف ہونے سے روک رہا ہو۔ بناویں اگر صداقتیں عدلی مفہوم ہیں تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ معروضہ صورت میں زید ذات کے اعتبار سے نہ عالم ہے، نہ کاتب، نہ نیک ہے، نہ بد، خوش خلق ہے، نہ بد خلق، خوبصورت ہے، نہ بد صورت، بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان سب صفتوں سے عاری ہے اور یہ سچ ہے کہ جب وہ اس دنیا میں پیدا جائے گا تو ان میں سے کچھ صفتوں سے تو ضرور موصوف ہوگا۔

ذات باری بھی بہت سی صفات سے موصوف ہے یا دوسرے لفظوں میں بہت سے اہام کا مسئلہ ہے۔ لہذا وہ بھی اپنی ذاتی حیثیت میں تمام تعینات سے منزہ اور تمام صفات سے معرا ہے۔ ذات کا یہ مرتبہ گو وہ ایک عقل تجرید سہی، مگر ہے ہر قسم کی وجودی اور ثبوتی صفات سے بری اور پاک حتیٰ کہ اس مرتبے میں ذات کے لیے خود وجود بھی ثابت نہیں۔ آئندہ آئے گا کہ وجود کا ثبوت خود بھی ایک تعین ہے۔ شیخ اکبر کے کل الفاظ ہیں۔ (۱۹)

”ذات کا بطن اور غیب حق تعالیٰ کی ذات ہے، بخلاف کسی قسم کا تعین نہ ہونے کے۔“

ذات کا یہ مرتبہ چونکہ تمام تعینات اور صفات کا کل ہے اس لیے ذاتا ان سب سے مقدم اور اعلیٰ ہے، تعینات اور صفات کے مدارج اس مرتبے سے موخر اور ادنیٰ ہیں۔ اسی وجہ سے تعینات اور صفات کو تدرجات بھی کہا جاتا ہے۔ ان تدرجات میں مقدم اور موخر ہونے کے اعتبار سے مدارج ہیں۔

مذکورہ بالا توضیح سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ذات کا یہ مرتبہ ذات کی ایسی حیثیت ہے جس کی تعبیر کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ ہر تعبیر اور ہر عنوان خود ایک قسم کا تعین ہے۔ ہر تعبیر اور ہر عنوان کے لیے ضروری ہے کہ اصل ذات میں اس خصوصیت کا لحاظ کیا جائے جس کی بنیاد پر اس کی یہ خاص تعبیر کی گئی ہے اور یہ خاص عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ بے شک ایسی

صورت میں ذات مطلق ہونے کے بجائے مقید ہو جاتی ہے، لیکن افہام، تفہیم کی ضرورتیں مجبوراً برقی ہیں کہ کوئی نہ کوئی عنوان ماں کر ذات مطلقہ کی تعبیر کی جائے۔ بہر حال بعض وجود تعبیر کی بنا پر اسے غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

”پہلا مرتبہ۔۔۔ الٰہی ذات اور محض ذات ہے جو ہر قسم کی نسبتوں اور تجلیات (ظہوروں) سے مقدس ہے۔ اسے اس کے بعض عبارات کی بنا پر غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۲۰)

ذات کا یہ مرتبہ ہر قسم کے علم اور ادراک کی گرفت سے باہر ہے کیونکہ اس شے کے معلوم اور مدراک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ خاص ثبوتی صفتوں سے موصوف ہو اور اس طرح اس کا وجود یا ظہور ضروری ہے اور ظہور کے لیے تعینات ناگزیر ہیں۔ ذات کے علم کے معنی متعین ذات کا علم ہے اور اس مرتبہ میں ذات ہر قسم کے تعینات اور صفات سے بری ہے۔

مرتبہ احدیت یا وجود مطلق

باری تعالیٰ کی مبسم ذات کا سب سے پہلا تئز تقیض میں ہے وجود کا نام ہے جسے ذات میں وجود کا لحاظ ہے اس کے لئے کوئی دوسرا وجودی تعین ثابت نہیں ہو سکتا۔ وجودی تعینات کا نام ہے ذات سے موجود ہونے پر موقوف ہے۔ اس مرتبے میں صرف وجود کا لحاظ ہے۔ وجود کے علاوہ کسی صفات میں ذات اس سب سے عاری اور مجرد ہے۔ محض اسے اعتبار سے یہ مرتبہ پہلے مرتبے سے فروتر اور ادنیٰ ہے۔ پہلا درجہ ابہام محض ہے، اس میں اس میں ایک ”وہ“ اجزاء اور ظہور ہے۔ یہ انجلاء اور ظہور ذات کا ہے اور صرف ذات کے لیے ہے۔ اس درجے میں کسی دوسرے تعین کا لحاظ نہیں۔ ذات کے اس مرتبے میں کوئی دوسری چیز موجود نہیں ”کان اللہ و لیس معہ شیء“ یعنی اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، اس تنزل کی تعبیر ہے۔ یہ ذات وجود محض ہے اور ہر ماسوا سے بے نیاز اور غنی۔ اس مرتبے کو تجلی اول، مرتبہ احدیت اور وجود مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرمایا: (۲۱)

”مراتب وجود میں سے دوسرا مرتبہ تنزلات ذات کا پہلا تنزل ہے جسے تجلی اول، احدیت اور وجود مطلق کہا جاتا ہے۔۔۔ حقیقت یہ بھی محض ذات ہے مگر پہلے مرتبے سے فروتر ہے کہ اس میں ذات کے لیے وجود متعین ہے۔ تجلی ثانی اول کا ذات سے تعلق اس کی طرف وجودی نسبت کے اعتبار سے ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تجلی بطوں اور ظہور میں رابطے کی حیثیت رکھتی ہے۔“

اس مرتبے میں ذات اور احدیت اور کمائی سے محض اپنے ہی وجود کے لحاظ سے موصوف ہے۔ اس مرتبے میں ذات کو کسی ممتاز کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی کسی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ وجود محض کا ہے، وجود محض کے علاوہ عدم محض ہے۔ لہذا جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں، تو پھر کسی امتیاز دینے والے اور فرق کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ خالص وجود کا ہے۔ خالص وجود کے علاوہ خالص عدم ہے۔ جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں تو امتیاز

وہ اپنے والے اور فرق پیدا کرنے والے تعلق کی ضرورت بھی نہیں۔ ذات کا یہ لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے، اس تعبیر کا منشا ہے۔ اس درجے میں ذات کی تمام صفاتیں، تمام خصوصیتیں اور ہر قسم کی اضافتیں معدوم اور فنا ہیں۔ تمام حقیقتوں کے ظہور کا روبرو اس موجود حقیقت پر ہے۔ چنانچہ اس درجے کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہتے ہیں۔ ذات کے ظہور اور ہٹوان میں یہ درجہ رابطے کی شان رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ ذات باری سے جتنے افعال و آثار سرور ہوتے ہیں، اس میں ذات کی ہستی کا لحاظ ہونا شرط ہے۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں (۲۲)

”پہلی جنگی ذات کی فقط ذات کے لیے ہے۔ یہ احدیت کی حیثیت ہے جس میں نہ کوئی صفت ہے نہ سم کیونکہ ذات جو وجود محض ہے، اس کی وحدت (ہر چیز سے) بے نیاز ہے۔ تکثیفیت موجود وجود کے علاوہ عدم مطلق ہی ہے۔ عدم مطلق لاشعے محض ہے۔ لہذا احدیت میں کسی وحدت اور تعلق کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ سے وہ کسی دوسری شے سے ممتاز ہو گیا۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں۔“

شیخ نے اک دوسرے مقام پر بھی اسی مرتبے کے سلسلے میں بیان کیا ہے (۲۳)

”وجود کی حقیقت گریوں لحاظ کی جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، تو ہوگ اسے مرتبہ احدیت کہتے ہیں۔ اس میں ہر قسم کے اسماء و صفات فنا ہو جاتے ہیں۔ اسے جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہا جاتا ہے۔“

یہ بیان ہو چکا ہے کہ ہم کے لیے ذات کو اوصاف اور تعینات سے موصوف اور متعین ہونا چاہیے۔ خود صفت وجود بھی اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتی، جب تک وہ خاص خاص اوصاف اور تعینات کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبہ احدیت ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعین اور وصف معتبر نہیں ہے۔ لہذا یہ لحاظ بھی علم کا معروض اور متعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ لکھتے ہیں: (۲۴)

”معلوم ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ پر اس کے مقام احدیت میں کوئی اطلاع نہیں پاسکتا۔ ہاں، اس کے مقام واحدیت میں اسے اسماء و صفات کے ذریعے سے جانا جاسکتا ہے۔“

مرتبہ وحدت اور تعین علمی:

موجود ہونے کے بعد ذات باری کا اک دوسرے مرتبے میں تزل ہوتا ہے۔ یہ مرتبہ وحدت یا واحدیت ہے۔ وحدت اگرچہ ذات باری کی صفت ہے، تاہم ذات صرفہ اور وجود مطلق کے ساتھ اس صفت کا تعلق نہیں۔ وحدت سے متعلق کے لئے دوسری چیزوں کا تصور ضروری ہے۔ کوئی شے وحد اس وقت ہو سکتی ہے جب دوسری چیزیں ہوں اور وہ انب میں ایک یا زلی ہو۔ چنانچہ وحدت سے موصوف ہونے کے لیے ایسی چیزوں کا تصور ضروری ہے، جن کے اعتبار سے ذات میں امتیاز اور فرق پیدا ہو۔ امتیاز اور فرق کو جاننے کے لیے علم سے موصوف ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ذات کے لیے علمی تعین حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ علمی تعین ذات کا ہے، ذات کے لیے ہے اور خود ذات میں ہے۔ ذات کا علم ان تمام صلاحیتوں اور امکانات کے علم کو شامل ہے، جو ذات میں نہیں۔ اس علم سے معلومات اور ذات میں امتیاز اور فرق ہو جاتا ہے۔ یہ امتیاز حقیقی اور عینی نہیں ہے، کیونکہ ان صلاحیتوں اور امکانات کا وجود بعینہ ذات کا وجود ہے، بلکہ نسبتی امتیاز ہے جو

ذات کے واحد یا تزلزل ہونے کے کافی ہے۔ ذات باری کے وجود کا واجب اور نہ موقوف ہونا اور تمام اشیاء کے لیے مبداء و علت ہونا اس تعین کے تحت ہے۔ فرمایا (۲۵)

”حق تعالیٰ کا واحد ہونا، مبداء ہونا، اثر پذیر ہونا اور ایجابی اور فعلی متعلقات ہونا، وغیرہ حق تعالیٰ کے تعین پر موقوف ہیں۔ باری تعالیٰ کے تعینات میں سب سے پہلا تعین ذاتی علم کا انتساب ہے، لیکن ذات کا ماسوا سے امتیاز نسبی ہے، نسبتی نہیں۔ حق تعالیٰ وحدت اس کے وجود کا واجب ہونا، اس کا مبداء ہونا اس وقت سمجھتے جاتے ہیں، جب ذات کے عالم ہونے کا لحاظ ہو خصوصاً یہ لحاظ کہ وہ بذات اپنی ذات کا عام ہے اور اس علم کا ظرف بھی اس کی ذات ہے حق تعالیٰ کا عالم ذات ہونا ایسی سب سے جو مرتبہ سے علم پوشا ہے۔“

ممکنات کے اعیان ثابتہ کا ظہور اور ذات کے فاعل اور منفعل ہونے کی حیثیت دونوں ذات کے اس تنزل سے تعلق رکھتے ہیں: (۲۶)

”دوسری جگہ (ظہور) وہی ہے جس کے ذریعے سے ممکنات کے اعیان ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ ذات باری کے ہئو (کیفیات) ہیں، جو ذات کے سے ثابت ہیں اور یہ ذات کے عامل ہوتے اور قابل ہونے کے لحاظ سے پہلا تعین ہے۔“

حق تعالیٰ کی ان کے لحاظ سے جگہ، وحدت سے وحدت کی طرف تنزل ہے، یہ تنزل اسماء و صفات سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔

مرتبہ اسماء و صفات یا مقام جمع

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذات باری کا تعین بخشن اس کے مرتبہ وجود کے بعد ہے۔ اشیاء کا مبداء اور علت ہونا ذات کے اس لحاظ پر موقوف ہے کیونکہ خلق اور ایجاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کو خلق یا ایجاد کیا جائے، ان کا علم ہو۔ اس علمی تعین کے بعد ذات باری میں اسماء و صفات کا درجہ ہے اس میں ذات اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ ہے۔ یہ خصوصیتیں ذات کو اس کے افعال و آثار کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہیں۔ ان افعال و آثار کا نام کائنات ہے۔ ذات کی یہ ایسی ہستی ہے جس کے ساتھ تمام چیزیں کلیات اور جزئیات سب موجود ہیں۔ یہ درجہ ذات کا ایسا تنزل ہے جس میں اس کے ساتھ کائنات کا بھی اعتبار ہے۔ اس درجے کو مقام جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ذات کے ساتھ اشیاء کلیہ و جزئیہ جمع ہیں۔ اسے مرتبہ اسماء و صفات اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ذات کے ساتھ صفات بھی ہیں۔ (۲۷)

”اگر (حقیقت وجود کا) اشیاء کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو اگر اس کے ساتھ ہر قسم کی کلیات و جزئیات معتبر ہیں جو اس کے لیے لازم ہیں تو اس کا نام اسماء و صفات ہے۔ یہ الوہیت کا درجہ ہے اور مقام جمع ہے۔“

اللہ:

ذات باری میں اس کی الوہیت کا لحاظ کرینے کے بعد اس کی تعبیر لفظ اللہ سے کی جاتی ہے۔ الوہیت سے ذات

باری کا ایسا مرتبہ مراد ہے جس میں اس کے ساتھ اسکے تمام اسماء و صفات اپنی فعلی اور ظہوری حیثیت میں ماخوذ ہیں، یعنی ذات باری کو ان تمام افعال و آثار کے ساتھ جن پر اس کے اسماء و صفات مشتمل ہیں اور ان تمام افعالات اور اثرات کے ساتھ جنہیں اس کے اسماء چاہتے ہیں، اللہ کہا جاتا ہے۔ گویا اللہ ذات باری کا جامع اور شامل اسم ہے۔
ملاحظہ ہو (۲۸)

”تحقیق یہ ہے کہ ہر ایک کلی مرتبے کی تعبیر ہے جسے الوہیت کہتے ہیں۔ یہ تمام مظہری امکان، انفعالی اسماء الہیہ عایدہ کو حاوی ہے۔

ذات باری اپنی ذاتی حیثیت میں واجب ہے، یعنی اس کا موجود نہ ہونا محال اور ناممکن ہے۔ کسی وقت بھی اس کی اپنی حیثیت میں اس پر کسی قسم کا عدم ظاہری نہیں ہو سکتا۔ وہ لان کماکان ہے اسی طرح تھی اور اسی طرح رہے گی۔ ازلا ادا یکساں، بلا تغیر و تبدل۔ ایچہ عالم یا ظہور سے پہلے بھی اور بعد بھی۔ (۲۹) مگر اس کی ظہوری حیثیت ممکن ہے، یعنی ارادے اور مشیت سے قطع نظر کر کے اس کا ظہور ہو سکتا ہے کہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ذات کے ظاہر ہونے کا مقام یا مظہر ممکنات ہیں۔ اور ممکنات کا اپنی حیثیت میں وجود و عدم برابر ہے۔ مظہر کے ممکن ہونے کے لیے لازم ہے کہ اس میں ظاہر ہونے والی چیز ظاہر ہونے کے اعتبار سے ممکن ہو، اور خود ظہور بھی ممکن ہے کیونکہ ظہور و ظاہر دونوں مظہر کے تابع ہیں اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں: (۳۰)

”اور ممکن اسکی (یعنی حق تعالیٰ کی) وجہ سے واجب الوجود ہے، کیونکہ وہ حق تعالیٰ کا مظہر ہے اور وہ حق کے توسط سے ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان اس ظاہر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں۔ چنانچہ یہ ظہور اور ظاہر امکان سے موصوف ہیں اور یہ مظہر کے اعیان یعنی ممکن کا حکم ہے۔ ممکن کا واجب الوجود میں مندرج ہونا یں کے اعتبار سے اور واجب الوجود کا ممکن میں اندراج حکمنا ہے۔“

باری تعالیٰ کے اسماء و صفات:

باری تعالیٰ کی ذات اپنے تمام اسماء و صفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسماء و صفات کا تعین اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ ممکنات کے اپنے احکام اور ان کی اپنی مختلف حیثیتیں ذات باری کی صفات کو چاتی ہیں اور یہی احکام اور حیثیتیں صفات باری کو متعین کرتی ہیں۔ مثلاً ممکنات کا مخلوق ہونا باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو اور ان کا پروردہ ہونا اس کی پروردگاری کو چاہتا بلکہ متعین کرتا ہے۔ ممکنات کی یہ مختلف اور غیر محدود حیثیتیں ان کی وہ خاص خاص صورتیں ہیں جو (علمی حیثیت میں) ذات باری میں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں: (۳۱)

”اللہ کے لیے اسماء حسنی ثابت ہیں۔ یہ الہی حیثیتیں ہیں جنہیں ممکنات کے احکام متعین کرتے ہیں اور چاہتے ہیں۔ احکام ممکنات وہی صورتیں ہیں جو موجود حق میں ظاہر ہیں، چنانچہ الہی حیثیت ذات، صفات اور افعال سب کا نام ہے۔“

اسماء و صفات اپنے معانی اور مفاہیم کو واقعی حقائق بنانا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو نفس الامری واقعات کی صورت میں ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ ان اسماء و صفات کے معانی کی حقیقتوں اور ان کے ظواہر اور صورت کا نام ہی عالم ہے۔

ان صفات کی بالفعل اور بالقوہ دونوں حیثیتیں عالم کے بالفعل اور بالقوہ ہونے کی وجہ سے ہیں۔ یہی عالم کی خاص خاص صلاحیتیں ذات باری میں خاص خاص صفات کی صلاحیتوں کو چاہتی ہیں اور ان کی خاص خاص حیثیتوں کا موجود ہو جانا خاص خاص صفات کے موجود ہو جانے کو چاہتا ہے۔ فصوص میں لکھتے ہیں (۳۲)

”اسمائے الہی عین مسئلہ ہیں۔۔۔ اور وہ اپنی حقیقتوں کو چاہتے ہیں۔ ان اسماء کی مطلوبہ حقیقتیں عالم کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ الوہیت (معبودیت) مادہ (حید) کی نگار ہے اور ربوبیت (پرورش) مربوب کی۔ اسماء کے اعیان کا ثبوت مائتبی کے توسط سے ہے، موجود کے اعتبار سے بھی اور صداقت کے اعتبار سے بھی۔ اور حق حالی ذات کیا اعتبار سے عالموں سے بے نیاز۔۔۔ اور حقیقتہً ربوبیت اور اس سے اتصاف ذات سے علوہ اور چھ نہیں۔“

جب باری تعالیٰ کے اسماء و صفات خود اس کی ذات کا مطالبہ نہیں، بلکہ ممکنات اور ان کی خاص خاص صلاحیتیں اور صلاحیتوں کے اپنے خاص مطالبے باری تعالیٰ میں اسماء و صفات کے مقتضی ہیں اور ان اسماء و صفات کا خارجی ظہور ان ممکنات اور ممکنات کی اپنی مخصوص صلاحیتوں کا ظہور ہے، تو گویا باری تعالیٰ کے اسماء و صفات خود ممکنات اور ان کی صلاحیتوں کے خزانے ہیں، جن میں اشیاء اور ان کے امکانات محفوظ ہیں۔ ان خزانوں کے کھلتے اور ظاہر ہوتے ہی ممکنات اپنی اپنی استعدادوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں (۳۳)

”اور تمہیں معلوم ہے کہ حق کے نئے اسمائے حسنی اور صفات عایہ ہیں جو معانی اور تعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ یہ (باری تعالیٰ کے) اپنے ذاتی خزانے ہیں جن میں اشیاء کے امکانات محفوظ ہیں۔“

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک عینی وجود فقط ذات باری کا ہے، جو کسی کے علم و خیال پر موقوف نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہر شے کا وجود ظنی اور سمعی ہے، چنانچہ خود صفات باری کا بھی پنا وجود نہیں، ورنہ وجود واحد نہیں رہے گا۔ اور ذات باری بہت سی عینی ہستیوں پر مشتمل ہو جائے گی۔ ایک ہستی ذات کی اور دوسری ہستیاں صفات کی اور یہ دونوں شیخ کے نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک صفات باری عددی ہیں کیونکہ صفات ان خاص تعلقات کا نام ہے، جو مخصوص افعال اور آثار کے اعتبار سے باری تعالیٰ میں پیدا ہیں۔ تعلقات اور اضافات کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ذات سے مشار الیہ افعال اور آثار کا ظہور ہو رہا ہے۔ اس طرح ذات میں صفات کی مستقل ہستیوں کا اضافہ نہیں ہوتا۔ وجود کے اعتبار سے صفات میں کثرت نہیں ہے۔ ذات باری کا وجود ان کا وجود ہے۔ صفات کی کثرت بلکہ غیر محدودیت محض عقلی ہے۔ عقل خاص آثار و افعال کے اعتبار سے خاص حیثیتوں کا استنباط کرتی ہے اور انہیں الگ الگ صفتیں قرار دیتی ہے۔ مثلاً زید کا انشا پرداز ہونا، شاعر ہونا، خوش خط ہونا، خطیب ہونا اپنے اپنے معانی کے اعتبار سے الگ الگ صفتیں ہیں۔ ایک حیثیت یا ایک معنی بعینہ دوسری حیثیت اور دوسرا معنی نہیں۔ خوشخطی، شاعری نہیں، شاعری کو خطابت نہیں کہا جاسکتا، اور یہ تینوں انشا پردازی نہیں ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ زید کی صفات کی یہ کثرت عقلی اور ذہنی ہے، خارجی عالم میں صرف زید ہے۔ زید کی ہستی اس کی انشا پردازی، شاعری، خوشخطی، خطابت سب کی ہستی ہے،

ن کا الگ الگ صفتیں ہونا بہت خود ہونا بھی عقل کا استنباط اور استخراج ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ استنباط اور استخراج واقعی ہے مگر اس کے واقعی ہونے کے معنی یہ اس سے بچو نہ ہیں کہ واقعہ میں رید کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے یہ مختلف اور کثیر افعال ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ان کا یہ ظہور کسی فرض اور دہم پر موقوف نہیں ہے۔ (۳۵)

"صاحب تحقیق واحد میں کثرت دیکھتا ہے، جیسے کہ یہ جانتا ہے کہ اسمائے الہیہ گوان کی حقیقتیں مختلف اور کثیر ہیں ایک ذات ہیں۔ چنانچہ واحد عین میں یہ کثرت عقل ہے۔ لہذا تجلی اور ظہور میں جو کثرت محسوس ہوتی ہے، اس کا ظرف ایک ہی عین اور ذات ہے۔"

اعیان ثابتہ:

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔ شیا کی یہ ہستی خارجی، تنکوئی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں۔ لیکں اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے۔ یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے۔ اشیاء کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تنکوئی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔ یہ عدم ثابت ہے کیونکہ علم باری میں اس کا ثبوت ہے۔ عدم محض اور عدم مطلق نہیں، جس میں کسی قسم کا ثبوت نہیں۔ یہ حقیقتیں جو علم باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں، اعیان ثابتہ کہلاتی ہیں۔ شیخ کے نزدیک یہ مرتبہ وجود و عدم کے درمیان کا ایک حلقہ ہے، اور دونوں کے مابین واسطہ۔

شیخ نے ممکنات کی اور بحالت عدم ان کے اعیان و حقائق کے ثبوت کی جو تشریح کی ہے اس کا لفظی ترجمہ ذیل میں درج ہے: (۳۶)

"وجود عدم کا درمیانی مرتبہ جو ممکن ہے اس کی طرف عدم کے انتساب کے باوجود ثبوت کے منسوب کرنے کی وجہ اس کا ذاتی حیثیت میں دو چیزوں سے تقابل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عدم مطلق وجود مطلق کے لیے آئینہ کی طرح ہے۔ وجود نے اس میں اپنی صورت دیکھی اور یہ صورت ممکن کا عین (ذات) ہے۔ اس وجہ سے بحالت عدم ممکن کے لیے عین ثابت ہے۔ اور اس کے لیے شے ہونے کا ثبوت ہے۔ اسی وجہ سے وجود مطلق کی صورت میں اس کا خروج (ظہور) ہوا اور یہی وجہ ہے کہ وہ غیر متناہی ہونے کی صفت سے

موصوف ہے۔ اور اس سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متناہی نہیں۔ اور نیز وجود مطلق عدم مطلق کے لئے آئینہ جیسا ہے۔ عدم مطلق نے (ذات) حق کے آئینے میں اپنے آپ کو دیکھا اور اس کی وہ صورت جسے اس نے اس آئینے میں دیکھا عین ہے، اس عدم کی جس سے یہ ممکن موصوف ہے، اور جس طرح عدم مطلق غیر متناہی ہے، یہ بھی غیر متناہی ہے۔ لہذا معدوم ہونا ممکن کی صفت ہے۔ ممکن کی مثال اس صورت کی سی ہے جو ناظر اور آئینے کے درمیان ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو وہ ناظر کی عین ہے، نہ غیر، لہذا ممکن، اپنی ثبوتی حیثیت میں نہ تو ذات حق کا عین ہے اور نہ غیر اور اپنی عدمی حیثیت میں نہ عین محال ہے نہ غیر۔ گویا ایک اضافی امر ہے۔ چنانچہ ہماری تقریر کی بنا پر ممکنات حق کی تجلی سے اعیاب ثابتہ ہیں اور تجلی عدم سے معدوم۔

غالباً اس توجیہ سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وجود مطلق اور عدم مطلق ایسے مقابل ہیں کہ حق سے کوئی شے باہر نہیں ہے اس لیے ہر ایک کے علمی تعین اور امتیاز میں یہ تقابل اور آئینہ سنا محوظ ہے خصوصاً حضرت الہی میں کہ جہاں علم شامل اور محیط کل ہے۔ چنانچہ عدم کے مقابلے یا آئینے میں وجود مطلق کا اپنے آپ کو جاننا اپنی تمام غیر متناہی صائیتوں اور بے شمار امکانات ہی کا جاننا ہے (کیونکہ مقام علم میں ذات سوائے صلاحیتوں اور امکانات کے ہے ہی کیا) اور ذات کی یہ معلوم صورت یا صلاحیتیں بعینہ "ممکن" کا معنی ثبوت ہے اور باوجود اس کے کہ یہ ممکن معدوم ہے۔ پھر بھی اس کی ایک طرح کی ہستی ہے جو وجود مطلق یا وجود حق کی صورت میں جلوہ گر ہے۔

وجود مطلق کے مقابلے یا آئینے میں عدم مطلق کی صورت جاننے اور دیکھنے کے معنی اسی عدم کو جاننا اور دیکھنا ہے جو ممکن کی صفت ہے۔ یہ غیر متناہی ممکنات ہی تو ہیں جو معدوم ہیں، ان کی ذات اور حقیقت اپنی حیثیت میں کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ خلاصہ یہ کہ امکانات اور صلاحیتیں نہ تو عین وجود ہیں، نہ عین عدم یا محال۔ اسی طرح نہ وجود سے مفار ہیں نہ عدم اور محال سے، بلکہ اضافتی اور نسبتی امور ہیں جن کا دونوں سے تعلق ہے۔ باری تعالیٰ جو وجود مطلق ہے، اس کی صلاحیتیں ہونے کے اعتبار سے ان میں ثبوت ہے اور چونکہ یہ محض صلاحیتیں ہیں، خود کوئی حقیقت نہیں، اس لیے اپنی ذاتی حقیقت کے اعتبار سے محال اور معدوم ہیں۔ اشیاء کا یہ ثبوت باری تعالیٰ کے دوسرے تیز یعنی علمی تعین سے متعلق ہے بلکہ یہی اس کا علمی تعین ہے۔ فرمایا: (۳۷)

”یعنی ثابت (باری تعالیٰ نے) علمی مرتبے میں شے کی حقیقت ہے۔ یہ موجود نہیں

ہے، بلکہ معدوم ہے۔ جس کا علم باری میں ثبوت ہے۔ یہ وجود حق کا دوسرا مرتبہ ہے۔“

یہ ثابت رہی ہے جس کی وہی ابتدا اس میں کیونکہ باری تعالیٰ کا خود وجود ہی اس کا علمی تعین ہے اور یہ علمی تعین ان میں کا ثابت ہے۔ یہ حقیقتیں درجہ ممتاز ہیں مگر ان میں ترتیب یا تقدم و تاخر نہیں ہے۔ تقدم و تاخر یا ترتیب وجود کے لوازم ہیں۔ اس لیے ترتیب کا تقاضا ہے متناہی ہونا اور متناہی ہونا خصوصیت سے موجود چیزوں کی، لیکن مرتبہ ثبوت کا تحقق علم باری سے ہے، جو اولیٰ ہے اس کے اعتبار سے اشیاء غیر متناہی ہیں۔ لکھتے ہیں (۳۸)

”چنانچہ وجود میں اس کی آمد ترتیب وار سونپی ہے، بخلاف ثبوتی حیثیت کے کہ (ثبوتی

مرتبے میں) ان میں کوئی ترتیب نہیں۔ ان کا ثبوت اولیٰ ہے اور اول میں ترتیب ہوا

نہیں کرتی۔“

عند حاضر سے مشہور فلسفی پر فیہر و انت ہیڈ کے مظاہر ازید اور شیخ کے اعیان ثابتہ میں اس تنازعہ کے کئی شے اعیان کی خارجی اقلیت ضروری ہے اور انت ہیڈ کے مظاہر محض امکانات اور صلاحیت ہی صداقت میں نہ، اقلیت ضروری، نہ غیر واقعیت، واقعیت اور غیر واقعیت کا در و مدار ظاہر ہونے اور نہ ہونے پر ہے یعنی جو ظاہر ہو گئے، واقعی، اور جو ظاہر نہ ہوئے، غیر واقعی۔ شیخ کے نزدیک ایسے امکانات کا کوئی ثبوت نہیں ہے، جن میں وجود کا کوئی اعتبار نہ ہو، جو حقیقتیں علم باری میں خارجی وجود رکھتی ہیں یا ان کی جانب وجود کو ترجیح ہے، واجب الوجود ہیں، اور جن کا علم باری میں خارجی وجود نہیں یا ان کی عدمی جانب کو ترجیح ہے، مستبعد الوجود ہیں، اور ممکنات کے اعیان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فرمایا: (۳۹)

”جس ممکن کی ایجاد سے علم الہی متعلق نہیں، وہ نہیں پایا جاسکتا۔ وہ وجود کے اعتبار سے

محال ہے۔۔۔ جس کی ایجاد سے علم الہی کا تعلق ہے اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایسا ممکن وجود

کے اعتبار سے واجب اور ضروری ہے۔ ممکن کے لیے اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسا

مرتبہ نہیں جو ان دونوں مقاموں سے خارج ہو، لہذا امکان کا کوئی ثبوت نہیں، یا محال ہے

یا واجب۔“

اعیان ثابتہ یا اشیاء کی ان علمی حقیقتوں میں تقدم اور تاخر نہیں۔ تقدم و تاخر صرف خارجی وجود میں ہے اور وہ ان کی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں پر موقوف ہے۔ (۴۰) اعیان اپنے اس درجے میں عقل، سماع اور علم سے بہرہ ور ہیں، اور اسی لیے باری تعالیٰ کے تکوینی امر ”کن“ کے مخاطب۔ ان کی یہ عقل سماعت اور علم سے بالکل الگ ہے جس سے یہ اعیان اپنے خارجی وجود میں موصوف ہیں۔ کیونکہ ان کی ان دونوں حیثیتوں میں عظیم اختلاف ہے، یہ عدمی

حالت ہے اور دوسری وجودی۔ ایک پر خارجی آثار مرتب ہیں اور دوسری ان آثار و احکام سے بری۔ (۴۱)

”خطاب (کن، یعنی موجود ہو جاؤ) صحیح نہیں ہے، مگر ایسے اعیان پر جو علمیت معدوم

ہوں، عقل ہوں، سمع ہوں، جو سنیں اس کا علم ہو، یہ سماعت وجودی سماعت نہیں، نہ

وجودی عقل ہے اور نہ وجودی علم۔“

ثبوتی حالت میں اعیان گیت یا مقدار نہیں رکھتیں کیونکہ گیت یا مقدار کے لیے محصور ہونا بھی ضروری ہے،

اور متناہی ہونا بھی اور اعیان غیر متناہی بھی ہیں اور غیر محسوس بھی۔ یہاں (۴۲)

”غیب میں شیا کی کوئی کمیت نہیں۔ اس لیے کہ کمیت حصر چاہتی ہے، یہ کجا جاتا ہے۔ اتنی

اور اس شیا سے متعلق غیب میں یہ بہت صحیح نہیں کیونکہ یہ متناہی ہیں۔“

اعیان ثابتہ کی تفصیل اور ان کے امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انہیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ ”علم باری میں یہ امتیازات اور تفصیل نہ ہوتیں تو پھر سست ہونے کے بعد ہمیں نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا، نہ کسی قسم کی تفصیل۔ ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مجہول ہوتا، کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجود خارجی کے ساتھ بالکل مطابق ہے۔ (۴۳) لیکن جہاں تک ان کا پنا اور دوسروں کا تعلق ہے ان میں امتیاز اور تفصیل نہیں، خود ان کا اپنے آپ کو ممتاز اور منفصل محسوس کرنا ان کے موجود ہونے پر موقوف ہے، اس حالت میں وہ وجود سے متصف نہیں۔ (۴۴)

”اشیا بحالت عدم حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہیں۔ اپنے اعیان کی وجہ سے وہ اس کے سے انگ لگ ممتاز ہیں۔ اس کے لیے ان میں کوئی اجمال نہیں۔ ان کے یعنی اشیاء کے خزانے جو اشیاء کے ظروف ہیں، جن میں وہ محفوظ ہیں، اشیاء کے امکانات ہی ہیں اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اعیان کے اعتبار سے ان کا وجود نہیں ہے بلکہ ثبوت ہے۔ انہوں نے حق سے جو حاصل کیا ہے وہ یعنی وجود ہے۔ چنانچہ یعنی وجود کی وجہ سے ناظرین کے لیے اور خود اپنے لیے ان میں تفصیل آگئی اور اللہ کے لیے ثبوتی تفصیل کی حیثیت میں وہ منفصل ہی رہے ہیں۔“

اعیان ثابتہ کی یہ استعدادیں اور استحقاق اعیان کے اپنے استحقاق اور صلاحیتیں ہیں۔ اس لیے ان کی نوعیتیں اور حیثیتیں ان کی ذات ہی کے تقاضے ہیں۔ اور اس لیے ان کے وہ تمام احکام جو مخصوص نوعیتوں اور حیثیتوں سے متعلق ہیں ان کی وجہ اور علت ان کی اپنی ذاتیں ہیں۔ وجود باری کو جو ان میں ظاہر ہے، ان اختلافات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اعیان کا ظہور اپنی ان ہی استعدادوں اور استحقاقوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں (۴۵)

”اعیان ممکنات کا ذاتی اختلاف ان کے مرتبہ ثبوت سے متعلق ہے۔ ان میں جو (صورت) ظاہر ہے، اس میں ان اعیان کو دخل ہے۔“

باری تعالیٰ کے ان تعقلات یا اعیان کی حیثیتیں کلی بھی ہیں اور جزئی بھی۔ کلی اور تفصیلی تعقلات یا اعیان ہیں اور ان کلی اور تفصیلی تعقلات کے جزئی تعینات اور امتیازات اشیاء یا افراد۔ یہ تعقلات اگرچہ ازلی اور ابدی حقیقتیں ہیں، جو ذات باری کے ساتھ ساتھ ہیں۔ علمی ثبوت کے اعتبار سے ان میں کسی قسم کا تقدم اور تاخر نہیں کہ بعض کا ثبوت پہلے ہو اور بعض کا بعد، بلکہ ثبوت سب کا ایک ساتھ ہے، لیکن پھر بھی ان میں باہم نسبتیں ہیں۔ بعض مرتبے اور درجے کے اعتبار سے مقدم ہیں اور بعض موخر۔ یعنی تعقل اور علم کے اعتبار سے بعض موقوف ہیں اور بعض موقوف علیہ۔ بعض کا جاننا بعض کے جاننے پر مرتبہ مقدم ہے اور بعض کا موخر، اور یہ نسبتی تقدم و تاخر خود ان کی ذات کا تقاضا ہے۔ لکھتے ہیں۔ (۴۶)

مرتب ہوتیں تو اشیا کے احوال و اوصاف وغیرہ کے ثبوت میں خود اشیا کا کوئی دخل نہ ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا علم اور معلومات یا اشیا باہم مطابق ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اشیا کا علم ایک طرح ہو اور وجود دوسری طرح ہو جائے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا علم صحیح اور واقعی نہیں رہ سکے گا۔ بہر حال باری تعالیٰ ایک خاص شےوں کی خاص خاص حیثیتوں کے ساتھ اسے جانتا ہے کہ وہ شے ان خاص حیثیتوں کی حامل ہے اور وہ شے ان حیثیتوں کی حامل نہ ہوتی، تاہم باری تعالیٰ بھی ان حیثیتوں پر مشتمل نہ ہوتا۔ اشیا کی ایجاد ان ہی اوصاف و لوازم وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے جن سے ساتھ وہ علم باری میں موصوف ہیں اور جن و مستلزم ہیں (۳۹)

”لہذا تعالیٰ نے وہی لکھا ہے جس کا علم ہے اور اس کا علم ان ہی حوالے سے ساتھ ہے جس پر معلومات کی صورتیں اپنی ذات کے تحت سے مشتمل ہیں۔ جس متغیر ہیں اور جس غیر متغیر۔ وہ بحالت عدم ان کے مختلف غیر متناہی تغیرات کے ساتھ انہیں جانتا ہے وہ اسی حیثیت میں نہیں موجود کرتا ہے جس حیثیت میں وہ ذاتی صورت پر ہیں۔“

شیا کی بے کم و کاست واقعی خصوصیات کو اشیا کے لیے اپنے علم میں مقرر کرنا اشیا کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے مطابق اشیا پر احکام کو نافذ کرنا قضا ہے۔ فصوص میں فرمایا: (۵۰)

”تصا اشیا کے متعلق اللہ کا حکم ہے اور اشیا کے متعلق اللہ کا حکم شیا اور ان میں جو چیزیں ہیں ان کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ اشیا کے متعلق اللہ کا علم وہی ہے جس پر اشیا ذاتی حیثیت میں مشتمل ہیں۔ اشیا کے ذاتی احوال کو جس کسی اضافے کے اس کے تقرر کر دینا قدر ہے۔ چنانچہ اشیا پر قضا کے فیصلے کی علت خود اشیا ہیں۔“

اگرچہ ہر چیز باری تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادے سے ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جس چیز کا ارادہ یا مشیت نہ ہو وہ ہو جائے اور جس چیز کا ارادہ یا مشیت ہو، وہ نہ ہو۔ لیکن شیخ کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت اس کے علم سے تابع ہیں۔ یعنی باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت ان اشیا سے یا ان کے ان اوصاف و لوازم ہی سے متعلق ہوتے ہیں، جو اس کے علم میں ہیں۔ مگر باری تعالیٰ کا علم اشیا کے بارے میں خود اصل نہیں ہے بلکہ وہ اشیا اور ان کی ذاتی خصوصیات کا تابع ہے، و گویا باری تعالیٰ کی قضا، قدر علم اور ارادہ سب کے سب خود اشیا کی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں سے متعلق ہیں۔ اسی لیے توضیح کرتے ہیں: (۵۱)

”چنانچہ جو وہ چاہتا ہے قدر کے مطابق نازل کرتا ہے اور وہی چاہتا ہے جو اس کے علم میں ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس کا علم وہی ہے جو بحیثیت ذات معلوم کا عطا کیا ہوا ہے، لہذا حقیقت توحید اور تعین معلوم کی وجہ سے ہے اور قضا، علم، ارادہ اور مشیت قدر کے تابع ہیں۔ قدر کاراز معلوم سے وابستہ ہے۔“

خلق و تکوین:

باری تعالیٰ کی مشیتوں میں خلق و تکوین ایسی صفت ہے جس پر عالم کی ہستی موقوف ہے، لیکن یہ صفت اشیا کا اپنا تقاضا ہے۔ ایمان کی اپنی فطرت خلق و تکوین یا ایجاد چاہتی ہے۔ (۵۲) پھر لکھتے ہیں کہ چونکہ اس صفت کا اثر اور عمل

ہست کرنا اور موجود بنانا ہے لہذا عدم (عدم مطلق سو خواہ عدم ثابت) ممکن اور مخلوق نہیں ہے کیونکہ عدم ہستی اور وجود کی ضد ہے۔ (۵۳)

”اور کس (ہو جا) وجودی حرف جس کا اقتضا وجود ہے) ہے۔ لہذا اس سے وجود ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے عدم نہیں ہوتا اس لئے کہ عدم کا کن نہیں ہے اور کون کے معنی وجودی ہیں۔“

اشیا عالم کا خاکہ اور ان کی مثالیں اپنی تمام صلاحیتیں اور قابلیتوں کے ساتھ علم باری میں ازل اور ابداً ثابت ہیں۔ لہذا خلق و تکوین کا تحقق عالم نے خاکے اور اس کی مثال سے نہیں ہے، جسے موجود اور ہست بنایا جائے۔ (۵۴) بلکہ اشیا کے خارجی وجودات ہے چنانچہ خلق و تکوین کے معنی یہ ہیں کہ عالم کو جو ذات باری میں مخفی ہے ظاہر کر دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں خلق کے معنی میں اشیا کو ان کی ثبوتی حیثیت سے وجود صورت میں لے آنا۔

”چنانچہ جب (عالم) ظاہر ہوا۔ اور یہ حقیقت ظہور کا درجہ ہے۔ (یعنی) خود اپنے آپ کے ہے۔ اور یہ حالت ثبوت میں اپنی حقیقت اور ذات کی بنا پر ظاہر اور دوسروں سے ممتاز ہے مگر اپنے رب سے۔ نہ اپنے لیے، اپنے لیے ظہور اس وقت ہوا جب امر الہی کا اس سے تعلق ہوا۔“ چنانچہ اپنے لیے بھی اس کا ظہور حاصل ہو گیا اور اپنے آپ کو جس پر اور اپنے معین کا مشاہدہ کر لیا۔ چنانچہ وہ ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں تبدیل ہو گیا۔“ (۵۵)

اشیا کا ثبوت سے وجود کی طرف یا کسی ایک وجودی صورت سے دوسری وجودی صورت کی طرف انتقال اور استحالے کا نام ایجاد و تکوین ہے۔ ان امکانات اور استحالات کی وجہ اشیا کی حرکت ہے۔ اشیا میں یہ حرکت محبت کی بنا پر وجود میں آتی ہے۔ محبت کی خاصیت ہے کہ محبت میں جذبہ شوق کو ابھارے۔ یہی شوق حرکت ہے۔ حق تعالیٰ نے ظاہر ہونے کو پسند کیا اور ظہور کا میلان ہوا۔ اس میلان کی وجہ سے کائنات اپنے ضروری مراتب کے ساتھ ظاہر ہو گئی۔ (۵۶) خلق و تکوین اس معنی میں اختیاری ہیں کہ ممکنات میں ذاتی طور پر نہ وجود کو ترجیح ہے، نہ عدم کو۔ باری تعالیٰ نے انہیں موجود بنانا چاہا، وجود کو قبول کرنے کی ان میں صلاحیت تھی۔ انہوں نے وجود کو قبول کر لیا۔ (۵۷) جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے، ظہور اور خواہش ظہور اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات باری کا ظہور ان صلاحیتوں اور امکانات کے ساتھ ہوتا ہے جو ذات باری میں مضمر ہیں یہ صلاحیتیں اور امکانات خود ظہور چاہتے ہیں۔ اور ان کی یہ خواہش علم باری میں ثابت ہے۔ باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کا تعلق ان امکانات اور صلاحیتوں سے اپنے علم کے موافق ہوتا ہے اور اس کا یہ علم موافق ہے، اشیا کی اپنی خاص خاص نوعیتوں سے۔ غرض یہ کہ خلق و تکوین ارادے اور مشیت کے تحت ہے لیکن یہ مشیت و ارادہ جس طرح ہوا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تھا۔ چیزوں کو اسی طرح ہونا چاہیے تھا۔ جیسی وہ ہیں۔ ذات باری کے لیے اختیار کا ثبوت ممکنات کی حدود تک ہے۔ خود ذات باری کے اپنے احوال کے بارے میں اختیارات کا ثبوت نہیں:

”حق تعالیٰ کے اختیار سے موصوف ہوئے میں اس کی (یعنی اختیار کی) حق تعالیٰ سے
نسبت ممکن کے احوال کے اعتبار سے ہے نہ کہ حق تعالیٰ نے احوال کے اعتبار
سے۔ (۵۸)

یہ گنڈر چکائے۔ ذات کے آثار و افعال سے ذات میں کسی نے وجود کا ساف نہیں کیا۔ چونکہ خلق و تکوین
بھی ذات کا اثر اور فعل ہے اس لیے نہ ذات میں کسی نئی سستی کا اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ باری تعالیٰ کی سستی ہی ایسی ہے کہ اس
سے کائنات کا ظہور ہو اور وہ خود بخود خالق اور مدین ہو جائے۔ اس کو کسی عمل اور فعل کی ضرورت نہیں ہے۔ باری تعالیٰ
کی یہی خاص نوعیت کہ اس سے خود بخود بغیر کسی عمل و فعل کے ممکنات ظاہر ہوتے ہیں، لہذا اس کا فعل و عمل ہے جسے
”شان“ کہا جاتا ہے ”کل یوم خوفي شان“ میں اس کی اس حیثیت کی طرف اشارہ ہے (۵۹)

”اور وہ (یعنی شان) بحر فعل کے اور کچھ نہیں اور فعل و دبت جس دور صغیر ترین دنوں
میں سے ہر دن بجا کرتا ہے۔ صغیر ترین دن سے مراد رات اور دن جو ناقابل تقسیم ہے۔
فعل اور عمل تو (حقیقت) جب ہوتا ہے جب فاعل خود ذات کے اعتبار سے فعل نہ کرے
یعنی اشیاء کی ذات کی وجہ سے اثر قبول نہ کریں۔ ورنہ ایک خاص ہیئت اور حالت جو
ایجاد کرتے وقت اس میں ہوتی ہے، ضروری ہے اور یہ ہیئت ہی میں فعل ہے۔“

خلق و تکوین ذات باری سے خاص نہیں ہے، بلکہ دوسروں کے لیے بھی ثابت ہے۔ ”تبارک الله احسن
الخالقین“ سے، مکان نہیں، بلکہ دوسرے خالقوں کا وجود بھی ثابت ہوتا ہے۔ مگر اتنے فرق کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ
ان خالقوں میں سب سے اچھا ہے۔ شیخ کے نزدیک دوسرے اس معنی میں خالق ہیں کہ وہ دریدہ اور واسطہ ہیں۔ انہیں خالق
کہنا ایسا ہی ہے جیسا کاریگر کے آلات کو صانع کہا جائے، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے عمل کا ذریعہ اور واسطہ ہیں اور
کاریگر کے بغیر بالکل ناکارہ۔ باری تعالیٰ کے مقابلے میں دوسرے خالقوں کی یہی حیثیت ہے (۶۰)

تجلی شہودی یا علماء اور نفسِ رحمن

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا باری تعالیٰ کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات کا ظہور اسما و صفات کی
صور توں کا ظاہر ہو جاتا ہے اور اسما و صفات کی صورتوں کا ظہور بعینہ عالم کا ظہور ہے۔ ذات باری کے اس تقاضے کی وجہ
محبت ہے۔ باری تعالیٰ کو اپنے ظہور سے محبت ہے۔ حدیث قدسی ”کت کزاً لم اعرف فاحیت ان اعرف“ اسی
کی طرف اشارہ ہے محبت کی خاصیت ہے کہ محبت میں حرکت پیدا کرے۔ یہ شوقی حرکت جو محبت سے پیدا ہوتی ہے،
تنفس ہے، نفس سے باری تعالیٰ کی ایک خاص حیثیت کا ظہور ہوا۔ اس حیثیت کو علماء کہا جاتا ہے (۶۱)

”اس علماء کی پیدائش رحمن کے نفس (سانس) سے اس کے ال (معبود) ہونے کی حیثیت
سے ہے نہ کہ صرف رحمن ہونے کی حیثیت سے۔“

علماء اصل میں رقیق بادل کو کہتے ہیں جو لطیف بخارات سے بنتا ہے۔ بخارات عناصر کے انکسار ہیں۔ اس
وجہ سے باری تعالیٰ کے تنفس سے جس چیز کا ظہور ہوا، اسے بھی علماء کہا جاتا ہے۔ علماء اور نفسِ رحمن ایک ہی شے ہے (۶۲)

”اس کی (یعنی نفس کی) حقیقت محبت کا حکم و اثر ہے۔ محبت میں محبت کا عمل حرکت ہے۔ نفس ایک شوقی حرکت ہے جس کی وجہ معشوق ہوتا ہے۔ اور اس نفس سے محبت کو بذات حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”میں غیر معروف خزانہ تھا، مجھے اپنا پہچانا جانا محبوب معبود ہوا۔ اس محبت سے تنفس کا وقوع ہوا۔ تنفس کے ظہور کے ساتھ ہی عماء کا وجود پیدا ہوا۔“ اس وجہ سے اس پر لفظ عماء کا اطلاق کیا ہے کیونکہ عماء جو بادل ہے بخارات سے پیدا ہوتا ہے۔ بخارات عناصر کے انقباض یا سسپن ہیں۔ اس لیے کہ اس میں حرارت کا اثر سے نہیں وجہ ہے کہ اس کا نام عماء رکھا۔“

موجودات میں عماء سب سے پہلا ظرف ہے۔ وہ مکانی چیزیں جو اپنے موجود ہونے کے لیے مکان اور ظرف کی محتاج ہیں ان کے مکان اور ظرف کا تعین اس عماء سے ہوتا ہے اور جو چیزیں مکانی نہیں ہیں، ان کے لیے مرتبے اور درجے کا تعین اس ظرف کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (۶۳)

”اور عماء سہل (ظرف) ہے۔ اس سے (مکانی اشیاء کے لیے) مکانی ظروف کا اور جو چیزیں مکان کے قابل نہیں بلکہ درجے اور مرتبے کو قبول کرتی ہیں ان کے لئے مراتب کا ظہور ہو۔“

عالم کی صورتوں کا ظہور اس ظرف میں ہوتا ہے۔ اس کے ظرف ہونے کی حیثیت کا استنباط اور استخراج واقع میں اس حالت میں ہو سکتا ہے کہ اشیاء کی صورتیں اس میں ظاہر ہو جائیں، درندہ عالم سے علیحدہ ہو کر یہ ایک بسیط خلا ہے۔ عالم اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہوا اور اس میں ظرف ہونے کی حیثیت آگئی۔ (۶۴)

”عماء انسانی نفس جیسا ہے۔ کائنات کے درجے کے اعتبار سے عالم کا ظہور اس کے خلا کے پھیلاؤ میں ہے۔ جیسے انسانی نفس کہ اس کا صدور قلب سے ہوتا ہے اور دہن تک اس کا پھیلاؤ ہے۔ حروف کا ظہور اس کی راہ میں ہوتا ہے اور کلمات کا ظہور اب ہے جیسے عماء سے جو حق تعالیٰ کا رحمانی نفس ہے۔ عالم کا ظہور اس وہی امتداد کے مقررہ درجات میں ہے (یہ وہی امتداد) کسی جسم سے متعلق نہیں، یہ خد ہے جس کو عالم پر کیے ہوئے ہے۔“

عماء جیسا کہ ابھی بیان ہوا کائنات کا عمل ہے اور اس میں ہر قسم کی صورتوں کو سمالنے کی گنجائش ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ (جو ذات کے اعتبار سے ہر قسم کی صورتوں سے منزہ ہے) صورتوں میں اسی ظرف میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہی خصوصیت خیال کی ہے، اسی لیے شیخ کے نزدیک خیال اور عماء ایک ہی شے ہیں اور جو صورتیں اس میں ہیں، سب خیالی صورتیں ہیں۔ (۶۵)

”صورتیں اپنی ذاتی حیثیت میں خیالی ہیں اور عماء جس میں ان کا ظہور ہوتا ہے، خود خیال ہے۔“

عماء کی حیثیت ظرف کی ہے اور ظروف کے بغیر ظرفیت کے کوئی معنی نہیں اور یہی ظرف یا خلاء اشیاء کی صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یہی حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا عمل ہے۔ یہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ امکانات یا ممکنات باری تعالیٰ

کے مظاہر اور جلوہ گاہ ہیں، گویا ظہور سے پہلے عماء کا یہ خدے بسیط کائنات ہیں اور یہ گہرائی کے حد تک ممکنات موجود یا اشیا ہیں۔ لہذا کائنات یا ممکنات میں اور عماء میں اور کوئی فرق ہے تو وہ اختیاری ہے، اسی وجہ سے شیخ نے ممکنات کو بھی عماء کہا ہے (۶۶)

”ممکنات ہی عماء ہیں اور اس میں جس شے کا ظہور ہے وہ حق، اور عماء، حق ہی ہے جس سے اشیا کی خلق کا خلق ہے۔“

عماء جملہ عالموں کے ظہور کا محل ہے۔ عامر اپنی تفصیلی حیثیت میں (یعنی مرتبے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ سے) دنیا میں یا آخرت میں ظاہر ہو تا رہتا ہے۔ اس تفصیلی ظہور کی کوئی حد اور انت نہیں ہے۔ عامر کی تمام اشیا اپنی مجموعی اور اجمالی حیثیت میں اس عماء یا نفسِ رحمن میں بافعل مجملہ موجود ہیں۔ سب سے پہلے (۶۷)

”عالم کے کلمات (یعنی اشیا عالم) مجموعی صورت میں اس نفسِ رحمنی میں عماء موجود ہیں اور اس کی تفصیلات کی انتہا نہیں۔ ان لوگوں کے استدلال کی بنا پر جو کہ وجود میں آجاتے ہیں بعد اس کی عقلی تقسیم کو غیر محدود تسلیم کرتے ہیں یہی ہے۔ جو چیزیں وجود میں آ جاتی ہیں، تنہا ہی ہو جاتی ہیں۔ تقسیم وجود میں نہیں آتی ہے۔ لہذا تنہا ہی ہونا اس کی صفت بھی نہیں۔ یہ لوگ وہ ہیں، حور فرد یعنی ناقابل تقسیم جز کو نہیں مانتے۔ اسی طرح عماء اگرچہ موجود ہے، لیکن عالم کی صورت کی تفصیلات کا ثبوت اس میں بالترتیب ہے۔ دنیوی ترتیب ہو خواہ اخروی، اس کی تفصیلات کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔“

عماء یا نفسِ رحمن حق تعالیٰ کی تجل اور ظہور کا محل ہے۔ اس میں اور اس سے تمام کائنات کی صورتیں اپنے اپنے مراتب و درجات کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں۔ کائنات کی یہ صورتیں حق تعالیٰ کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ اور اس کا اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہونا ہی اس کا نفس ہے جسے باری تعالیٰ کی شہودی تجلی بھی کہا جاتا ہے (۶۸)

”شہودی تجلی حق تعالیٰ کا کائنات میں اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہو جانا ہے۔ یہی کائنات اس کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ یہ ظہور نفسِ رحمن ہے، جس سے تمام اشیا کی ایجاد ہوئی ہے۔“

کائنات:

حقائق و اعیان ثابتہ کا وجود باری کے پر تو اور انعکاس کو قبول کر لینا ان کا موجود ہو جانا ہے۔ ان حقائق موجودہ کے مجموعے کا نام کائنات ہے۔ کائنات کے ظہور کی ابتداء عماء یا نفسِ رحمن سے ہوئی۔ نفسِ رحمن میں سب سے پہلے عقل موجود ہوئی۔ شرعی اصطلاح میں اسی کو قلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد نفس یا لوح، پھر طبیعت، پھر بہاء اور اس کے بعد جسم کل یا شکل۔ ان کے علاوہ عرش، کرسی، اطلس (یعنی فلک اطلس یا نواں فلک الافلاک) فلک ثوابت، فلک اول، فلک دوم، فلک سوم، فلک چہارم، فلک پنجم، فلک ششم، فلک ہفتم، کرۂ آتش، کرۂ ہوا، کرۂ آب، خاک، معدنیات، نباتات، حیوانات، ملائکہ، جنات، انسان، پھر مرتبہ و مرتبے سے مراد ہر موجود کی غایت ہے۔ اسی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس بیان سے مقصود اسماء عالم اور اس کی انواع کا ذکر ہے نہ کہ ان کی وجودی ترتیب بیان

کرے۔ (۶۹) بچہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس کوئی حد و انتہا نہیں ہے لیکن اجناس متناہی اور محدود ہیں۔

یہاں کائنات کی محدودیت، انوں، اجناس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، نہ ان تفصیلات کا محدث وجود کی تشکیق سے، نہ ان خاص تعلقات کی سے۔ البتہ ہم کائنات کی بعض عام تکرینی خصوصیات کو بیاں کرنا چاہتے ہیں تاکہ شیخ کا مابعد الصوریاتی نقطہ نظر واضح ہو جائے۔ اجسام اور ان کے اوصاف و عوارض ہباء اور اس کے استیارات و تغیرات کے معلول ہیں۔ مگر، قدر اور طبیعت سے محدود کائنات کے سب کچھوں کا ہباء ہی سے تعلق ہے۔ ان میں محض شکل اور صورت کا فرق ہے۔

ہباء یا حیولی اور

حقائق ثابتہ وجود سے پہلے تاریک اور مبہم ہیں (معلوم باری سے اعتبار سے نہ ہی)۔ انہیں حقائق کہنا یعنی بہ حقیقت کو مستقل، بذاتہ، مطلق، مطلق، مطلق باری سے اعتبار سے ہے یا بعد از وجود مانتے کی طرت۔ یہی حیثیت میں یہ باری تعالیٰ کی ایک انصاف و عدالت اور مبہم، جنہیں فی حیثیت سے، بے نقیص، بے شیار اور بے تفصیل۔ یہ باری تعالیٰ کی انکی حالت ہے جو اپنے بہم طبیعت، ممال اور قیامت، متعدد، کچھ سے مختلف قسم کی کلیات اور تزییات و تعینات میں مشترک ہے۔ اس مبہم فی اور متعدد کل تاریک حقیقت کو ہباء کہتے ہیں۔ ہباء تمام اجسام کی حقیقت کلیہ اور ان کا حیولی اور مادہ ہے۔ اس میں قسم کی متعین صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ درمیان اور اس کے متعین کی زبان میں اسی کو حیولی اولیٰ کہتے ہیں۔ (۷۰)

یہ متعدد باریات ہو چکا ہے کہ جب تک کسی شے میں خاص خاص صفات نہ پائی جائیں، اس وقت تک اس کے وجود کے کوئی معنی نہیں۔ چونکہ ہباء اپنی ذاتی حیثیت میں بہ قسم کی وجودی صفات سے معزل ہے، ورنہ وہ مختلف اور متناقض صفات کو قبول نہیں کر سکتا اور وہ تمام اجسام کا مشترک جوہر ہونے کی وجہ سے ایک کل اور مبہم حقیقت ہے، لہذا اپنی ذاتی حیثیت میں اس کا کوئی خارجی وجود نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ شیخ کے نزدیک صورتوں کو قبول کرنے سے پہلے ہباء کی حیثیت بھی عقلی تحریر سے راند نہیں اور اس کی مستی محض ذہنی ہے: (۷۱)

”معلوم ہونا چاہیے کہ یہ جوہر (یعنی ہباء) طبیعت کی طرح ہے وجود کے اعتبار سے اس کی کوئی شخصیت نہیں ہے۔ اس کا اظہار صورت سے ہوتا ہے، چنانچہ یہ عقلی شے ہے، اس کا خارجی وجود نہیں۔ مراستب وجود میں اس کا جو تھا اور جہ ہے۔“

عالم کے خدائے بسیط کو سب سے پہلی پر کرنے والی چیز بھی ہباء ہے۔ ہباء حقیقت مبہم کلیہ کی یہ ظلمت باری تعالیٰ کے وجود کے مقابل ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی وجود محض اور نور کامل ہے، جس کا تقاضا اظہار و تنویر ہے۔ چنانچہ اراؤ اظہار کے ساتھ ہی یہ تاریک ہباء منور ہوئی اور عالم کے حیولی نے کائنات کی صورتوں کو قبول کر لیا اور وجود کی روشنی سے منور ہو کر چیزیں اپنے اور دوسرے ناظرین کے لیے ممتاز اور متعین ہو گئیں: (۷۲)

"(عالم کے خلاء کر) سب سے پہلے جس نے پر کیا ہے ہوا ہے۔ یہ ایک تاریک جہاں ہے، جس نے خلاء کو خود پر کیا۔ پھر حق تعالیٰ نور ہونے کی حیثیت سے اس پر جہاں کو روشن ہوا۔ چنانچہ یہ جوہر اس میں رنگ گیا اور اس کی تاریکی کا اثر یعنی عدم زائل ہو گیا اور جہاں سے موصوف ہوا اور اس روشنی کے وجود سے جس میں وہ مظاہر ہے، اپنے آپ کے لیے نمایاں ہو گیا۔

جسم کل یا صورت جسمیہ

اس ہوائی جوہر نے نور باری سے منور ہو کر نفس کی عملی قوت کی امداد سے سب سے پہلے ایک مستدیر جسم کل کی شکل قبول کی۔ یہ کائنات کی سب سے پہلی طبعی شکل ہے۔ پھر اس جسم میں عالم کی صورتوں کا ظہور ہوا (۷۳)

"معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس کو عملی قوت عطا کی ہے، اس کے ذریعے سے جوہر ہوا میں جسم کل کی صورت ظاہر کی اور اس سے خلاء کو پر کیا۔ خداوندی مستدیر ہے، جو کسی جسم میں نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ اس جسم کل نے شکلوں میں سے صرف مستدیر ہونا قبول کیا، تو ہم سمجھ گئے کہ خلاء مستدیر ہے۔ چونکہ اسی (مستدیر) جسم نے خلاء کو پر کیا ہے، اب اس جسم سے جو خارج ہے، وہ نہ خلا ہے نہ ملا۔ اس کے بعد اللہ نے اس جسم میں عالم کی صورتوں کو ظاہر کیا ہے۔"

متعدد مختلف اور متعدد لوازم و خصوصیات کو قبول کرنے کی اس جسم کل میں صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس جسمیت میں شریک کچھ حصے کثیف ہیں تو کچھ لطیف، بعض شفاف ہیں اور بعض غیر شفاف و علیٰ ہذا القیاس (۷۴)

"معلوم ہونا چاہیے کہ موجودات عقلیہ میں چوتھے عقلی وجود (یعنی ہوا) میں وہ ذات ظاہر ہوتی ہے، جو طبیعت کے اثر کو قبول کرتی ہے اور یہ جسم کل ہے جو لطافت، کثافت، کدورت اور شفافیت قبول کر لیتا ہے۔"

موجودات عالم میں شیخ نے ہوا کے لیے چوتھا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ یہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ صورت قبول کرنے سے پہلے ہوا کا کوئی ذاتی اور عینی وجود نہیں، یہ محض ایک عقلی تجرید ہے۔ ایسی صورت میں ہوا کو چوتھا کہنا اس کی ذاتی حیثیت سے متعلق نہیں، بلکہ جسم کل کی صورت قبول کر چکنے کے لحاظ سے ہے (۷۵)

"اس عقلی وجود کو چوتھا کہنا صورت جسمیہ قبول کرنے کے لحاظ سے ہے۔ اس کی اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہ اس کا مرتبہ ہے، نہ اس کا نام۔ اس کی حقیقت کا مناسب نام حقیقت کلیہ ہے، جو برحق (یعنی عینی شے) کی روح ہے۔ جب اس سے یہ حق علیحدہ کر لیا جائے تو وہ خود بھی حق نہیں رہتا۔"

یہی وجہ ہے کہ شیخ نے بعض مقامات پر بجائے ہوا کے خود اس جسم کل کو چوتھا قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جسم کل کے بعد کے مراتب محض صور کے مراتب ہیں یعنی ان میں صورتوں کا فرق ہے۔ ورنہ ان سب کی مشترک حقیقت یہی جسم کل

ہے: (۷۶) (جس میں ہوا اور جسمیت دونوں ملحوظ ہیں)۔

ہباء اور اعیان ثابتہ۔

ہباء اور اعیان ثابتہ یا صور حسیہ میں کیا فرق ہے، شیخ نے اس کی کوئی تصریح نہیں کی۔ ہاں انہوں نے ان دونوں کی دواک لگ تشریح کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعیان ثابتہ میں شیا کے نوعی، جنسی یا شخصی امتیازات و تعینات اور ان کی خصوصی صلاحیتوں کا محض علمی طور پر لحاظ ہے۔ یہ شیا کے موجودہ کی گویا شخصی حقیقتیں ہیں، جو باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلومات اور متعلقات کی حیثیت میں ملحوظ ہیں۔ ہباء میں صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت اور ذاتی حیثیت میں جمال، اہم اور ثابت ملحوظ ہے۔ باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلوم ہونے کی حیثیت، اس کا علمی تعین اور امتیاز نظر انداز کر دیا گیا ہے، اس میں فقط قابلیت صور معتبر ہے۔ اعیان ثابتہ کا مدار ذات باری کے علمی تعین پر ہے۔ جو وجود کے بعد اس کا سب سے پہلا تنزل ہے اور ہباء کا مدار تعین علمی کے بعد اور خلق اشیا کے ارادے پر ہے۔ اعیان کا مرتبہ تنور و نچواء کا ہے، اگرچہ یہ علمی تنور اور نچواء ہے، عینی اور خارجی نہیں اور ہباء ظلمت و تاریکی کا مرتبہ ہے۔ علاوہ ازیں ہباء مح جسم کل خارجی اور عینی وجود ہے اور محض ہباء موجودات خارجیہ کا جزو جب کہ اعیان ثابتہ خود حقائق ہیں۔ حقائق کے اجزاء نہیں اور ان کا خارجی اور عینی وجود نہیں، بلکہ محض ثبوت ہے۔

کون و فساد اور تکوین کا تسلسل:

عالم، خواہ عالم اجسام ہو یا عالم مجردات، باری تعالیٰ سے کسی سن بے نیار نہیں ہو سکتا۔ اس کے وجود اور بقا، دونوں کے لیے تکوین کی ضرورت ہے۔ اس لیے تکوین مسلسل اور متواتر جاری ہے۔ بقیہ صفات کی طرح باری تعالیٰ کی صفت تکوین میں بھی کبھی تعطل نہیں ہوتا شیخ کے نزدیک عالم اجسام کے دو جزو ہیں، جوہر کلی اور صورت۔ چونکہ عالم کا جوہر ایک ہے، اس لیے اس کے متبدل اور مستحیل ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ خود صورت بھی اس معنی میں مستحیل اور متبدل نہیں ہو سکتی کہ اصل صورت تبدیلی کو قبول کر لے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصل صورت جو قابل ہے وہ تو ہو، اور اس میں مقبول یا بدلی ہوئی صورت آ جائے، کیوں اصل صورت سوائے اسی صورت کے جو بدل رہی ہے اور کیا ہے، لہذا اس کا باقی بھی رہنا اور متغیر و متبدل بھی ہونا صریح تاقض ہے۔ خود حرارت برودت نہیں ہو سکتی، اور برودت حرارت میں نہیں بدل سکتی۔ مربعیت مثلثیت نہیں ہو سکتی اور مثلثیت کا استحالہ مربعیت میں نہیں ہو سکتا۔ علی ہذا القیاس۔ ہاں، حار، بارد ہو سکتا ہے اور بارد، حار، مثلث مربع ہو سکتا ہے، اور مربع مثلث۔ چنانچہ کائنات میں اس معنی میں استحالہ نہیں ہے کہ اشیا کی حقیقتیں بدل جائیں۔ ایک جوہر دوسرا جوہر بن جائے یا ایک صورت دوسری صورت ہو جائے۔ (۷۷)

کائنات میں استحالہ اور تغیر و تبدل برابر جاری ہے۔ مگر اس استحالے اور تغیر کی نوعیت یہ ہے کہ ایک جوہر سے ایک صورت کا زوال ہوتا ہے، اس زوال کو فساد کہتے ہیں، اور دوسری صورت کا عدم سے حدوث ہوتا ہے، اسے کون کہا جاتا ہے۔ بہر حال جوہر ہر حالت میں باقی رہتا ہے۔ چنانچہ کون و فساد کا تعلق صور سے ہے اور صور جسم کے اعراض ہیں: (۷۸)

”خاک، پانی، ہوا، افلاک اور مویہ تصور تھیں، یہ سب نام تھے تو نہیں۔ پتہ
صور تھیں اس جوہر پر آجاتی ہیں، اس کی حالت کا مطالعہ اس سے ہوتا ہے۔
نام رکھ دیا جاتا ہے، یہ کون ہے۔ کچھ صورتیں اس سے آتی رہتی ہیں۔ اس سے اس
سے اس کا نام بھی رکھ لیا جاتا ہے۔ یہ نفس ہے۔ حالت میں یہ حالت نہیں۔ یہ
ذات دوسری ذات میں بدل جاتی ہے۔ اس کے اسی نوعیت میں یہ نام ہے۔“

اہم دیکھ چکے ہیں۔ اعراض میں بقا نہیں ہے۔ ان میں اس کی حالت اور متاثر ہونے والی حالت اور
یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ جہاں تک اس جوہر کی کاغذی ہے، یہ اپنے تئیں خود میں صورت ہوتی ہے۔ اس کی حالت
لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں صور کا حدوث ہوتا ہے۔ حدوث کے یہ نکوین کی ضرورت ہے۔ مدامام جسم کا اپنے
وجود اور ہر دونوں میں ہر آن نکوین کا محتاج ہے۔ شیخ استدلال کرتے ہیں (۷۹)۔

”عالم میں ہر آن کون وفسلا جاری ہے۔ عالم کے جوہر کی ذات بھی ماتی نہیں رہ سکتی۔ ہر
نکوین کو قبول نہ کرے، چنانچہ عالم دائم محتاج ہے، صورتوں کی حقیقت مد سے جوہر میں
آنے کے لیے اور جوہر کی احتیاج اپنے وجود کے تحفظ کے لیے۔ چونکہ اس سے تعلق
وجود میں ان اشیاء کی نکوین کا پلایا جاتا ہے، جن کا وہ محل ہے وہ یہ بالکل ضروری ہے۔“

یاد رہے کہ عالم اجسام کی طرح مجردات یا وہ اشیاء بھی جو مکاں اور جہز کو نہیں چاہتیں، اپنی بقا میں ہر آن
نکوین کی محتاج ہیں۔ ایسی ممکنات کا وجود ان کی روحانی صفات اور ان کے علوم و ادراکات پر موقوف ہے۔ یہی نہیں ہوتا
اور متعین کرنے والی خصوصیات ہیں، ان کے بغیر وہ مبہم اور مجہول رہتی ہیں، اور ان کا تئیں اور خارجی وجود نہیں ہوتا۔ یہ
صفات یا خصوصیات بھی صور کی طرح اعراض ہیں۔ لہذا ان کی بقا کے لیے بھی ہر آن نکوین کی ضرورت ہے۔ (۸۰)
کائنات کے موجود ہر جانے کے بعد بھی اس کی ذاتی خلقت اور اس کا فطری عدم اس سے راکل نہیں ہو
جاتے۔ اس کا وجود خود اس کا اپنا نہیں ہے اور نہ اس کی یہ روشنی ذاتی روشنی ہے۔ اگر یہ روشنی ذاتی ہوتی تو وہ باری تعالیٰ کی روشنی
کو قبول نہیں کر سکتی تھی۔ (۸۱) کائنات کا یہ وجود باری تعالیٰ کا وجود ہے، اس کے وجودی انتقالات اور تغیرات کا محل حق
تعالیٰ کا وجود ہے۔ شیخ کہتے ہیں: (۸۲)

”تم اپنی ذات کی تاریکی میں ہو اور ذات باری کی ہستی میں موجود۔ اس کی ہستی میں تمہاری
آمد و شدہ ہے اور تمہاری خلقت تمہارے ساتھ ہے جو تمہیں کبھی نہیں چھوڑتی۔“

کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ:

• کائنات اور اس کا ہر ایک جزو حق تعالیٰ کی مخلوق ہے اور وہی اس کے ہر ایک تغیر کی علت ہے۔ اس کی تاثیر کے
بغیر کوئی اثر اور کوئی حکم نہیں پیدا ہوتا۔ ممکنات اپنے آپ میں تاریک ہیں، اور ان کی ذاتی خصوصیت عدم ہے۔ اس
لیے وہ خود وجود اور روشنی کس طرح پیدا کر سکتی ہیں؟ وہ اپنے اعتبار سے اثر پذیر اور مستعمل تو ہو سکتی ہیں، اثر انداز اور
فاعل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن کائنات میں بعض چیزوں کا دوسری کے وجود میں تاثیر اور فعلیت بلکہ ساری کائنات کا نام
طبعی علل و معلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل و

مخلوقات کے سلسلے میں مومنوں کو عام مشہور ہے۔ شیخ اس مسئلہ کی یہ وجہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں مل و معصوات کے ساتھ ساتھ وہ اور ان میں باہم فعل و تاثیر کا مٹنا کی اپنی حقیقت نہیں، بلکہ باری تعالیٰ کا امر اور قدرت و تاثیر کائنات میں جیسے وہ ہے۔ مومنوں کی طرف سے سرایت کیے ہوئے ہیں۔ (۸۳) امر الہی کے اسی انتشار و سرایت کی وجہ سے مومنوں میں اپنی حقیقت و عظمت اور انفعالیات ہے، مستور ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کے وجود کی روشنی میں وہ تاثیر و عظمت میں مانی و مانی ہے۔ مومنوں ممکنات میں یہی صحت پیدا ہو جاتی ہے، جو ان کی اپنی نہیں رہتی۔ نتیجہ میں ان کی قوت و عظمت کی نشان دہی اور چیز کو مومنوں کی ذات قیامت نہیں، آفتاب کی روشنی قبول ہے۔ بعد از تعالیٰ اس سے شہادت میں اور سری چیزوں کو بھی مومنوں ملتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی اس توجہ اور ضیافت کی وجہ سے وہ تیز نہیں ہیں۔ آفتاب کی روشنی اور اس کی وسعت ہے۔ ممکنات بھی باری تعالیٰ کے وجود کی روشنی کے لیے آئے ہیں۔ ان میں اس کا ہوا، خلیہ پاش ہو تا ہے، لہذا وہ بھی فاعل اور موثر ہو جاتی ہیں۔ شیخ کے الفاظ ہیں (۸۴)

”امراہی سے مومنوں میں اپنی حقیقت کھلی ہے، جیسے روشنی ہوا میں، پھیلنا چھ مل و اسباب اور مصلحتی امور و امور سے اور مومنوں میں حقیقت سے غائب ہو گیا۔“

کائنات میں حیات و شعور

شیخ کے نزدیک حیات و زندگی کائنات کی کسی خاص نوعی یا اس کے کسی خاص جزو میں منحصر نہیں، بلکہ کائنات کی ہر ایک نوع اور اس کا ہر ایک جزو حیات ہے، ہر دور ہے۔ بات یہ ہے کہ اشیاء کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا معلول اور نتیجہ ہے اور وہیں حیات ہے۔ ہر چیز حیات سے قائم اور اس سے روشنی حاصل کر رہی ہو، لازم ہے کہ وہ بھی حیات اور زندہ ہو۔ اسی لیے وہ لکھتے ہیں (۸۵)

”چونکہ حق (اور زندہ) حق بھی۔ کائناتی اسم ہے، یہ ممکن نہیں کہ اس سے کسی بے حیات شے کا صدور ہو۔ امر پورا عالم حیات کو کھودے یا عالم میں کوئی ایسی چیز موجود ہو جس میں حیات نہ ہو تو اس کا مد کے ساتھ قیام نہ ہوگا۔ حالانکہ ہر حادث کے لیے سند کی ضرورت ہے چنانچہ تمہاری نظر میں بیان چیزیں واقع میں جاندار ہیں۔“

جہاں تک حواس و ادراک حواس کا تعلق ہے کائنات کا ایک بڑا حصہ ان سے محروم ہے لیکن شیخ کے نزدیک حواس یا ادراک حیات کی ضروری خصوصیت نہیں۔ حیات کی ضروری خصوصیت علم و شعور ہے اور کائنات کی کوئی شے ایسی نہیں جو علم و شعور نہ رکھتی ہو، احساس اس پر مزید خصوصیت ہے، بنیادی شرط نہیں ہو سکتی (۸۶) صرف اتنا ہی نہیں، کائنات کی ہر شے اپنے مفوضہ فریضے کو سمجھتی ہے اور اسے پورا کرتی ہے، اپنی غرض و غایت کو جانتی ہے اور اسی کی طرف گامزن ہے، اس سلسلے میں لکھتے ہیں (۸۷)

"عالم میں ولی ایسا متحرک وجود نہیں، جو یہ نہ جانتا ہو کہ کس کی طرف حرکت کر رہا ہے
سوائے تقضیں (جس و کس) کے کہ یہ حرکت حرکت میں اور جس طرف حرکت کرتے
ہیں اس سے بہت دور ہوتے ہیں۔۔۔ کائنات کا ایک طرف جانا ہے۔ اس سے مطالبہ اس
بات کا ہے۔ دو ہی سمت رہتا ہے، حتیٰ کہ ہاں انسان کے نزدیک اس میں ایک سمت ہے اور
لطف تو جہاں ہے جو مکلف ہے اور عقل و فکر کا استعمال کر، جس سے یہ ہے۔"

معارف موت بھی اس حیات نور میں نہیں کر سکتی۔ موت کے معنی یہ ہیں کہ ایک زندہ ہستی نے
دوسری زندہ ہستی کے نظم و تدبیر سے ہاتھ اٹھا لیا۔ کہ اس کی اصل حیات کو فنا کر دیا۔ نتیجہ کے نزدیک (۸۸)
"موت نام ہے ایک تدبیر کرنے والے جاندار کا اس جاندار کو چھوڑ دینا جس کی تدبیر اس کے
حوالے ہے۔ مدبر اور مدبر۔ دووں کی حیات ہیں اور چھوڑ دینا مدنی نسبت ہے،
وجودی نہیں، یہ شخص توحید سے معزول کر دیتا ہے۔"

کائنات کا اپنی بدترین اور بہترین حالت میں ہونا

حوالہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم یا کائنات جس وقت جس حالت میں ہے۔ کیا اس کا اس وقت اس سے بہتر اور بلند تر
حالت میں ہونا ممکن ہے؟ شیخ کہتے ہیں، عالم کی جو حالت اس وقت ہے وہ اس کی آخری ممکن حالت ہے، یہ اس وقت
اس سے بہتر اور برتر نہیں ہو سکتی۔ اشیاء کا فاعل سے ظہور فاعل کے عینی وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں
کہ کائنات کے فاعل کا عینی وجود اس نوعیت کا ہے جس سے فعل کا ظہور اسی حیثیت میں ہو سکتا تھا، نہ اس سے بہتر اور برتر
اور نہ بدتر اور کم تر۔ ان کے الفاظ ہیں: (۸۹)

"اگر پذیر اشیاء اپنے فاعل کے وجود کی حقیقت کے مطابق درج میں ظہور پذیر ہوتی
ہیں۔ اسی وجہ سے اس عامت اعلیٰ و نادر تر کا امکان نہیں تھا۔"

کائنات کا مجبور یا مختار ہونا

شیخ کے نزدیک کائنات کے لیے جس میں انسان بھی شامل ہے، اختیار کا ثبوت نہیں۔ ممکنات اپنے ہر قسم
کے افعال اور اختیار میں باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کی تابع ہیں۔ ممکنات کے اعمال و افعال حقیقہ ان کے اپنے
اعمال و افعال نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور مشیت سے وجود میں آئیں۔ ممکنات میں کوئی ایسا ممکن نہیں
جس کے لیے ارادے اور مشیت کا حقیقہ ثبوت ہو۔ خالق کے افعال کے لیے مخلوق ذریعہ اور واسطہ اور افعال میں اس کی
ناہب ہے۔ لہذا اس کے اعمال و افعال حسین اور محمود ہوں، خونا قبیح اور مذموم، سب باری تعالیٰ کے اعمال ہیں۔ اگر
قیح اور مذموم میں تو ان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی اور نہ ہونا چاہیے، لیکن اگر وہ افعال حسین اور محمود
ہیں تو یہ نیک تمام حسنات اور محامد کی مستحق ذات باری ہے، اور اسے حمد پسند بھی ہے، لہذا ان کی نسبت بھی اسی کی طرف
ہوتی ہے اور ہونا چاہیے۔ شیخ کہتے ہیں: (۹۰)

”ممکنات میں سے کسی شے کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوتی ہے، تو یہ اس لیے کہ وہ شے اس فعل میں اللہ کی نائب ہوتی ہے کیونکہ تمام افعال اللہ کے ہیں۔ خواہ ان سے خدمت متعلق ہو، خواہ مدح، اس تعلق میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ عام صحیح سے ثابت ہے۔ چنانچہ جو افعال مخلوق کی طرف منسوب ہیں، وہ اللہ کا نائب ہے۔ اگر افعال محمود ہیں تو مدح کی وجہ سے اللہ کی طرف ان کی نسبت کر دی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کو پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے۔ چنانچہ صحیح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے، اور اگر ان سے خدمت متعلق ہے، یا بولی حیب لگتا ہے تو ان کی اللہ کی طرف نسبت نہیں کرتے۔“

جبر کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شے سے اس کی مرضی اور ارادے کے خلاف ایسا کام کر لیا جائے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں اس کے لیے ممکن تھے۔ اس معنی میں جبر کے لیے مجبور میں فعل پر قدرت ضروری ہے، بغیر قدرت کے کسی شے کو اس کے کسی فعل میں مجبور نہیں کہا جاسکتا۔ غیر ای روح چیزیں اس لیے مجبور نہیں کہ ان میں سرے سے قدرت ہی موجود نہیں۔ عام استعمال میں جبر واکراہ دونوں ہم معنی ہیں۔ شیخ کے نزدیک اس معنی میں ممکنات مجبور نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ممکنات میں نہ قدرت ہے، نہ ارادہ و مشیت۔ (۹۱) لیکن اگر جبر کے معنی فقط ہوں کسی شے سے کسی فعل کا بغیر اکراہ سرزد کرنا، تو ممکنات بھی مجبور ہیں، انہیں اپنے اعمال و افعال میں کوئی دخل نہیں۔

کائنات میں سے کسی شے کے لیے بھی حقیقی اختیار ثابت نہیں ہے۔ تاہم انسان میں یک قسم کا وہی اختیار ہے۔ یعنی اس کا یہ محسوس کرنا کہ وہ مختار ہے اور اس سے جو اعمال و افعال سرزد ہو رہے ہیں، وہ اس کے ارادے اور اختیار سے سرزد ہو رہے ہیں۔ بلکہ شیخ کے نزدیک اس کی زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ یہ نہ جاننا (جاننے سے مراد وہ یقینی علم ہے جس کا ماخذ علم باری ہے) کہ اس کی ذات سے کیا سرزد ہو سکتا ہے اور ہوگا اور کیا کیا نہیں ہو سکتا اور نہیں ہوگا۔ اس بے علمی کی حالت میں جتنے اعمال و افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں، وہی اس کے ارادے اور اختیار سے ہیں۔ شیخ نے اپنے اس خیال کو مختلف مقامات پر واضح کیا ہے۔ حلم اور حلیم کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: (۹۲)

”جرم کے بعد بندے قدرت کے باوجود مواخذے میں جلدی نہ کریں تو وہی درحقیقت حلیم ہیں، کیونکہ انہیں پہلے سے علم نہیں ہے جو مواخذے کے وقوع سے روکے۔ اگرچہ واقعی صورت یہ نہیں ہے، بندے کا حلم اللہ کے سابق علم میں ہے۔ بندے کو حلم کے موجود ہو جانے سے پہلے اس کا شعور نہیں ہوتا۔ اگر حلم کے قیام سے پہلے اسے علم ہو جائے تو یہ علم اس کے لیے باعث شرافت نہیں۔ چنانچہ اس کے بارے میں یہ صورت واقع ایسی ہے جیسے اس

شخص کے بارے میں جو کسی چیز کو اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ چنانچہ (علم کو) اختیار کرنے کی مدح بھی ہو سکتی ہے کہ سے اختیار کرنے میں اس سے جبر کا علم سلب ہو جائے۔ اس لیے کہ جبر اور اختیار میں تناقض ہے۔۔۔ اب ہر شخص کو معلوم ہو جائے گا کہ اختیار سے کیا مراد ہے اور سمجھ لے گا کہ دونوں وجودوں میں بغیر اکراہ کے جبر ہیاد وہ مجبور ہے نہ کہ منکرہ۔“

اس وہی اختیار کے تحت افعال و اعمال کا سب اور صدور بندوں ہی سے متعلق ہے۔ وہی سبب اور ذریعہ ہیں اور ان سے انہیں ایک قسم کا تعلق ہے۔ اسی تعلق کی وجہ سے وہ ان کے اعمال و افعال سمجھ جاتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک بندوں سے افعال کا یہی تعلق اوامر اور نواہی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ارادہ، مشیت، ہدایت اور مراد ہی باری تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔ شیخ کے لفظ ہیں: (۹۳)

”ہر (الہی) نے ایک قسم کا فعل تمہارے لیے بھی مقرر کیا ہے۔ اور فعل کی نسبت تمہاری طرف باعتبار سبب اور سبب کے ہے، نہ کہ خلق کے اعتبار سے۔ چنانچہ شے کی نسبت جیسے سبب کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح سبب مقرر کرنے والے کی طرف بھی ہوتی ہے۔ حق سبحانہ تعالیٰ نے تمہارے لیے فعل ثابت کیا ہے۔ اور وہی کو متعلق کرنے کے لیے۔ اور ارادہ، مشیت، ہدایت اور اضداد اپنے ہاتھ میں رکھی ہے۔“

کائنات کی وحدت، کثرت اور امتیاز:

ممکنات میں وجود باری کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اسی صلاحیت کی وجہ سے وہ ظاہر اور موجود ہوئیں خود ان کی اپنی خصوصیت ظلمت اور عدم ہے، جو باقی رہتے ہوئے مستور اور غائب ہو جاتے ہیں، اور باری تعالیٰ کا وجود ظاہر اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ وجود واحد ہے، اس میں نہ کسی قسم کی کثرت ہے، نہ کسی قسم کے امتیازات اور اختلافات، اور وہی سبب میں نمایاں ہے۔ فرماتے ہیں: (۹۴)

”اور (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے کہ وہ ہر شے کو (یعنی عالم کی) محیط ہے اور کسی شے کو محیط ہونا اس شے کو مستور کر دیتا ہے۔ لہذا محیط ظاہر ہو گا نہ کہ وہ شے کیونکہ اس کا احاطہ اس کے ظہور سے مانع ہے۔ چنانچہ یہ شے جو عالم ہے، محیط کے لیے ایسا ہے، جیسے جسم کے لیے روح، اور محیط ایسا ہے جیسے روح کے لیے جسم، جو وجوداً واحد ہے۔ یہ محیط ظاہر ہے اور دوسرا غائب، جو اس احاطے کی وجہ سے مستور ہے اور یہی عالم کی ذات ہے۔“

ہذا اشیاء کے محسوس اختلافات اور امتیازات کی وجہ یہ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ان اختلافوں کی توجیہ کے لیے قابوں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔ (۹۵)

”معلوم ہونا چاہیے۔ ایسی شے سے جس کی ذات واحد ہو اور اس سے مختلف آثار کا ظہور ہو، تو اس کی وجہ ان آثار کے قیوں کرنے والے ہیں، نہ کہ خود وہ شے۔“

چنانچہ ان اختلافات و امتیازات کی علت خود ممکنات کے اعیان ہیں۔ (۹۶) انہیں اعیانِ قابلہ کی کثرت نے حق تعالیٰ کے فعلِ پاس کی شان میں تعدد و تناثر پیدا کر دیا ہے۔ (۹۷) اسی سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں۔ (۹۸)

”چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے شے واحد ہے اور عالم کے قوابل کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اگر وجود وہ محصور نہ ہوتی، تو میں کہتا کہ وہ غیر متناہی ہے۔“

یہ بیان ہو چکا ہے کہ اعیان ممکنہ اپنے مرتبہ ثبوت میں مختلف اور ممتاز ہیں اور ان کے اس اختلاف و امتیاز کی وجہ ان کی مختلف ذاتِ صداقتیں اور استعدادیں ہیں اور ان کی وجہ ہی سے خود وجود اور ظہور میں اختلاف اور امتیاز پیدا ہوا ہے کیونکہ مظاہر کے اختلافات اور امتیازات ظہور میں بھی اختلاف اور امتیاز پیدا کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ان مظاہر کی صلاحیتوں کے اختلافات اور ان کی نوعیتوں سے وجود باری کو کہیں عرش کی صورت میں نمایاں کیا اور کہیں کرسی کی صورت میں، کہیں یہ وجود آسمان کی صورت میں ظاہر ہوا اور کہیں زمین کی صورت میں وغیرہ۔ اس کی توضیح یوں کرتے ہیں: (۹۹)

”اس ظاہر میں جو شہادت ہے، یہ اس شے کا اثر ہے، جو غیب سے موصوف ہے، اور عالم کی عین حقیقتوں نے پنی ذاتی استعدادوں کی وجہ سے اس شے میں جو ان میں ظاہر ہے، وہ اثرات پیدا کیے جو ان کی حقیقتوں سے متعلق ہیں۔ لہذا محیط میں جو حق تعالیٰ ہے ان کی صورتیں ظاہر ہوئیں۔ کسی کو عرش کہا گیا کسی کو کرسی، کچھ افداک ہوئے، کچھ ملنگے، کچھ عنصر ہوئے اور کچھ موالید، اور احوال و اوصاف کا عروض ہوا، حالانکہ واقع میں صرف اللہ ہے۔“

عالم ذاتِ باری کے ظہور کے لحاظ سے واحد ہے۔ اعیان ممکنہ کی کثرت اس وجودِ ظاہر میں حقیقی کثرت اور تعدد نہیں پیدا کرتی جیسے انسانی صورت شخصی طور پر واحد ہے، اور اس کا ظہور متعدد عینوں میں ہے مثلاً ہاتھ، پاؤں، سینہ اور سر میں، اسی طرح مختلف قوتوں میں مثلاً وہم، خیال اور فکر میں، لیکن مظاہر کا یہ تعدد اور تکثر انسانی صورت میں تعدد اور تکثر نہیں پیدا کرتا۔

”ہر عین دوسرے عین سے مختر ہے۔ اس وجہ سے باوجود وحدت کے عالم کی صورتوں میں اختلاف رونما ہوا، جیسے انسان کی صورت میں باوجود اس کی وحدت کے اختلاف ہے۔ اس کا ہاتھ پاؤں نہیں، سر سینہ نہیں، آنکھ کان نہیں، عقل و فکر اور خیال نہیں۔ وہ ان محسوس اور معنوی صورتوں کی وجہ سے متعدد اور مختلف ہے اور اس کے باوجود اسے واحد کہا جاتا ہے اور یہ سچ ہے، اور سے کثیر بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی سچ ہے۔“ (۱۰۰)

اشیا کی کثرت عالم کی وجودی وحدت میں اسی طرح مغل نہیں، جس طرح تفریق و اشتقاق کی کثرت ہدایت کلیہ کی وجودی وحدت میں مغل نہیں۔ لہذا اعیان کی کثرت کے باوجود عالم جوہری تعدی کا ظہور ہے، نہ تو واحد ہے۔ بے شک زید، عمرو نہیں، وہ انسان ہیں اور عین انسان ہیں۔ (۱۰)

شیخ کے نزدیک افراد و اشخاص کے تصور کی وجہ ان کی نوعی حقیقتوں کی خاص صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں۔ نوعی حقیقتوں میں مختلف شخص شکلوں، رنگوں اور مقداروں کو قبول کرنے کی صلاحیتیں مشتمل ہیں۔ ان حقیقتوں پر وجود باری کا انعکاس ہوتا ہے، تو ان کی یہ خصوصی صلاحیتیں بھی نوعی حقیقتوں سے بدلتی ہیں۔ ان ہی خاص خاص صلاحیتوں کا ظہور اور وجود افراد اور اشخاص کا ظہور ہے۔ (۱۰۲)

”اللہ نوع پر اس کی نوعی حیثیت میں جوہر فلک ہوا اور اس کی نوعی حیثیت کہیں بدلتی ہے۔۔۔ چہ اس نوع کے لیے ان مختلف صورتوں میں جنہیں اس کی ذات متغیہ پہنچتی ہے۔۔۔ تصور فرماتا ہے۔ چنانچہ نوع کے لیے افراد میں ان کے وزن اور قدر کے مطابق صورتوں کا اختلاف رونما ہوتا ہے۔ اگر نوع میں شکل، رنگ مقدار کے اعتبار سے نوعی خصوصیات کے زوال کے بغیر تبدیلیوں کی استعداد نہ ہوتی تو وہ تغیرات و قبول نہ کرتی اور اس کا وجود ایک ہی صورت کے ساتھ ہوتا۔“

صفات جسم کا اختلاف:

بعض اجسام ایک شکل اور ایک رنگ رکھتے ہیں۔ بعض دوسرا رنگ اور دوسری شکل۔ شیخ کے نزدیک اس کے دو سبب ہیں۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے اختلاف کی وجہ خود جسم ہیں۔ یعنی ان کے رنگ اور شکل کے مختلف ہونے کی وجہ احساس اور ادراک کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ چونکہ ایک جسم ایک خاص رنگ اور ایک خاص شکل رکھتا ہے اور دوسرا رنگ اور دوسری خاص شکل، اس لیے ہر ادراک اور احساس رکھنے والا مجبور ہے کہ اسی رنگ اور اسی شکل کا ادراک اور احساس کرے۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے مختلف ہونے کی وجہ ادراک اور احساس کا اختلاف ہے۔ خود جسم کو اس اختلاف میں کوئی دخل نہیں۔ ایک احساس کے تحت، ایک رنگ اور شکل کا ادراک ہوتا ہے، اور دوسرے احساس کے تحت، دوسرے رنگ اور دوسری شکل کا۔ ان دونوں صفتوں کے علاوہ تمام بقیہ صفات احساس اور ادراک کے تابع ہیں، انہیں اجسام کی اپنی خصوصیتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ خفت اور ثقل، لطافت اور کثافت، کدورت اور صفائی، نرمی اور سختی وغیرہ سب کی سب احساس کرنے والوں کے حواس کے اختلاف پر موقوف ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی جسم ایک شخص کے لیے لطیف ہو اور وہی جسم کسی دوسرے کے لیے کثیف۔ ایک چیز ایک شخص کے لیے حار ہو اور دوسرے کے لیے بارہ۔ شیخ اکبر اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں: (۱۰۳)

”رنگ، شکل، ہفت، ثقل، انفت، کثافت، کمورت، صفائی، نرمی، سختی اور دوسرے
اس جیسے عوارض جسم کے اسباب مختلف ہیں۔ رنگ دو قسم کے ہیں۔ کچھ رنگیں اجسام سے
قائم ہوتے ہیں اور کچھ زمین اجسام سے قائم نہیں ہوتے، بلکہ دیکھنے والے کی نظر کو
محسوس ہوتے ہیں جس کی وجہ شکلوں کا اختلاف ہوتا ہے اور وہ اثرات ہوتے ہیں جنہیں
روشنی جسم میں پیدا کرتی ہے۔ اس لیے کہ روشنی سے اور اک ہوا کرتا ہے۔ رنگوں کی
طرح شہیں بھی دیکھنے والے سے متعلق ہیں اصل شکل سے اور اور اک کرنے والے
کے اجسام سے۔ ان کے علاوہ دوسرے عوارض جسم کا تعقل نہ تو خود عوارض سے
ان کے معانی سے متعلق جسم شعری سے بلکہ ان کا تعلق اور اک کرنے والی ذات سے
ہے۔“

اگرچہ صورتوں سے تغیر اور اختلاف کا مدار ان صلاحیتوں اور استعدادوں کے اختلاف پر ہے، جن پر حقیق
ممکنہ یا اعیان ثابت مشتمل ہیں۔ لیکن عام اسباب میں ان کا ظہور طبعی حلق و سباب کے تحت ہوتا ہے۔ کائنات میں حرکت
کا مستمر اور مسلسل وجود ہے۔ اس حرکت سے کائنات میں استحالة یا انقلاب و تغیر کا ایک متواتر عمل شروع ہو جاتا
ہے۔ اسی کو یوں بیان کیا ہے (۱۰۴)

”اللہ نے خلاء کو عام سے آباد کیا تو وہ اس سے بحر شہد اس میں حرکت پیدا کی تاکہ بعض
بعض میں مستحیل ہو سکیں اور طبعی استحالات و تغیرات سے اس میں اختلاف صور پیدا ہو۔
عالم سے جس خلاء کو پر کیا ہے اس کا بھی استحالة ہوا ہے۔ چنانچہ استحالة ہمیشہ جاری رہے گا۔“
ان استحالات و انقلابات کی نہ ابتداء ہے اور نہ انتہا۔ بمصدق ”كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ“ باری تعالیٰ
کے مخلوق غیر محدود ہیں اور ہر شان ایک تغیر ہے اور ایک استحالة، اگرچہ یہ استحالة اور انقلاب
یکساں نہیں۔ بعض واضح ہوتے ہیں اور بعض خفی کچھ محسوس ہوتے ہیں اور کچھ قطعاً غیر

محسوس۔ (۱۰۵)

اس طبعی استحالوں اور انقلابوں سے مختلف صورتیں اپنی مختلف استعدادوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتی
رہتی ہیں۔

کائنات میں ترتیب اور تعاقب:

اشیائے ممکنہ کے وجود اور ظہور میں اور نہ صرف ظہور و وجود ہی میں، بلکہ وجود کے علاوہ دوسری صفاتوں سے
وصوف ہونے میں بھی جو ترتیب و تعاقب ہے کہ بعض اشیا بعض سے مقدم ہیں، اور بعض سے سوخر اور بعض کی
معاصر، اس کی وجہ ذات باری نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے وجود کو تمام اشیا سے یکساں تعلق ہے اس کے وجود کی
ضرورتی اور انعکاس سب کے لیے برابر ہے، بلکہ اس ترتیب اور تعاقب کی وجہ خود ممکنات کی اپنی استعدادیں اور
صلاحیتیں ہیں۔ (۱۰۶) اسی سے متعلق ایک اور جگہ لکھتے ہیں (۱۰۷)

”بدھ (یعنی خلق) ایسی حالت ہے جو (خالق کے) ساتھ سے اور نیساں قائم ہے۔ اس اعتبار سے اس میں کوئی انقطاع نہیں ہے۔ وجود کے طے کرنے والے نے یہ ممکنات کی ترتیب کی قید نہیں۔ اس کی (سب سے) یکساں نسبت ہے۔ بدھ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، چنانچہ ممکنات میں سے ہر ایک کے لیے خالق سے اعتبار سے یہی نسبت ہے۔ ممکنات کی باہم نسبت سے تقدم و تاخر متعین ہوتا ہے نہ کہ حق بحدہ سے اعتبار سے۔“

یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کے علم میں ہے کہ کوئی چیز کس وقت ظاہر ہوگی۔ نینت خود یہ علم اس تعاقب اور ترتیب کی علت نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ گذر چکا ہے، علم معلوم کا تابع ہے نہ کہ معلوم علم کا۔ یہ علم ممکنات کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا علم ہے اور واقع کے ساتھ مطابق ہے۔ اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے اس وقت سے پہلے موجود ہو سکے جس وقت اس کا موجود ہونا باری تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے کیونکہ اس سے پہلے اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وقت مقررہ سے پہلے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے قبل ازیں کہ اس میں وجود ہوئی ہو مرنے کی صلاحیت ہو، موجود ہو جائے، اسی سکتے کو بیان کرتے ہیں: (۱۰۸)

”بلکہ حق سبحانہ جن ممکنات کے متعلق جانتا ہے کہ ان کے وجود کے لیے گزشتہ کل کی قید ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ انہیں آج پیدا کر دے، یا آئندہ کل اس لیے کہ زمانے کا تعین خلق کا تہم ہے۔ قدروں کا مطالبہ مخلوقات کا ذاتی ہے، جن کے وجود کے لیے زمانے کی قید ہے، انہیں اس زمانے کے اعتبار سے خلق کیا جن کے وجود کے لیے کسی خاص حالت کی قید تھی، انہیں اس حالت کے لحاظ سے پیدا کیا اور جس کے وجود کے لیے کسی خاص صفت کی قید تھی، انہیں اس صفت کے ساتھ خلق کیا۔“

ممکنات میں خود ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کا ہونا جن کی وجہ سے ان میں تعاقب و ترتیب پیدا ہو، ضروری ہے اور اس کی وجہ بھی ذات باری نہیں، بلکہ خود ممکنات ہیں۔ یہ گذر چکا ہے کہ ممکنات غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ غیر متناہی اور غیر محدود کا اپنی غیر محدودیت اور عدم انتہا کے ساتھ دفعہ موجود ہو جانا محال ہے۔ دفعہ وجود اور ظہور محدود اور متناہی ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے موجود ہو جانے کے بعد یہ حکم ضروری ہے کہ یہ ایسے کل ممکنات ہیں جو موجود ہو سکتے تھے اور اب کوئی ممکن وقوع پذیر نہیں ہو گا بلکہ اب کوئی ممکن رہا ہی نہیں یعنی اس کے وجود کی انتہا ہو گئی۔ غیر محدود ہوتے ہوئے محدودیت صریح تناقض ہے، جو محال ہے۔ ذات باری اپنی ایجاد اور تلوین سے اسے ممکن نہیں بنا سکتی۔ لہذا وجوداً ممکنات کا تعاقب اور ان کی ترتیب خود ان کی غیر محدودیت کا اقتضاء ہے۔ اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں: (۱۰۹)

"اللہ اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہے تو یہ لازم نہیں کہ اس سے عالم کا فوری صدور ہو، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں اور جو غیر متناہی ہیں وہ وجود میں ترتیب کے ساتھ ہی آ سکتی ہیں (یعنی بلا ترتیب موجود ہو جانا) بالذات محال ہے اور جو شے بالذات محال ہو اس میں اس وجہ سے کہ کل کو وجود میں لے آنے سے فاعل قاصر ہے، ترتیب دینا فاعل کی صفت نہیں کیونکہ اس نے کل ہے ہی نہیں۔ یہ تو بالذات محال ہے اور حقیقتوں میں تبدیلی نہیں ہوا کرتی۔ ممکنات میں جو ترتیب ہے، وہ خود ممکن کی ذات کی عطا کی ہوئی ہے حق تعالیٰ کی ذات نے وجود عطا کیا ہے اور یہ یہی ہے کہ ممکن کی ذات کا نور تجلی پر وضع ہونا کہ وہ اپنے آپ کو دیکھ لے اور ال چیزوں کو دیکھ لے جن پر نور پھیلا ہے، اس کا نام وجود ہے۔"

کائنات کا حدوث اور قدم:

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کے مرتبہ ذات میں عالم کی ہستی نہیں ہے۔ یہ ایسا مرتبہ ہے جس میں ذات ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہیں۔ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ذات باری کے مرتبہ وجود میں بھی عالم موجود نہیں۔ لہذا عالم اس کے مرتبہ وجود سے بھی متعلق نہیں۔ عالم کا تعلق اس کے مرتبہ اسماء و صفات سے ہے اور اسماء و صفات باری تعالیٰ کی ذات موجودہ کے اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ چونکہ اعتبارات اور نسبتیں مرتبے میں وجود باری سے موخر ہیں، اس لیے عالم بھی مرتبے کے اعتبار سے وجود باری سے موخر ہے۔ فرمایا: (۱۱۰)

"اگر عالم کے وجود میں حق تعالیٰ کی ذات کو دخل ہو تا نہ کہ نسبتوں کو، تو عالم وجود حق تعالیٰ کے برابر ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ نسبتیں اللہ کا ذاتی حکم ہیں، جو چاہتی ہیں کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے موخر ہو، لہذا عالم کو حادث کہنا صحیح ہے۔"

چونکہ عالم کا تعلق ذات باری کی نسبتوں سے ہے اور اس تعلق میں کسی حرکت یا متحرک کا اعتبار نہیں اور زمانے کا استنباط اور استخراج حرکت اور متحرک سے ہوتا ہے۔ (۱۱۱) لہذا زمانہ خود عالم کے تحت ہے۔ دوسرے لفظوں میں: (۱۱۲)

"بدء (ابتداء آفرینش) کے معنی میں خود ذات موجد کے تقاضے سے ممکنات کے وجود کا پے بہ پے افتتاح بلکہ زمانے کا پابند کیے ہوئے کیونکہ زمانہ خود جسمانی ممکنات میں سے ہے۔ چنانچہ ہر شے غیر معقول ہے بجز اس کے کہ ممکن واجب کی ذات کے ساتھ مربوط ہو۔"

لہذا جہاں تک زمانی تحدید کا تعلق ہے، عالم اس سے ویسا ہی بری ہے جیسا خود باری تعالیٰ، نہ عالم کی کوئی زمانی ابتداء، نہ باری تعالیٰ کی، نہ ذات باری سے کوئی چیز زماناً مقدم، نہ عالم سے، ذات اور عالم دونوں اول ہیں۔ ایک کا اول ہونا بعینہ دوسرے کا اول ہونا ہے۔ کہتے ہیں: (۱۱۳)

”ہمارے نزدیک کل عالم صرف اللہ کے ساتھ مقید ہے اور اللہ حد، قبول سے برتر، لہذا جو شے اس کے ساتھ مقید ہے، وہ بھی اس برتری میں اس کے تابع ہے۔ حق کامل ہونا اس مقید کامل ہونا ہے کیونکہ حق کی اولیت عام کے بغیر نہیں۔ (۱۰۴) اس کی طرف اولیت کی نسبت اور (تبا) اس کے ساتھ وصف صحیح نہیں بلکہ سب نامی نسبتیں ہی طرح ہیں۔“

فرق صرف اتنا ہے کہ ایک وجود صرف ہے، اس میں کسی قسم کا عدم نہیں۔ اور داتا گرامتہ اس پر اجماع طاری ہے۔ (۱۱۳)

باری تعالیٰ کے درجات ازلا اور ابد، مستمر و غیر متناہی ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی قربیت ناممکن اس کے یہی درجات ہیں اور تجلیات کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ ذات باری کا ہر درجہ یا تجلی عام کا ایک درجہ شمار ہے، اس لیے خود عالم کے درجات بھی مستمر اور غیر محدود ہیں۔ قدیم اسی کو کہتے ہیں جو مستمر و غیر محدود ہو۔ لہذا عالم بھی ازلا قدیم ہے۔ مگر عالم کی یہ قدامت کسی شخصی درجے کے اعتبار سے نہیں، بلکہ نوعی درجات کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ نوعی طور پر عام ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ اس کی ابتدا نہ انتہا۔ لیکن اس کا ہر تشخصی درجہ اور ہر جزو متناہی ہے۔ اس کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ مگر خوراں درجات کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ شیخ اکبر اس سلسلے میں فرماتے ہیں۔ (۱۱۵)

”حق کے درجات کی کوئی نہایت نہیں کیونکہ اس کی تجلی انہی میں ہوتی ہے اور تجلی کی انتہا نہیں، گویا بقائے عالم کی کوئی انتہا نہیں۔ دونوں طرفوں میں یعنی نازل میں نہ ابد میں، جس کا (خود) ظہور اس شے کے اعتبار سے ہے جو ان میں ہے یعنی عالم سے۔ اُمر عالم زائل ہو جائے تو ازل اور ابد میں امتیاز نہ رہے، جیسا کہ واقع ہے، چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے بد، نہیں اور بدہ کی اس کے اعتبار سے نفی بھی اس کے درجات میں سے ایک درجہ ہے جس کی بنا پر وہ عالم کی مشابہت سے بلند ہے۔ عالم کے درجات جو بعینہ اس کے درجات ہیں، ان کی ابد کی انتہا نہیں، گو عالم کا نزول ان میں سے کسی ایک درجے میں ہوتا ہے اور وہی درجہ عالم کی ابتدا ہے، بلکہ ان میں (سے کسی ایک درجے میں) عالم کے ظہور کی ابتدا ہے۔“

حدوث و قدم عالم کے وجود کے اعتبار سے ہے۔ اس کی مثال اور عملی صورت کا جہاں تک تعلق ہے، عالم قدیم ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا علم ازل اور ابدی ہے۔ (۱۱۶) اور عین ذات ہے۔ اس میں نہ تدریج ہے نہ تعاقب، اور ذات باری شخصی حیثیت میں قدیم ہے۔ لہذا عالم کی مثال جو عالم کی علمی صورت ہے، شخصی طور پر قدیم ہے۔ (۱۱۷) اس سے ایجاد اور خلق کا تعلق نہیں، ایجاد و خلق کو موجود بتاتا ہے اور عالم مثال باری تعالیٰ کے مرتبہ علم میں ثبوت رکھتا ہے نہ کہ وجود۔

عالم برزخ اور عالم آخرت:

یہ بیان ہو چکا ہے کہ عالم استحالات اور تغیرات کا لامحدود سلسلہ ہے۔ نہ حیات فنا ہونے والی شے ہے، نہ عالم

ختم ہوئے کی چیز، موت فنا نہیں، بلکہ حیات کے ایک نئے استحالے اور تغیر کی ابتدا ہے۔ عالم آخرت موجودہ عالم کا انتظام نہیں، بلکہ عالم کے جدید تغیر اور استحالے کا افتتاح ہے۔ اس افتتاح کے بعد بھی استحالات کا سلسلہ برابر جاری اور قائم رہتا ہے۔ ”من ائلا اللہ واللہ نے باطن میں عینا مشاہدہ کرا دیا ہے، انہیں دنیا کے آخرت میں استحالے کا اور پھر آخرت کے یکے بعد دیگرے استحالات کا علم ہے۔ (یہ اس طرح کا استحالہ ہے) جس طرح عالم کا دنیا میں استحالہ ہوا۔“ (۱۱۸)

حیات دنیوی حیات مادی اور حیات اخروی میں زندگی کی تقسیم انسان اور جنات کے لحاظ سے ہے۔ اگر یہ نہ ہوں تو پھر آخرت اور اس عالم میں دنیوی حیات نہیں اور نہ عام برزخ کی کوئی ضرورت۔ وضاحت فرماتے ہیں: (۱۱۹)

”اور نہ موت تو آخرت اور دنیا میں تیار نہ رہتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم میں اس نسبت میں نہ ف انسان اور جنات کا لحاظ کیا ہے۔ انسانوں کے لیے اپنے سم ظاہری کا پرصور و راید اور سم باطنی بنیاد جنات کے لیے احدا مقرر کیا۔ ان کے باہر دوسری سب چیزیں ان کی (کائنات) اور آخر ہیں۔“

سب سے پہلے مبرا تصور اسی زندگی کے ساتھ اس عالم میں ہوا ہے، بعد اس عالم کو ”دور دنیا اور دور بولی“ کہا جاتا ہے اور اس زندگی کو حیات دنیوی۔ اس زندگی اور بعد الحشر زندگی کی درمیانی مدت برزخی یعنی درمیانی دور وسطی زندگی ہے جس کا مقام عام برزخ ہے، برزخی زندگی سے ان صورتوں میں بدل جانا جن میں حشر و نشر ہوگا، اخروی زندگی ہے، اور عالم آخرت اس زندگی کا مقام ہے کیونکہ موجودہ زندگی کے اعتبار سے وہ دوسرا عالم اور دوسری زندگی ہے۔ (۱۲۰)

شیخ کے نزدیک جس حیات میں ضعف و اضمحلال نہیں، وہ اخروی حیات ہے۔ موجودہ زندگی میں جو چیزیں معنوی اور شخصیتی ہیں، عالم آخرت میں محسوس اور واقعی ہو جائیں گی۔ لیکن دنیوی زندگی کے بغیر اخروی زندگی ممکن نہیں۔

اخروی زندگی کے لیے خاص قسم کی تربیت اور خاص نشوونما کی ضرورت ہے تاکہ اس زندگی کے لیے جو طاقت اور تحمل درکار ہے وہ حاصل ہو جائے۔ چنانچہ عالم برزخ اصل میں تربیت گاہ ہے۔ عالم برزخ کی تشریح اور افادیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (۱۲۱)

”انسان دنیا کے بطن میں ہے اور اس کا زمانہ حیرتی ماہ ولادت ہے، اور سے دنیا اپنے بطن سے برزخ میں پہنچا دیتی ہے۔ یہ آخرت کی منزلوں میں سے سب سے پہلی منزل ہے۔ اس میں انسان روز حشر تک اسی طرح تربیت پاتا ہے جیسے بچہ۔ یہ (وقفہ) چالیس سال کے برابر ہے یعنی اس زمانے کے برابر جس میں رسولوں کی بعثت ہوتی ہے، جو امور انہی کے علم میں سب عالم سے زیادہ کامل ہیں۔ چنانچہ دار کرامت (آخرت) میں وہ ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں، جس کے بعد ضعف نہیں۔ چنانچہ یہاں جن چیزوں کا ان کے خیال میں معنوی وجود ہوتا ہے، وہاں ان کا وجود حسی ہو جاتا ہے۔“

شیخ کے نزدیک ممکنات سب کے سب خیال ہیں اس لیے حیات دنیوی ہو یا برزخی یا اخروی، ان سب کی ہستی خیالی ہے۔ تاہم ان میں باہم فرق ہے۔ مگر ان میں فرق نہ ہوتا تو ان میں اختلاف اور امتیاز کے کوئی معنی نہیں تھے۔ حدود و ازیں بغیر فرق کے تغیر اور استحالہ بھی بے معنی ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ انہی زندگی ایک خواب ہے اور موت احساں بیداری کے ساتھ اس خواب کے انقطاع کا شعور، اور یہ بیداری حقیقتہً خود بھی خواب ہی ہے، جہاں سے برزخی حیات کا دوسرا خواب شروع ہوتا ہے جو حشر کی بیداری پر ختم ہوتا ہے، چونکہ اسی طرح کی خواب سے تبدیلیاں کے بعد دیگرے مسلسل ہوتی رہتی ہیں اور ان خوابوں میں سے کسی خواب پر کسی خواب کا مان نہیں ہوتا۔ گویا یہ مسلسل زندگی اور اس کے احوال خواب در خواب ہیں اور ہر ایک اپنی جگہ واقعہ تھی۔ موت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (۱۲۲)

وہ (یعنی موت) دنیوی زندگی کی حالت کے اعتبار سے بیداری ہے۔ جب اخروی زندگی میں معوت ہوں گے تو مبعوث شخص کہے گا: ”ہمیں ہمارے خواب سے کس نے اٹھایا؟“ بعد موت کے وقت میں اس کی ہستی ایسی ہوگی، جیسے سوتے میں سونے والے کی، باوجودیکہ صاحب شریعت نے اس کا نام بیداری رکھا ہے۔ اسی طرح جس حالت میں تم ہو گے اس سے منتقل ہونا گزیر ہے۔“

زمان اور ازل:

شیخ کے نزدیک زمانے کے دو مفہوم ہیں، ایک تو یہی عام مفہوم جس کی ”قالب کے طلوع و غروب سے حد بندی ہوتی ہے اور دن، رات، ماہ و سال اس کے اجزا ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے زمانے کا استخراج فلک، افلاک یا دوسرے متمیزات کی حرکت سے ہوتا ہے اس معنی میں زمانے کا عینی وجود نہیں، (۱۲۳) بلکہ طبعی اجسام کا ایک عرض ہے۔ (۱۲۴)

”زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں۔ مگر زمانہ وہی شے ہے اس کی کوئی ہستی نہیں، افلاک اور دوسری متمیز چیزوں کی حرکت سے اس کا ظہور ہوتا ہے، جب ان سے متعلق لفظ ”کب“ سے سوال ہو۔“

چونکہ ہر موجود زمانے کا معرض ہے اور اسے دوسرے موجودات کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی زمانی نسبت، تقدم، تاخر اور معیت حاصل ہے۔ اگر زمانہ خود کوئی حقیقی وجود رکھتا تو خود اس کے لیے بھی دوسرے موجودات کے اعتبار سے ان نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت حاصل ہوتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ خود زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ درکار ہوتا و علیٰ ہذا القیاس۔ (۱۲۵)

جس طرح بعض اشیاء دوسری اشیاء سے زمانا موخر ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ سے بھی موخر ہیں۔ اور باری تعالیٰ ان سے زمانا مقدم ہے۔ گویا عالم کے ساتھ باری تعالیٰ بھی زمانی نسبت سے موصوف ہے۔ لیکن اس کا یہ موصوف ہونا اس کی ذات کا اعتبار نہیں کیونکہ زمانے کا استنطاف جسمانی ممکنات سے ہوتا ہے اور وہ ذات باری سے ذاتا موخر ہیں۔ اس لیے عالم کو زمانی نسبت باری تعالیٰ کے ان احکام کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، جو عالم میں جاری ہیں، اور خود باری تعالیٰ عالم کے احکام کی بنا پر اس نسبت سے موصوف ہوتا ہے۔ (۱۲۶)

”رب مربوط کے لیے زمانہ ہے اور مربوط رب کے لیے کیونکہ ہر ایک کے لیے جو حکم بھی ثابت ہوتا ہے، وہ دوسرے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر ایک کے لیے کہا جاتا ہے کہ ”اس نے مثل کوئی شے نہیں“ کوئی بھی ایک دوسرے کے لیے زمانہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم نسبت ”متم و نسی“ مگر ہر ایک کے لیے یہ صورتوں کی ذات کے اعتبار سے ہے۔ ”ہر ایک کے اعتبار سے۔ جب حکام کا خاتمہ کیا جائے جو حق کے عالم کے ساتھ و زمانہ حق ف ساتھ راستہ ہیں، تو یہ نتیجہ ہے کہ ہر ایک کے احکام دوسرے کے لیے زمانہ و جائیں گے۔“

اس وہی نسبت سے قطع نظر واقع میں ذات باری کے لیے عالم کے اعتبار سے نہ قبلیت ہے نہ معیت اور بعدیت کیونکہ جن چیزوں پر یہ اعتبارات موقوف ہیں، وہ مخلوق ہیں اور باری تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ دونوں میں حقیقی امتیاز یہ ہے کہ ایک وجود صاف ہے، دوسرے ہمیشہ سے ہست، اور دوسرے کی ہستی عدم سے پیدا ہے۔ ان دونوں وجودوں میں ایک وہی امتداد اور وہی خلاء یا فضا حاصل ہے۔ (۲۷)

ممکنات کے لیے زمانہ کی حودثیت ہے، وہی باری تعالیٰ کے لیے ازل کی ہے۔ جس طرح زمانہ یعنی وجود نہیں رکھتا اسی طرح سے ازل کا کوئی مینی وجود نہیں ہے (۱۲۸)۔ باری تعالیٰ کو ازل کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم یا اول نہیں اور یہ سببی اور عدلی مہیوم ہے، اور محض وہی۔ (۱۲۹) خود ازل کا تصور بھی عالم پر موقوف ہے۔ اگر عالم نہ ہوتا تو باری تعالیٰ کو نہ ازل کہا جاسکتا، نہ ابدی اور نہ ازل اور ابد میں کوئی امتیاز ہوتا، اور نہ ان کا کوئی متعین مہیوم ہو سکتا تھا۔

شان اور فعل

زمانے کے دوسرے مہیوم کو آفتاب کے طلوع و غروب یا فلک الافلاک کی حرکت سے کوئی تعلق نہیں، اس کا استنباط فعل اور تاثیر سے ہوتا ہے۔ شیخ اسے ”یوم شان“ کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی تحدید باری تعالیٰ کے فعل اور شان سے ہوتی ہے۔ (۱۳۰)

”لیام بہت ہیں کچھ بڑے اور کچھ چھوٹے۔ سب سے چھوٹا زمانہ فرد ہے اور ہر روز وہ ایک شان میں ہے، اس سے متعلق ہے۔ زمانہ فرد کا نام یوم اس لیے رکھا گیا کہ اسی میں شان کا حادثہ ہوتا ہے۔ یہ صغیر ترین اور دقیق ترین یوم ہے اور سب سے بڑے کی کوئی حد نہیں ہے۔“

باری تعالیٰ کا فعل اور اس کی شان بعینہ خلق اور تکوین ہے۔ اسی لیے کہتے ہیں (۱۳۱) ”کل یوم ہو فی شان“ میں شان جو کہ فعل ہے صغیر ترین دن یعنی غیر مستقسم زمانہ فرد اس کی ایجاد ہے۔“

یہ یوم جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، فعل اور تاثیر ہے۔ فعل اور تاثیر آتی اور دفعتی ہیں، ان میں کوئی امتداد نہیں۔ گویا یہ ایک آن ہے جو لمحہ بھر (پلک جھپکنے) سے بھی کم ہے۔ مگر جہاں تک اس کی صورت یا اثر کا تعلق

ہے، دنیا کے عام دنوں کے پیمانوں سے اس کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے کیونکہ فعل اور تاثیر کا ظہور ممکنات کی اثر پذیری کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے۔ درجہ فی نفسہ میں میں نہ صوفی ہے نہ کبیر۔ اس کو صغیر اور کبیر یا آتی کہنا اسی عام شمسی دن کے لحاظ سے ہے۔ (۱۳۲)

پیام کی مقداریں اگرچہ مختلف ہیں اور ان کا شمار کنندہ شمسی دن ہے، تاہم اللہ کا امران میں نظر کی جھپک جیسا ہے۔ یہ تمثیل افہام و تفہیم کے لیے ہے۔ یاد رہے کہ تو اس مقدار سے بھی بہت کم ہے اس کی مقدار وہی زمانہ فرد ہے جو یومِ شان ہے۔

مکان و حیز

شیخ کے نزدیک مکان سے مراد ایسی شے ہے جس پر کوئی جسم ٹھہرا ہوا اور قائم ہو یا بذرت ہوئے سے قطع کر رہا ہو۔ مکان کا یہی مفہوم ہے جس میں لوگ عام طور سے لفظ مکان بولتے ہیں یعنی ”جگہ“۔ یہ جیسا کہ یا امتداد جو کسی جسم کو گھیرے ہو اور وہ جسم اس میں پوری طرح سما ہوا ہو۔ شیخ اسے حیز کہتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک مکان اور حیز دونوں نسبتی اور اضافی ہیں، ان کا کوئی عینی وجود نہیں۔ اجسام ممکنہ یا متمیزہ کو کسی دوسرے جسم سے حرارت یا سکون کی بنا پر جو خاص تعلق ہوتا ہے، اس کی یہ تعبیریں ہیں۔ اس تعلق سے قطع نظر ان دونوں کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کے الفاظ ہیں (۱۳۳)

”زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں مگر زمان وہی شے ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ حیز اور زمان کا بھی عینی وجود نہیں، وجود متحرک و ساکن اشیا کا ہے مکان وہ شے ہے جس پر اجسام ٹھہرے ہوئے ہیں، وہ شے نہیں ہے جس میں اجسام سمائے ہوئے ہیں، تو وہ حیز ہے نہ کہ مکان۔ چنانچہ مکان بھی اضافی شے ہے جو ایسے موجود عینی سے متعلق ہے۔ جس پر جسم ٹھہرا ہوتا ہے۔ یا اس کو اس پر سے نہ کہ اس میں سے گذر کر قطع کرتا ہے۔“

حرکت و سکون

حرکت و سکون بھی شیخ کے نزدیک نسبتی اور اضافی امور ہیں۔ واقع میں کسی ایسی ذات کا وجود نہیں، جسے حرکت یا سکون کہا جاسکے۔ بلکہ یہ متمیز اور مکانی اجسام کے عوارض ہیں۔ اس کی وضاحت یوں کی ہے (۱۳۴)

حرکت اور سکون کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہ ایسے طبعی اور متمیز اجسام کی اضافتیں ہیں، جو مکان رکھتے ہوں اور اگر ابھی تک مرتبہ امکان میں ہے تو ان میں مکان میں ہونے کی صلاحیت ہو۔

وللہی فی وجود الکون احکام
للخصوص فیہ و ایام و اعوام
الا الفصور و اقدام و ایہام
فکل ما نحن فیہ اوہام (۱۳۵)

للعقل لب وللا لب احلام
تمصی الالبالی مع الانفاس فی عمہ
وما لمانہ من علم و معرفۃ
العلم بانہ نفی العلم عنک بہ

حواشی

- ۱۔ فتوحات مکیہ، ۶۲۴۔
- ۲۔ ایضاً، ۶۲۸:۴۔
- ۳۔ ایضاً، ۱۸۱:۱، نیز ۶۵۲۔
- ۴۔ کتاب المنصوص، دوم و رسالۃ الحجۃ ۱۰۳۱:۳۔
- ۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۰۸۱۔
- ۶۔ ایضاً، ۸۲۱۔
- ۷۔ فتوحات مکیہ، ۵۳۷:۳، ج ۱۹۲:۳۔
- ۸۔ ایضاً، ۳۱۳۔
- ۹۔ فتوحات مکیہ، ۹۹۳۔
- ۱۰۔ ایضاً، ۳۱۸:۳۔
- ۱۱۔ فتوحات مکیہ، ۵۳۵:۳۔
- ۱۲۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱-۱۸۲۔
- ۱۳۔ ایضاً، ۶۲۸:۲ نیز الکبریٰ فی التفسیر، ۵۹۰:۳-۵۹۱:۳، ایضاً، ۵۳۵:۳۔
- ۱۴۔ فتوحات مکیہ، ۸۱۱-۸۱۲۔
- ۱۵۔ کتاب الاجوبۃ من المسائل المستدریجہ، سوال ۶۵۔
- ۱۶۔ رسالہ مراتب الوجود۔
- ۱۷۔ رسالۃ الاحدیۃ۔
- ۱۸۔ کتاب المنصوص، ص ۵۰۔
- ۱۹۔ رسالۃ الاحدیۃ۔
- ۲۰۔ فتوحات مکیہ، ۱۳۲:۱۔
- ۲۱۔ فتوحات مکیہ، ۱۹۶:۳۔
- ۲۲۔ تذکرۃ القواص و عقیدۃ اہل الاعتقاد، ۲۶:۴۵۔
- ۲۳۔ فتوحات مکیہ، ۷۸:۳۔
- ۲۴۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۰:۳۔
- ۲۵۔ ایضاً، ۳۲۵:۳۔
- ۲۶۔ ایضاً، ۱۱۳۔
- ۲۷۔ ایضاً، ۹۳:۳۔
- ۲۸۔ کتاب المنصوص، نفس اول۔
- ۲۹۔ ایضاً، ۳۲۸:۲-۳۲۹:۳۔
- ۳۰۔ فصوص الحکم، فصائح القدیریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔
- ۳۱۔ ایضاً، ۲۷۹:۲-۲۸۰:۳۔
- ۳۲۔ فتوحات مکیہ، ۲۵۳:۳۔
- ۳۳۔ ایضاً، ۲۳۰:۲۔
- ۳۴۔ فتوحات مکیہ، ۳۲۵۔
- ۳۵۔ فتوحات مکیہ، ۳۱۲۔
- ۳۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۳۷۔ ایضاً، ۵۵۵:۳۔
- ۳۸۔ فتوحات مکیہ، ۶۰:۲، ۵۱۔
- ۳۹۔ ایضاً، ۱۹۳:۲۔
- ۴۰۔ فتوحات مکیہ، ۱۱:۳۔
- ۴۱۔ فتوحات مکیہ، ۱۲:۳۔
- ۴۲۔ فصوص الحکم، فصائح القدیریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔
- ۴۳۔ ایضاً، ۱۸۱:۱۔
- ۴۴۔ ایضاً، ۱۰۰:۴، ۱۳۲۔
- ۴۵۔ ایضاً، ۳۱۰:۲۔
- ۴۶۔ ایضاً، ۱۸۱:۱۔
- ۴۷۔ الکبریٰ فی التفسیر، ۳۶۳:۳-۳۶۴:۳۔
- ۴۸۔ ایضاً۔
- ۴۹۔ ایضاً، ۳۶۵:۳۔

۱۵۔	فتوحات مکہ، ۳۹:۲۔	۶۶۔	ایضاً، ۱۱۲:۳۔
۶۷۔	ایضاً، ۳۹۹:۳۔ ۳۰۰۔	۶۸۔	کتاب ۲۱، ۵۸ سال۔
۶۹۔	فتوحات مکہ، ۳۹۵:۲۔ ۳۲۲۔	۷۰۔	فتوحات مکہ، ۳۲۱، ۳۲۲۔ ۳۲۱:۲۔
۷۱۔	ایضاً، ۳۳۰:۳۔ ۳۳۱۔	۷۲۔	ایضاً، ۳۳۲:۲۔
۷۳۔	فتوحات مکہ، ۳۳۲:۲۔	۷۴۔	ایضاً۔
۷۵۔	ایضاً۔	۷۶۔	فتوحات مکہ، ۳۳۲:۲۔
۷۷۔	فتوحات مکہ، ۲۵۳:۲۔	۷۸۔	ایضاً۔
۷۹۔	ایضاً۔	۸۰۔	فتوحات مکہ، ۲۵۳:۲۔
۸۱۔	فتوحات مکہ، ۱۵۱:۲۔	۸۲۔	ایضاً، ۲۴:۲۔
۸۳۔	ایضاً، ۳۰۲:۲۔	۸۴۔	کتاب التجدید، ۵۔
۸۵۔	فتوحات مکہ، ۳۲۳:۳۔	۸۶۔	ایضاً۔
۸۷۔	ایضاً، ۳۵۷:۲۔	۸۸۔	فتوحات مکہ، ۳۳۳:۳۔
۸۹۔	رسالہ شق الخیبر، ۲۶۔	۹۰۔	فتوحات مکہ، ۲۸۵:۲۔
۹۱۔	ایضاً، ۳۵:۱۔	۹۲۔	ایضاً، ۳۵۲:۲۔
۹۳۔	القول للنفیس، ۶۔	۹۴۔	فتوحات مکہ، ۱۵۱:۲۔
۹۵۔	فتوحات مکہ، ۳۵۸:۲۔	۹۶۔	ایضاً، ۱۶۰:۲۔
۹۷۔	ایضاً۔	۹۸۔	ایضاً، ۵۶۳:۳۔
۹۹۔	ایضاً، ۱۵۱:۲۔	۱۰۰۔	فتوحات مکہ، ۱۵۱:۲۔
۱۰۱۔	ایضاً، ۳۵۹:۲۔	۱۰۲۔	ایضاً۔
۱۰۳۔	فتوحات مکہ، ۲۵۳:۳۔	۱۰۳۔	فتوحات مکہ، ۲۵۳:۳۔
۱۰۵۔	ایضاً۔	۱۰۶۔	ایضاً، ۲۸۰:۲۔
۱۰۷۔	ایضاً، ۵۵:۲۔	۱۰۸۔	فتوحات مکہ، ۶۰:۲۔
۱۰۹۔	ایضاً، ۲۲۵:۳۔	۱۱۰۔	فتوحات مکہ، ۳۲۵:۳۔
۱۱۱۔	ایضاً، ۲۵۸ - ۲۵۹:۲۔	۱۱۲۔	ایضاً، ۵۵:۲۔
۱۱۳۔	فتوحات مکہ، ۵۵:۲۔	۱۱۴۔	ایضاً، ۱۰۰، ۹۹:۱۔
۱۱۵۔	ایضاً، ۷۸:۳۔	۱۱۶۔	فتوحات مکہ، ۱۰۰:۱۔
۱۱۷۔	ایضاً، ۳۲۱:۱۔	۱۱۸۔	ایضاً، ۲۵۳:۳۔
۱۱۹۔	ایضاً۔	۱۲۰۔	ایضاً، ۲۵۳:۱۔
۱۲۱۔	فتوحات مکہ، ۲۸۲:۳۔	۱۲۲۔	ایضاً، ۳۱۳:۲۔
۱۲۳۔	فتوحات مکہ، ۵۳۶:۳۔	۱۲۴۔	ایضاً، ۳۵۸:۲۔
۱۲۵۔	ایضاً، ۳۲۵:۱۔	۱۲۶۔	ایضاً، ۵۳۷:۳۔
۱۲۷۔	فتوحات مکہ، ۱۰۰، ۹۹:۱۔	۱۲۸۔	ایضاً، ۳:۲، نیز ۳۲۳:۳۔
۱۲۹۔	رسالہ الخرواف، ۲۰۷۔	۱۳۰۔	فتوحات مکہ، ۳۲۵:۱۔
۱۳۱۔	ایضاً، ۲۲۵:۳۔	۱۳۲۔	فتوحات مکہ، ۲۳۵:۱، نیز ۸۲:۳۔
۱۳۳۔	ایضاً، ۳۵۸:۲۔	۱۳۴۔	ایضاً، ۳۵۷:۲۔
۱۳۵۔	فتوحات مکہ، ۳۴۳:۳۔		

شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشہود

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

ابن عربی (ف ۶۳۸/۱۲۴۰) کے نظریہ وحدۃ الوجود پر زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ اس کی مخالفت متکلمین اور صوفیہ، دونوں ہی جانب سے ہونے لگی۔ متکلمین کی جماعت سے جن شخصیتوں نے اس نظریہ کی مخالفت کی ان میں عظیم سلفی سکالر علامہ ابن تیمیہ (ف ۷۲۸ھ) اور مشہور اشعری عالم سعد الدین تفتازانی (ف ۷۹۳ھ) قابل ذکر ہیں۔ صوفیہ کی جماعت میں خراسان کے مشہور صوفی شیخ علاء الدلہ سنائی (ف ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء) اور ہندوستان کے سلسلہ نقشبندیہ کے مشہور صوفی اور مصلح بزرگ شیخ احمد سرہندی (ف ۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۳ء) نمایاں ہیں۔

شیخ سنائی کی کتاب ”العروۃ دہل الخلوۃ“ نہ تو شائع ہوئی اور نہ ہی اس پر کسی نے کام کیا، تاہم ابن عربی کی فصوص الحکم کے مشہور شارح عبدالرزاق کاشی کے خط کے جواب میں شیخ سنائی نے جو خط لکھا اور جس کا حوالہ جامی نے اپنی کتاب ”فتحات الانس“ میں دیا ہے اس سے وحدت الوجود کے نظریہ کے خلاف دو اہم نکات سامنے آتے ہیں ایک یہ کہ ”اگر اللہ تعالیٰ کا وجود اور عالم کا وجود ایک ہی ہے تو ہر بری اور غلیظ شے بعینہ اللہ قرار پائے گی۔“ ابن عربی کی کتاب فتوحات مکیہ کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں ”عظیم ہے وہ ہستی جو کائنات میں ہر شے کو وجود بخشتی ہے اور خود اس کا وجود بھی ہے۔“ ان الفاظ پر شیخ سنائی نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے ”اگر آپ کسی کو یہ کہتے ہوئے سنیں کہ زید کے فضائل بعینہ زید ہیں، تو یقیناً آپ بے حد غصہ ہوں گے اور اس شخص کو ہرگز معاف نہیں کریں گے۔ اسی طرح کے الفاظ اگر اللہ تعالیٰ کے تعلق سے بولے جائیں تو آپ کا کیا حال ہوگا۔“ (۱)

شیخ سنائی کا دوسرا نکتہ یہ ہے کہ طریق تصوف کے ابتدائی مرحلہ میں صوفیہ کرام کے لئے خدا کے وجود کو بعینہ کائنات کا وجود قرار دینا کوئی نئی بات نہیں ہے۔ لیکن تصوف کے آخری مرحلہ میں صوفیہ اس مقام سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اور عالم اور اللہ تعالیٰ کے وجود کو ایک قرار نہیں دیتے۔ اس مقام پر وہ اللہ کی مطلق تنزیہ کی تصدیق کرتے ہیں اور اپنے تعلق سے سوائے کسی کے اور کچھ نہیں کہتے کہ وہ محض اللہ کے بندے اور غلام ہیں۔ شیخ سنائی نے خود اپنے بارے میں کہا ہے کہ اپنے سلوک کی ابتداء میں انہوں نے خدا کے ساتھ متحد ہونے کا دعویٰ کیا اور

عالم اور اللہ کو ایک وجود قرار دیا۔ لیکن سلوک کے آخری مرحلے تک پہنچتے ہی انہوں نے محسوس کیا کہ یہ خیال سچی نہیں تھا۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے بالکلیہ منقطع اور مبرا ہے۔ کاشی کے نام نہ لے دوسرے خط میں جو پہلے مختصر خط کی تائید و وضاحت ہے یہ بات اور زیادہ مکمل آتی ہے۔ ہم اس خط کا ضروری حصہ یہاں نقل کرتے ہیں۔ شیخ نے لکھا ہے

”جب میں نے خط کو دوبارہ پڑھا اور کیشی کی رہائی تک پہنچا (یہ اس خط میں مذکور ہے) تو میں نے محسوس کیا کہ اس مقام پر جو بات اس پر منکشف ہوئی ہے اس کو بے حد خوشی ہوئی۔ وہی بات ہے جو مجھ پر بھی پڑی تھی۔ ابتداء سلوک میں میں بھی اس تجربے سے گزر ہوں اور مجھے بھی بہت خوشی ہوئی ہے۔ لیکن میں اس مقام سے آگے جا چکا ہوں۔ میں جب مکلفہ کے ابتدائی اور درمیانی مراحل طے کر چکا اور آخری مرحلہ پر پہنچا تو پہلے مکاشفوں کی غلطی مجھ پر بالکل اسی طرح واضح ہوئی جیسے سورن کی روشنی۔ اس مقام پر پہنچ کر مجھے وہ یقین حاصل ہوا جو ہر شک و شبہ سے بالاتر تھا۔“

کشف کے درمیانی مرحلہ میں مجھ پر اس طرح کے خیالات وارد ہوئے۔ جن کا اظہار کیشی کی رہائی میں ہوا ہے۔ اس مرحلہ پر اللہ تعالیٰ کو میں نے اس طرح دیکھا جیسے کہ ایک دریا جو اس میں سب پہاڑ لہریں اٹھاتی ہیں۔ ان سے کچھ کوزہ لگی طے اور کچھ کوسوت، دوسری طرف مخلوقات پتھر و سبج اور پتھر تنگ دائروں کی شکل میں ظاہر ہوئیں۔ کچھ مخلوقات خوش تھیں، ان کی خوشی اللہ کے کرم و رحمت کا عکس تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر اپنی مہربانی سے ان کے دائرے کو وسعت بخشی تھی اور ان کی بقا کی مدت طویل کر دی تھی۔ دوسری مخلوقات کا دائرہ تنگ تھا وہ پریشان حال تھیں۔ ان کی یہ تنگی اور پریشانی اللہ تعالیٰ کے غیظ و غضب کا عکس تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے دائرہ کو تنگ کر دیا تھا۔ اور ان کی بناء کی مدت کم کر دی تھی۔ زندگی عطا کرنے والے کی حیثیت سے وہ دریا کچھ دائروں (مخلوقات) کو حیات عطا کرتا اور موت دینے والے اور قہار کرنے والے کی حیثیت سے۔ وہ کچھ دوسری مخلوقات کو صافی ہستی سے مٹا دیتا، وہ دریائے مواج فنا بھی کرتا اور نئی مخلوقات کو جنم بھی دیتا، لیکن جب میں کشف کے آخری مرحلہ پر پہنچا تو حق الیقین کی تیز ہوا چلی جس سے ابتدائی اور درمیانی مرحلوں کے پردے چاک ہو گئے۔ حق الیقین سے عین الیقین کا غبار اڑ گیا۔

عزیز من! خالص اور بے آمیز علم جو پوری طرح حقیقت کے مطابق ہو وہ ہے جو شریعت کے مطابق ہو۔ علم الیقین کشف کے ابتدائی مرحلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ عین الیقین درمیانی مرحلہ میں اور حق الیقین آخری مرحلہ میں۔ حق الیقین کی طرف ہی قرآن کی اس آیت سے اشارہ ہوتا ہے۔ ”اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو یہاں تک کہ تمہیں یقین آ جائے۔“ اس مرحلہ کے افکار ہی خالص اور بے آمیز ہوتے ہیں۔ جن پر حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ اس مرحلہ میں جو بات نکلتی ہے وہی پوری طرح سے حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔

آپ نے ذکر کیا ہے کہ طریق تصوف کی آخری منزل جس کا ”منازل السعیرین“ میں ذکر ہے۔ توحید کا تجربہ ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے، دراصل اس کا مصنف اٹھاسی دیں منزل پر رک گیا تھا۔ آخری سویں منزل عبودیت کی منزل ہے۔ اس منزل پر صوفی ابتدائی مرحلہ کی طرف واپس ہوتا ہے۔ درمیان میں وہ دلالت کے

تمام مقامات سے گذرتا ہے، جہاں وہ اللہ تعالیٰ کو مختلف صورتوں میں دیکھتا ہے۔ جنید بغدادی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا، طریقت کی آخری منزل کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا ”آغاز کی طرف واپسی“۔

عزیز من! توحیدی تجربہ کے ابتدائی و درمیانی مراحل میں خاص طور پر سماع کے وقت میں میں نے اکثر و بیشتر قوال کو گائے کے لئے کچھ رباعیات دی ہیں اور ان رباعیات کی مٹھاس اور حلاوت سے بہت دیر تک محفوظ ہوتا رہا ہوں۔ ان رباعیات میں سے ایک رباعی یہ تھی۔ (۲)

این من نہ ختم تر منے ہست توئی در در برین پیرا نے ہست توئی

در راہ غمت نہ من بمن مانند جاں در زانکہ مرا جان و تنے ہست توئی

ترجمہ یہ میں میں نہیں ہوں، یہ اگر میں ہوں تو تم یہ ہو

جو بھی لباس مجھ پر ہے وہ تم ہو

تمہاری محبت میں نہ تو جسم ہی میرا رہ گیا ہے اور نہ روح

کیونکہ جو جسم یا روح میری ہے وہ تم ہو۔

اس مقام پر جہاں حصول کو کفر قرار دیا جاتا ہے اور اتحاد کو توحید کہا جاتا ہے میں نے یہ اشعار

پڑھے ہیں

ان ا من اھوی و من اھوی انا لیس فی المرأة شیء غیرا

قد سہی المیثد اذا انشدہ نحن روحان حللن بدنا

اثبت الشریکۃ شرکا راصحاً کل من فرق فرقا بینا

انا لا انا دیہ ولا اذکرہ ان ذکری و لدائی یا انا

ترجمہ میں وہ ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں وہ میں ہے

ہمارے علاوہ آئینہ میں کوئی دوسرا نہیں ہے

شاعر سے خطا ہوئی جب اس نے کہا

ہم دو ارواح ہیں جو ایک ہی جسم میں رہتے ہیں۔

در اصل وہ کسی دوسرے کے وجود کا اثبات کرتا ہے جو ہمارے درمیان فرق پیدا کرتا ہے

میں نہ اس کو پکارتا ہوں اور نہ اس کو یاد کرتا ہوں

میری پکار اور میرا ذکر صرف یہ ہے ”یا انا“

اس کے بعد میں جب صوفی طریقہ کی انتہائی اور آخری مرحلہ تک پہنچا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ محض

دھوکا تھا۔ میں نے خود سے کہا کہ ”حق کی طرف واپسی غیر حق میں پڑے رہنے سے بہتر ہے، عزیز من تمہیں

بھی اسی راستہ کی پیروی کرنی چاہیے۔“ (۳)

شیخ احمد نے نظریہ وحدۃ الوجود کو عقلی و نقلی دونوں بنیادوں پر ہدف تنقید بنایا، شیخ سمنانی کی طرح

انہوں نے بھی واضح کیا کہ وحدت کا تجربہ صوفی کے سلوک کی محض ایک درمیانی منزل ہے، آخری منزل

نہیں۔ صوفی کو اپنا سلوک جاری رکھنا چاہیے اور اس دور میں ان سے آگے بڑھنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کی تئز یہ کا اور اک کرنا چاہیے اور اپنی عبودیت کا دوبارہ اثبات کرنا چاہیے۔ شیخ احمد کے لئے یہ سب چھ آیتیں رہنمائی تھیں۔ وہ بھی ان تمام مقامات و مراحل سے گزرے تھے جن کا ذکر سہانی نے کیا ہے۔ وہ بھی عبودیت کے آخری مرحلہ کو پہنچے تھے۔ آنے والے صفحات میں ہم ان تمام نکات پر تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

شیخ احمد نے ایک اور کارنامہ انجام دیا۔

بچے سلوک کی روشنی میں شیخ احمد نے وحدۃ الوجود کے نظریہ کی بنیاد ایک دورہ نظریہ تشکیل دیا جسے وحدۃ الشہود یا توحید شہودی کہا جاتا ہے۔ یہ نظریہ شیخ احمد کے نام سے ساتھ وابستہ ہے۔ اس نظریہ کو ہم نے اپنی کتاب Sufism and Shariah میں اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس پر ہم سے تفصیل کے ساتھ پیش کرنا چاہتے ہیں۔

شیخ احمد سرہندی اور ان کا سلوک کی سفر:

شیخ احمد مغل حکمران اکبر کی تاج پوشی کے آٹھ سال بعد جمعہ کے روز ۱۳ شوال ۹۷۷ھ مطابق ۲۶ مئی ۱۵۶۳ء کو دہلی سے شمال و مغرب کی جانب تقریباً اسی کلومیٹر دور سرہند میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ عبدالاحد (ف ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء) اور سرہند کے مقامی استاد سے حاصل کی اور قرآن حفظ کیا۔ پھر انہیں کلام اور فلسفہ کی تعلیم کے لئے سیالکوٹ میں والد ماجد کے دوست ملاکمل کے پاس اور حدیث کی تعلیم کے لئے صحیح البخاری کے شارح ملا یعقوب چرخي کے پاس بھیجی گئی۔ ملاکمال کو علوم عقیدہ میں مہارت حاصل تھی۔ ان کے شاگردوں میں مشہور عالم کلام ملا عبدالکلیم سیالکوٹی (ف ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۷ء) تھے جو شیخ احمد کے ہم درس بھی تھے۔ شیخ نے تفسیر وحدیث کی کتابیں قاضی بہوں بدخشی سے پڑھیں۔ سترہ سال کی عمر میں اپنی تعلیم مکمل کر کے شیخ سرہند واپس آ گئے اور طلبہ کی تعلیم میں اپنے والد ماجد کی مدد کرنے لگے۔ تین سال بعد (۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء) میں شیخ آگرہ چلے گئے، جہاں ایک مدرسہ میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگے۔ آگرہ ہی میں ان کی ملاقات دربار اکبری کے فضلا جیسے فیضی علی (ف ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۵ء)، ابوالفضل (ف ۱۰۰۱ھ/۱۶۰۳ء) اور مؤرخ بدایونی (ف ۱۰۶۳ھ/۱۶۱۵ء) سے ہوئی۔

انہیں یہ جاننے کا موقع ملا کہ اسلام کے تعلق سے دربار اکبری کے اکابر کی فکر میں کیا تبدیلیاں واقع ہو رہی ہیں، وہ محض نامہ جواکبر کو شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح اور نئے قوانین وضع کرنے کا اختیار دیتا تھا فیضی اور ابوالفضل کے والد ملا مبارک کی قیادت میں اکبر کو پیش کیا گیا تھا۔ ایک سال بعد اکبر کو ایک نئے مذہب ”دین الہی“ کے بانی اور سرپرست کی حیثیت سے متعارف کرایا گیا۔ اس ضمن میں اسلام کی بنیادی تعلیمات مثلاً نبوت و رسالت، بعث بعد الموت اور شرعی قوانین کی جگہ مختلف مآخذ سے ماخوذ قوانین نافذ کئے جانے لگے۔ نبوت کے بارے میں سوال اٹھایا گیا اور رسالت محمدی کی حتمیت سے انکار کر دیا گیا۔

یہ صورت حال دیکھ کر شیخ احمد بے حد بے چین ہوئے۔ اپنی پہلی کتاب ”اثبات النبوة“ میں جسے انہوں نے آگرہ ہی میں مرتب کیا تھا، لکھتے ہیں۔

”میں نے یہاں کہ لوگ نبوت ہی کو معرض بحث سمجھتے ہیں۔ بعض نبیا و رسل کی نبوت کو میں نے دیکھا کہ وہ نبوت ہی کو معرض بحث سمجھتے ہیں۔ بعض نبیا و رسل کی نبوت کو مشکوک قرار دیتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ اس شریعت کا انکار کیا جا رہا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آئے تھے۔ یہ رجحان اس قدر قوی ہو گیا ہے کہ ارباب حل و عقد مذہبی علماء و فہماء کو یزاد دیتے ہیں اور ناقابل بیان تکلیف و پریشانی سے دوچار کر رہے ہیں۔ ہر یہ سب ایدار سائنس محض اس وجہ سے ہو رہی ہیں کہ یہ علماء شریعت کی مخلصانہ پیروی کرتے ہیں اور انبیاء و رسل کی نبوت و رسالت پر یقین رکھتے ہیں۔“ (۵)

اس اسلام مخالف این اینی نے ایک رسالہ کے خیالات شیخ احمد نے اس طرح بیان کئے ہیں

”نبوت حاصل ایک خیمہ فعل ہے، اس کا مقصد انسانوں کی فلاح و بہبود کی حفاظت اور سماجی رشتوں کو استوار کرنا، دونوں کے درمیان اختلافات مٹانا اور خواہشات نفس کی اہانت سے روکنا ہے۔ مگر آخرت کی نجات سے نبوت کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس کی غایت محض عمارت کردار، اچھے سلوک و برتاؤ اور ان بھائیوں کو فروغ دینا ہے جن کی وضاحت فلانہ نے اپنی کتابوں میں کی ہے۔“

شیخ احمد نے اپنی کتاب میں نبوت کے بارے میں اس سیکولر نظریہ پر تنقید کی ہے اور نبوت کا واضح اور جامع نظریہ پیش کیا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے تعلق سے شیخ احمد نے لکھا ہے ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی روشنی میں بے طور پر کہا جاسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشن علمی و عملی قوتوں اور صلاحیتوں کو برقی دینا، صحیح عقائد اور اچھے کردار کو پروان چڑھانا اور قلب کے امراض اور رذیل کی کٹانوں کو دور کرنا تھا۔“ (۶)

شیخ عبدالاحد آثرہ تشریف لائے انہیں یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ ان کا بیٹا اس لادینی نظریہ کے اثر سے پوری طرح محفوظ ہے اور ہر طرح کی تشکیک سے بلند ہے۔ وہ انہیں سرہند واپس لے گئے، راستے میں تھا نیسور میں ان کی شادی ایک اعلیٰ گھرانے کی لڑکی سے کر دی۔ اپنے آبائی وطن واپس ہونے کے بعد شیخ احمد نے طلبہ کی تعلیم میں اپنے والد ماجد کا ہاتھ بٹانا شروع کیا۔ بقیہ اوقات تصوف کی اہمات کتب کے مطالعہ میں گزارتے۔ ”مکابازی کی ”العرف“، سہروردی کی ”عوارف المعارف“ اور ابن عربی کی ”نصوص الحکم“ پڑھ ڈالیں۔ شیخ کے والد شیخ عبدالاحد کی مذہبی علوم اور تصوف پر اچھی نظر تھی۔ شروع میں وہ سلسلہ چشتیہ کے مشہور بررگ شیخ عبدالقدوس گنگوہی (ف ۹۹۱ھ / ۱۵۰۳ء) کے پاس بیعت کے لئے گئے۔ شیخ نے یہ کہہ کر انہیں واپس کر دیا کہ پیسے فقہ اور حدیث کی کتابوں کے مطالعہ میں وقت گزاریں، پھر بیعت کے لئے آئیں۔ چنانچہ کئی سال کتابوں کے مطالعہ اور شمالی ہند کے مختلف مقامات کی زیارت میں گزارے اس کے بعد جب وہ گنگوہی گئے تو شیخ عبدالقدوس انتقال فرما چکے تھے۔ ان کی جگہ پر ان کے صاحبزادے رکن الدین نے چشتیہ سلسلہ کی قیادت سنبھال لی تھی۔ شیخ عبدالاحد نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی تاہم سلسلہ چشتیہ کے علاوہ دوسرے سلاسل میں بھی شیخ عبدالاحد نے تربیت حاصل کی۔ شیخ احمد سرہندی نے تصوف کی کتابیں اپنے والد بررگوار سے پڑھیں اور ان کی راہنمائی میں تصوف کے مراحل طے کیے۔ اپنی کتاب ”مبدأ و معاد“ میں لکھتے ہیں

”میں نے نسبت فریدیہ اپنے والد ماجد سے حاصل کی، اور انہوں نے اس نسبت کو ایک بزرگ صوفی سے حاصل کیا تھا جو زہد و عبادت اور کرامات کے لئے مشہور تھے۔۔۔ میں نے نوافل کا اور بالخصوص فرض نمازوں کا ذوق اپنے والد ماجد سے حاصل کیا اور انہوں نے یہ ذوق ایک چشتی شیخ سے حاصل کیا تھا۔“ (۷)

شیخ عبدالاحد تصوف کی خامیوں سے پوری طرح آگاہ تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹے کو بھی ان غلطیوں سے بچنے کی تلقین کی جن کا ارتکاب بالعموم صوفیہ کر رہے تھے۔ شیخ احمد نے ایک جگہ لکھا ہے ”میں نے اپنے والد ماجد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ (امت کے) ستر فرقوں میں سے جو فرقے گمراہ ہو چکے ہیں ان کی اکثریت تصوف سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ وہ صوفیہ ہیں جنہوں نے اپنے سلوک کو مکمل نہیں کیا اور غلط راہوں پر جا پڑے اور گمراہ ہو گئے۔“ (۸) شیخ عبدالاحد وحدۃ الوجود کے نظریہ میں یقین رکھتے تھے۔ مگر وہ ابن عربی کے اندھے متقدم نہیں تھے۔ شیخ احمد لکھتے ہیں کہ والد ماجد نے کائنات کو ایک آزاد حیثیت دینے کی کوشش کی تھی جو ابن عربی کے یہاں اسے حاصل نہیں ہے۔ (۹) شیخ احمد اس وقت اس لائق نہیں تھے کہ وہ اس نکتہ پر اپنے والد ماجد کی بحث سمجھ سکیں، لیکن نظری مسائل میں اپنے والد کی آزادی فکر کا بخوبی اندازہ کر سکتے تھے اور یقیناً اس سے متاثر ہوئے ہوں گے۔

والد کے انتقال (۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء) کے بعد شیخ احمد حج کے لئے جاتے وقت دہلی پہنچے۔ دہلی میں ان کی حاضری خواجہ باقی باللہ (ف ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے یہاں ہوئی جس سے ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ کی ابتداء ہوئی۔ خواجہ باقی باللہ کی ترغیب پر شیخ احمد کچھ وقت ان کے ساتھ گزارنے کو تیار ہو گئے۔ اس عرصہ میں وہ خواجہ باقی باللہ سے اتنے متاثر ہوئے کہ ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور سلسلہ نقشبندیہ سے وابستہ ہو گئے۔ پھر انہی کی رہنمائی میں فناء حقیقی کے مقام تک پہنچے۔ جسے حق الیقین یا جمع الجمع کی منزل کہا جاتا ہے۔ (۱۰) ان کا یہ روحانی سفر جاری رہا تا آنکہ فرق بعد الجمع کے مقام پر پہنچے۔ فرق بعد الجمع کا مقام خواجہ کی نظر میں انسانی کوشش کی انتہاء اور مقام تکمیل ہے۔ (۱۱) خواجہ باقی باللہ اپنے شاگرد شیخ سرہندی کی اس حیرت انگیز ترقی سے بہت متاثر ہوئے۔ ایک دوست کے نام خط میں انہوں نے لکھا:

”سرہند سے شیخ احمد نامی ایک شخص ابھی جلد ہی آیا ہے۔ وہ بہت پڑھا لکھا ہے اور غیر معمولی عملی خوبیوں اور صلاحیتوں کا مالک ہے۔ اس نے میرے پاس چند دن قیام کیا مگر اس مدت میں جو کچھ اس سے مشاہدے میں آیا ہے اس کی بنیاد پر مجھے امید ہے کہ وہ مستقبل میں ایک ایسا مشعل ثابت ہوگا جس سے پوری دنیا روشن ہوگی۔“ (۱۲)

بعد کے چار سالوں میں سرہندی نے اپنے شیخ سے دو بار ملاقاتیں کیں۔ دوسری ملاقات میں جب کہ وہ سرہند واپس ہو رہے تھے تو خواجہ باقی باللہ نے سرہندی کو اپنا خلیفہ مقرر کیا، ارشاد کی ذمہ داری سونپی اور کچھ شاگرد انہیں سپرد کئے۔ سرہندی کو ذمہ داری قبول کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس ہوئی لیکن خواجہ باقی باللہ نے ہر و سلوک میں ان کی ترقیات کا ذکر کیا اور اس ذمہ داری کے سنبھالنے کے لئے ان کی اہلیت کی تصدیق کی۔ (۱۳) تیسری اور آخری بار جب سرہندی خواجہ باقی باللہ کی وفات (۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) سے کچھ پہلے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس ملاقات میں خواجہ نے خود اپنے بیٹوں کو تعلیم و تربیت کے لئے ان کے حوالے کیا۔ (۱۴)

شیخ احمد سرہندی نے تصوف کے میدان میں اپنی ترقیات کا متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ان کے سلوک کے پہلے مرحلے کا بیان ہے

”میں بچپن سے ہی توحید و جود میں یقین رکھتا تھا۔ میرے والد بزرگوار اس نظریہ میں یقین رکھتے تھے اور جود و جود خطوط پر روحانی وظائف کا اہتمام کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود انہیں اپنے انہی میں مرتبہ بے کیف حاصل تھا۔ جیسا کہ مقولہ ہے کہ فقیہ کا بیٹا آدھا فقیہ ہوتا ہے، میں بھی اس نظریہ (واحدۃ الوجود) کو اچھی طرح سمجھتا تھا۔ اور اس کی دل و جان سے قدر کرتا تھا اور اس سے خوش تھا۔ لیکن بعد میں جب اللہ تعالیٰ نے مجھے خواجہ باقی باللہ کے پاس پہنچایا اور انہوں نے مجھے نقش بندی طریقہ کی تعلیم دی اور اس میدان میں میری ترقیت کو بظرف غائر مشاہدہ کیا تو مجھ پر نقش بندی طریق کے ذریعہ بہت جلد ہی توحید و جود منکشف ہو گیا۔ میں پوری طرح اس توحید میں کھو گیا اور اس توحید کے معارف اور افکار مجھ پر القاء ہونے لگے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کا

شاید ہی کوئی نکتہ ایسا رہا ہو جو مجھ پر منکشف نہ ہوا ہو۔ ”تجلی ذات“ جسے صاحب ”فصوص“ نے روحانی سفر کی معراج قرار دیا ہے اور جس کے بارے میں کہا ہے کہ اس سے آگے کوئی چیز نہیں سوائے ”عدم محض“ کے، میں اس تجلی سے بھی سرفراز ہوا۔ اس تجلی کے حقائق اور صداقتوں سے بھی میں واقف ہوا جن کو شیخ نے خاتم الاولیاء کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ میں اس توحیدی تجربہ میں اس قدر فنا ہو گیا تھا کہ اس سے اس قدر مسحور تھا کہ اپنے خواجہ کے پاس ایک خط میں میں نے مندرجہ ذیل دو مصرعے تحریر کر کے بھیجے۔ یقیناً یہ مصرعے شکر کی پیداوار تھے۔

ترجمہ ”افسوس یہ شریعت اندھوں کی شریعت ہے، ہمارا راستہ کفار اور مجوسیوں کا راستہ ہے۔“

کفر اور ایمان اس حسن (ازل) کے زلف و رخسار ہیں۔ ہمارے اس طریق سفر میں کفر اور ایمان دونوں ایک ہی شے ہیں۔ یہ صورت حال میرے ساتھ مہینوں اور سالوں تک باقی رہی۔ (۱۵)

اپنے روحانی سفر کے دوسرے مرحلے کا ذکر شیخ سرہندی نے ان الفاظ میں کیا ہے:

”کچھ عرصہ بعد مجھے اشیاء کی کشف کا غیب ایسا ہوا کہ میں نے توحید و جود کے سلسلے میں توقف کیا۔ مگر یہ توقف حسن ظن کی بنیاد پر تھا نہ کہ انکار کی بنیاد پر۔ ایک عرصہ تک اسی توقف کی حالت میں رہا۔ بالآخر نوبت انکار تک پہنچی۔ مجھے دکھایا گیا کہ توحید و جود کتر درجہ کی چیز ہے۔ اور مجھ سے کہا گیا کہ ظلیت کے مقام میں قدم رکھوں (یعنی یہ یقین کروں کہ اشیاء اللہ کا صرب ظن (سایہ) ہیں اور اس سے مختلف ہیں) توحید و جود کا انکار میرے لئے اختیاری عمل نہیں تھا۔ میں نہیں چاہتا تھا کہ اس مقام سے نکلوں کیونکہ بہت سے عظیم صوفیہ اسی مقام

پرتھے۔ اس طرح میں جب ظلیت کے مقام پر پہنچی اور خود کو اور عام انسان پہنچا دیا۔ سو فی ہمارے نزدیک اس مقام پر پہنچنا بہت مشکل ہے، تو میں نے یہاں کہ اس مقام ظلیت سے مجھے بتایا جائے یہاں تک کہ یہ نظریہ اس مقام پر پہنچنے کے لیے مشابہت رکھتا تھا جو اب بھی میرے لئے کمال کی علامت تھا۔ لیکن یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے صرف اپنی محبت اور رحمت سے مجھے اس مقام سے بھی آگے بڑھایا اور عہدیت کے مقام پر پہنچا دیا (یعنی یہ تصور کہ انسان محض مادہ کا بندہ ہے، کچھ نہیں اور یہ کہ اشیاء خدا کی مخلوق اور اس سے جدا ہیں اور خدا کائنات سے علیحدہ اور الگ ہے)۔ اس وقت مجھے اس مقام کی عظمت کا احساس ہوا اور میں اس کی بلندیوں کا قائل ہو گیا۔ پنے چہلے مشابہات پر تادم سوا۔ اللہ کی طرف رجوع کیا اور اس سے مغفرت چاہی۔ اگر میری رہنمائی اس طرح نہ ہوتی، یہ ایک مقام ہے بعد دوسرے مقام کی عظمت سے آشنا نہ کیا گیا ہوتا تو میں توحید وجود کے مقام ہی میں بڑا رہتا یہاں تک کہ میری نظر میں توحید وجود کے مقام سے اوپر کوئی اور مقام نہ تھا۔ اللہ ہی حقیقت کا ارتقا کرتا ہے اور وہی صحیح راستہ دکھاتا ہے۔“ (۱۶)

شیخ احمد نے چالیس سال کی عمر میں ہی یہ تینوں مقامات طے کر لئے تھے۔ بعد کے میں سال انہوں نے ایک ایسے فلسفیانہ نظریہ کی تشکیل اور دفاع میں صرف کئے جو ان کے روحانی تجربات کے مطابق ہو، اس نظریہ کو مختلف الفاظ، توحید شہودی، وحدۃ الشہود اور ظلیت سے یاد کیا گیا ہے۔ پہلی دونوں اصطلاحات اس نظریہ کے منطقی پہلو اور آخری اصطلاح اس کے مثبت پہلو کی نسبت سے اختیار کی گئی ہیں۔ اس نظریہ کا اصل یہ ہے کہ وجود الہی اور وجود کائنات کی عینیت --- جس کا مشاہدہ صوفیہ اپنے سلوک میں کرتے ہیں --- صرف ایک شہود کی حیثیت سے صحیح ہے لیکن حقیقت سے متعلق ایک نظریہ کی حیثیت سے درست نہیں ہے۔ مزید برآں اس عینیت کا مشاہدہ ایک صوفی کو اپنے سلوک کے پہلے مرحلہ میں ہوتا ہے، بعد کے مراحل میں وہ یہی دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کائنات سے بالکل مختلف ہے، اول اس معنی میں کہ کائنات کا وجود اللہ کے وجود سے غلط ہے۔ دوم اس معنی میں کہ اللہ کے مقابلہ میں کائنات کا وجود دوسرے درجے کا ہے۔ اللہ کا وجود اصلی ہے بلکہ وجود اصل معنی میں اسی کا وجود ہے اور کائنات کا وجود محض ظنی ہے۔ اس لئے اس نظریہ کو ظلیت کا نام دیا گیا ہے لیکن ظلیت کا نظریہ سرہندی کا آخری نظریہ نہیں ہے۔ ایک سایہ اپنے اصل سے مختلف ہوتا ہے، لیکن چونکہ سایہ اصل کا عکس ہوتا ہے اس لئے یہ بھی ایک معنوں میں اصل سے متحد ہے۔ اس لئے اللہ کی غیریت کو ظاہر کرنے کے لئے ظلیت کی اصطلاح مناسب نہیں ہے۔ اس لئے شیخ سرہندی نے اس اصطلاح کو اپنی بعد کی تحریروں میں رک کر دیا اور قرآن مجید کی اصطلاحات، عبدیت اور خلق کو استعمال کیا تاکہ اللہ کی مکمل تنزیہ کا تصور اچھی طرح واضح ہو جائے۔ عبدیت کی اصطلاح انسانوں کے تعلق سے استعمال کی اور خلق کی اصطلاح کائنات کے تعلق سے۔ ظلیت اور عبدیت کی اصطلاحوں کے درمیان فرق لفظی نہیں حقیقی ہے۔ آنے والے صفحات میں اس فرق کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

شیخ سرہندی کی فکر کے تئیں پہلو ہیں۔ ایک ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود پر عقلی اور نقلی تنقید۔ جہاں تک نقلی بنیادوں پر تنقید کا تعلق ہے تو ہم اس سے یہاں بحث نہیں کریں گے۔ شیخ سرہندی کی عقلی تنقید کا موضوع ارادۃ الہی اور ارادۃ انسانی کی جبریت اور دوسرے بہت سے امور ہیں۔ مگر اس تنقید کا خاص ہدف اللہ اور کائنات کے وجود کی عینیت ہے۔

شیخ سرہندی بنی فکر کا دوسرا جز، کائنات کی طہیت اور خدا کے وجود صلی سے اس کے صدور کا اثبات ہے۔ اگرچہ اس کام میں شیخ نے وجودی فلسفہ کی مطاحات ہی سے کام لیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں ایک نئے نظریہ کی تشکیل میں کامیاب نظر آتے ہیں۔ مگر چونکہ جوزہاں شیخ سرہندی نے استعمال کی ہے وہ ابن عربی سے مستعار ہے اور چونکہ انہوں نے اپنا نظریہ مختلف مراحل میں تشکیل دیا ہے اور چونکہ انہوں نے اس نظریہ کو پیش کرنے سے قبل غیر موزوں طریقہ یعنی خطوط کو ذریعہ بنایا۔ اس لئے ان کے افکار کو صحیح طور پر سمجھنا اور ان افکار کو ابن عربی سے افکار سے ممتاز کرنا خاصا دشوار امر ہے۔ اس معنوں سے ہمارا اصل مقصد ان کے افکار کو پیش کرنا اور یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ افکار ان کے پیش رو (ابن عربی) کے افکار سے بہت مختلف ہیں۔

شیخ سرہندی کی فکر کا تیسرا پہلا تاریخی نوعیت کا ہے۔ انہوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ابو یزید، شبلی، ابوسعید اداخیر وغیرہ اولین صوفیہ نے بیانات بقدر بہت سے لوگوں کے لئے وحدۃ الوجود کی پیش بینی نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ درحقیقت ان کے بیانات حسنیہ نہیں صوفیانہ ہیں اور وہ حقیقت کا بیان نہیں روحانی تجربات کا تذکرہ ہیں۔ ان کا صحیح فہم وجودی کے بجائے شہودی خطوط پر ہونا چاہیے۔ میرا جی چاہتا ہے کہ میں اسی پہلو پر تفصیلی سے گفتگو کروں لیکن طوالت کے خوف سے قلم کو روکنا پڑتا ہے۔

شیخ سرہندی نے نہ صرف تصوف کا ایک متباد فلسفہ تشکیل دیا، جو بذات خود ایک بڑی کامیابی ہے، انہوں نے اس سے بھی زیادہ بڑے کارنامے انجام دیے ہیں۔ انہوں نے صوفیانہ افکار و اعمال کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے ان چیزوں کو زبردست تنقید کا ہدف بنایا ہے جنہیں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے مطابق نہیں پاتے، یہ کام انہوں نے جس جرات سے کیا ہے اس کی مثال تصوف کی تاریخی میں نہیں ملتی۔ پھر غالباً شیخ سرہندی پہلے صوفی ہیں جنہوں نے طریقہ نبوت اور طریقہ ولایت کے درمیان واضح فرق کیا ہے۔ اگرچہ وہ اس میدان میں بہت زیادہ آگے نہیں جاسکے لیکن یقیناً ایک ایسے اہم کام کو شروع کرنے کا شرف حاصل ہے جسے مزید ترقی شاہد دلی اللہ (۱۱۷۶ھ/۷۶۳ء) نے دی اور جسے شاہ اسماعیل (۱۲۳۶ھ/۱۸۳۰ء) نے تکمیل تک پہنچایا۔

شیخ سرہندی کا تیسرا کارنامہ صوفیہ کے روحانی تجربات کا تنقیدی جائزہ ہے۔ عموماً صوفیہ اپنے روحانی تجربات کی نوعیت، آغاز و محرکات اور ان کی عملی قدر و قیمت پر گفتگو نہیں کرتے۔ شیخ سرہندی نے جس ڈھنگ سے یہ کام کیا ہے اور جن حدود تک سے پہنچایا ہے اس کی بنا پر بجا طور سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس افق پر یکساں ستارہ کی طرح ضیاء میں ہیں۔

شیخ سرہندی کی کوششوں کا ہی نتیجہ ہے کہ نقش بندی سلسلہ ہندوستان کے گوشے گوشے میں پہنچا اور اس کے زیر اثر تصوف کے دوسرے سلاسل طریق نبوت سے قریب تر آئے۔ بہت سے تلامذہ کو تربیت دے کر شیخ نے لوگوں کی زندگیوں کی اصلاح و تزکیہ کے لئے مختلف مقامات پر روانہ کیا۔ مغل حکمران اکبر کے وضع کردہ دین الہی کے اثرات کو روکنے اور حکومت کو شرعی قوانین کا پابند کرنے میں شیخ کا کیا کردار رہا ہے ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ لیکن اس ضمن میں ان کی غیر معمولی خدمات سے شاید ہی کسی کو انکار ہوگا۔ اسلامی تصورات کی تجدید اور اسلامی زندگی کو فروغ دینے میں شیخ نے جو گراں قدر خدمات انجام دیں ان کی بنیاد پر انہیں بجا طور پر مجدد الف ثانی کہا

جاتا ہے۔ اگرچہ شیخ کا یہ کام ہمارا موضوع نہیں لیکن شیخ کا تعارف کراتے وقت اس کا ذکر ضروری تھا۔

شیخ احمد سرہندی کے افکار و خیالات کو سمجھنے اور جاننے کا اہم ذریعہ ان کے وہ شائع کردہ خطوط ہیں جو انہوں نے ۲۲ سال کی مدت میں مختلف لوگوں کو لکھے۔ جن لوگوں کو شیخ نے خطوط لکھے ان میں ان کے پیر خواجہ باقی باللہ اور ان کے صاحبزادے اور خود شیخ کے صاحبزادے اور تلامذہ، مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے صوفیہ اور علماء اور حکمران طبقہ کے افراد شامل ہیں۔ ان خطوط میں سے بعض بالکل ہی مختصر بمشکل ایک اور آدھا صفحہ میں اور بعض اتنے لمبے ہیں کہ بڑی سختی کے تقریباً ساٹھ صفحات پر مشتمل ہیں جو معقول انجام کی کتاب بن سکتے ہیں۔ ان خطوط کو تین جلدوں میں مدون کیا گیا ہے۔ پہلی جلد ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶م میں مرتب ہوئی۔ اس میں تین سو تینتیس (۳۳۳) خطوط ہیں۔ دوسری ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹م میں مرتب ہوئی اور عناوے (۹۹) خطوط پر مشتمل ہے اور تیسری جلد ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۱م میں مرتب ہوئی، اس میں ایک سو چودہ (۱۱۴) خطوط ہیں۔ بعد میں دس مزید خطوط شامل کئے گئے جن میں سے پہلے نو خطوط کو شیخ کے صاحبزادے شیخ معصوم نے صحیح قرار دیا۔ یہ تمام خطوط زمانی اعتبار سے ان جلدوں میں شامل نہیں کئے گئے ہیں۔ البتہ کچھ کے بارے میں یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ وہ پہلے لکھے گئے لیکن انہیں ان خطوط کے بعد جگہ دی گئی جو بعد میں لکھے گئے۔

نظریہ وحدۃ الوجود پر تنقید:

ہم یہاں وحدۃ الوجود کے نظریہ پر شیخ سرہندی کی تنقید، اس کی خوبیوں اور خامیوں سے صرف نظر کرتے ہوئے مختصراً بیان کریں گے۔ ہمارا مقصد شیخ کے ذہن کو سمجھنا اور ان مسائل کے بارے میں جن سے ہمارا اس مقالہ میں تعلق ہے شیخ کے افکار میں بصیرت حاصل کرنا ہے۔ اس سے ہمیں شیخ سرہندی اور شیخ ابن عربی کے خیالات کے درمیان فرق کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ اس عمل کے نتیجہ میں امید ہے کہ بعد کے صوفیہ کے یہاں ان دونوں بزرگوں کے نظریات میں اختلاف کو کم کر کے پیش کرنے اور اسے محض لفظی ثابت کرنے کی کوشش کی اہمیت گھٹے گی۔ شیخ سرہندی کا کہنا ہے کہ وجودی فکر میں اللہ تعالیٰ حقیقتاً ارادہ اور قدرت کا مالک نہیں ہے۔ ابن عربی اللہ تعالیٰ کی لئے ارادہ و قوت کا اثبات صرف لفظ کی حد تک کرتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کی نفی کرتے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ وہ اشیاء کو اللہ پر لازمی اور واجب قرار دیتے ہیں۔ شیخ لکھتے ہیں:

”نظریہ وحدۃ الوجود اشیاء کو اللہ پر واجب و لازمی قرار دیتا ہے اگرچہ اس نظریہ کے قائلین لفظاً ایجاب کے استعمال سے گریز کرتے ہیں اور اللہ کے لئے ارادہ کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن فی الحقیقت وہ اللہ کے ارادہ کے منکر ہیں، اس معاملہ میں وہ دوسرے تمام فرقہ کے لوگوں سے مختلف ہیں۔ اپنے خیالات کی تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں اللہ قوت رکھتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہتا ہے تو کرتا ہے، اگر نہیں چاہتا تو نہیں کرتا۔ لیکن ان کے نزدیک پہلے قضیہ کا شرطیہ جملہ لازمی اور دوسرے قضیہ کا شرطیہ جملہ محال ہے۔ یہ تقریر اللہ پر اشیاء کو واجب بلکہ مسلط کرتی ہے اور اس کی قدرت کی نفی کرتی ہے۔ دراصل اس نظریہ کے قائلین اور فلاسفہ کے نظریات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قوت کسی کام کو کرنے اور نہ کرنے کی استعداد کو کہتے ہیں لیکن وحدۃ الوجود کے قائلین کرنے کو واجب اور لازمی قرار دیتے ہیں اور نہ کرنے کو ناممکن بتاتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کے قائلین کا وہی عقیدہ ہے جو فلاسفہ کا ہے۔ ان

حضرات کا یہ خیال کہ وہ لفظ ارادہ کا اثبات کر کے اپنے کو فلاسفہ سے میتر کر سکیں گے ان کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا کیونکہ پہلے قضیہ میں وہ ارادہ کو ضروری قرار دیتے ہیں اور دوسرے قضیہ میں محال۔ حالانکہ ارادہ دو مساوی امکانی مقدمات کے درمیان انتخاب کا نام ہے۔ اگر مقدمات مساوی طور پر ممکن نہیں ہیں تو انتخاب کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اس مسئلہ میں مساوی امکان مقدمات کی بات ہی نہیں ہے کیونکہ ایک لازمی اور واجب سے اور دوسرا ناممکن اور محال ہے۔ (۷)

شیخ سرہندی نے لکھا ہے کہ جس انداز سے وجودیوں نے قضا و قدر کا نظریہ پیش کیا ہے اس سے بھی اللہ پر اشیاء واجب اور لازمی قرار پاتی ہیں۔ (۱۸)

شیخ سرہندی کی تنقید کا دوسرا نکتہ ابن عربی کا شر کا تصور ہے۔ شیخ نے لکھا ہے

"شیخ اکبر ابن عربی مظاہر عالم میں شر، فساد اور خرابیوں کو اہمیت نہیں دیتے، ان کے خیال میں حقائق ممکنات (شیخ سرہندی شیخ ابن عربی کے ایمان ثابت کے بجائے حقائق ممکنات کا لفظ استعمال کرتے ہیں) اللہ تعالیٰ کے صور علیہ میں جو اس کی ذات کے آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں، جس کے علاوہ خارج میں کوئی شے موجود نہیں ہے، اور ان صور علیہ کو واجب الوجود کے شہون و صفات قرار دیتے ہیں، جن کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وجود کو واحد کہیں اور ممکنات کے وجود کو ضمیم واجب کا وجود قرار دیں۔ اسی لئے شیخ شر و نقص کو نسبتی اور اضافی کہتے ہیں اور شر خالص اور فساد خالص کا کوئی وجود تسلیم نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیال میں کوئی بھی شے فی نفسہ شر نہیں، نہ کفر فی نفسہ شر ہے اور نہ ضلالت۔ کفر و ضلالت ایمان اور عمل صالح کی نسبت سے شر ہیں نہ کہ بذات خود۔ کفر و ضلالت بذات خود خیر ہیں کیونکہ ان کے ارباب نے ان کے تعلق سے انہیں تقدس عطا کر دیا ہے۔" (۱۹)

شیخ سرہندی نے فنا، کشف اور مذہبی امور کی درجہ بندی سے متعلق ابن عربی کے نظریات کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے لیکن ہم اس کا ذکر بعد میں کریں گے۔ شیخ سرہندی کی تنقید کا اصل ہدف ابن عربی کا اللہ اور کائنات کی عینیت کا نظریہ ہے۔ شیخ سرہندی اس بات سے پوری طرح آگاہ تھے کہ ابن عربی کائنات اور اللہ کے درمیان مطلق عینیت کے قائل نہیں تھے۔ ابن عربی اللہ اور کائنات کو ایک بھی کہتے ہیں اور ان کے درمیان امتیاز بھی کرتے ہیں۔ لیکن شیخ سرہندی کے خیال میں ابن عربی کے یہاں امتیاز کا پہلو غیر اہم ہے اور عینیت کا پہلو بنیادی اور فیصلہ کن ہے، جس کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہے کہ اشیاء محدودہ کی صفات حقیقت میں وجود لا محدود کی صفات قرار پاتی ہیں اور محدود اشخاص کے افعال و اعمال اللہ ہی کے افعال و اعمال ہو جاتے ہیں۔ فصوص الحکم کے شارح اور وحدة الوجود کے نظریہ کے مفسر عبد الرحمن جامی خود اپنے طور پر اس نتیجہ کو مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"ہر قوت اور ہر عمل جو مظاہر ہے، صادر ہوتا ہوا معوم ہوتا ہے دراصل اس ذات الہیہ سے صادر ہوتا ہے جن کے یہ مظاہر ہیں۔ ذات الہیہ خود کو ان اشکال میں ظاہر کرتی ہے۔ شیخ ابن عربی (اللہ ان سے رضی ہو) نے "حکمت عالیہ" میں لکھا ہے: "افراد فعل انجام نہیں دیتے۔ ان کا رب ہی ان کے اندر فعل انجام دیتا ہے۔ افراد کے لئے تو بس یہ کافی ہے کہ عمل کا انتساب ان کی طرف کیا جائے۔ قوت اور عمل کو مخلوقات کی طرف منسوب اس لئے کیا جاتا ہے کہ اللہ کا ان میں ظہور ہوتا ہے نہ اس لئے کہ عمل مخلوقات سے سرزد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد

فرماتا ہے: "اللہ نے تم کو اور اسے جو تم کرت ہو پیدا کیا۔" قرآن کی اس آیت کو پڑھو اور سمجھو کہ "تمہارا وجود، قوت اور عمل سبھی کچھ اس اللہ کی طرف سے ہیں جس کا کوئی ثانی نہیں ہے۔" (۲۰)

شیخ سرہندی کے خیال کے مطابق، توحید فعلی کا نظریہ بالکل سی طرح عطا ہے جس طرح توحید وجودی کا نظریہ۔ وہ کہتے ہیں کہ فعل کی وحدت کا ثبات دراصل شکر کا نتیجہ ہے۔ اس میں واضح اور غیر مبہم سیاق ہے کہ فاعل متعدد ہیں صرف ان کا خالق ایک ہے۔ (۲۱)

جب افعال کا خالق اللہ کو قرار دیا جائے گا تو انسانی ارادہ کی نفی ہوں اور مرد و زن کی شخصیتیں غیر حقیقی ہو جائیں گی اور پھر وہ ایک اخلاقی وجود کی حیثیت سے باقی نہیں رہیں گے اور نہ ہی تکالیف کے مکلف قرار نہیں پائیں گے، اور قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کی طرف سے حساب و کتاب و جزا و سزا بے معنی ہو جائیں گے۔ (۲۲)

نظریہ عینیت کا یہ لازمی نتیجہ ہے اور دوسرا لازمی نتیجہ جو پہلے نتیجہ کے برعکس ہے، یہ ہے کہ اللہ ہی تمام اچھی اور بری صفات سے متصف ہے۔ شیخ سرہندی تحریر فرماتے ہیں

"وعدة الوجود کے قائلین اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اللہ ہی تمام صفات، ازلی اور ممکن سے متصف ہے۔ اگرچہ کہ یہ لوگ وجود کے مختلف درجات میں نزول کے قائل ہیں لیکن ہر درجہ و ہر سطح میں ایک ہی وجود کو تمام صفات سے متصف گردانتے ہیں۔ ایک ہی ذات ہے جو خوش بھی ہوتی ہے اور دکھ بھی اٹھاتی ہے۔ اگرچہ کہ وہ ایسا مختلف صورتوں اور شکلوں کے بغیر میں کرتی ہے۔" (۲۳)

عینیت کا وجودی نظریہ مذہبی صداقتوں، اقتدار اور اعمال کو بھی متاثر کرتا ہے۔ شیخ سرہندی نے اس نکتہ کی وضاحت اپنے ایک خط میں اس طرح کی ہے

"کچھ ایسے لوگ جو اللہ کی تزیہ اور تشبیہ کو یکجا کر دینے کا دعویٰ کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اللہ کی تزیہ میں یقین تو ہر مومن کرتا ہے لیکن ایک عارف باللہ ہی تشبیہ پر یقین کرتا ہے اور خلق کو خالق کا ظہور سمجھتا ہے۔ کثرت کو وحدت کی بنا قرار دیتا ہے اور خالق کو خلق میں مشاہدہ کرتا ہے۔ ان کے خیال میں تزیہ خاص میں یقین ایک طرح کی خالی ہے اور وحدت کو کثرت سے، وراء مشاہدہ کرنا ایک شر ہے۔ جو لوگ وحدت خالصہ پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں انہیں یہ لوگ ناقص اور فرد تر سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کثرت کے بغیر وحدت کا مشاہدہ وحدت کی تحدید اور تعہید ہے۔"

اللہ کے رسول تزیہ خالص کی دعوت دیتے ہیں اور آسمانی کتابیں (خدا کی خلق سے) غیریت کا حق دیتی ہیں۔ تمام پیغمبر انسانی اور غیر انسانی ہر طرح کے خداؤں کی نفی اور ان کے انکار کی دعوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ایسے واجب الوجود کی وحدانیت کی طرف جساتے ہیں جس کا کوئی ثانی نہیں اور جس کی تعریف ممکن نہیں۔ کیا کسی نے کسی رسول کو اللہ کی تشبیہ میں یقین کی دعوت دیتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ خلق خالق کا ظہور ہے۔ سارے رسولوں نے واجب الوجود کی وحدانیت کی تصدیق کی ہے اور ارباب من دون اللہ کی تردید کی ہے۔ لیکن ان حضرات نے خدا کے علاوہ بہت سے ارباب بنائے ہیں جنہیں یہ رب الارباب کا ظہر کہتے ہیں۔ یہ حضرات

رسولوں کے طریقہ سے وقف نہیں ہیں۔ ان کے پیغم کی بنیاد تو عبودیت پر قائم ہے یعنی یہ کہ غیر (یعنی کائنات) کا وجود ہے اور وہ اللہ سے مغایر ہے۔ ان کے کلام سے (خدا اور کائنات کی) عبودیت اور وحدت کا استنباط بالکل غلط ہے۔ اُرنی الحقیقت یہ ہے کہ ذات کا جو ہے اور تمام دوسری موجودات اس کے مظاہر اور اشکال ہیں جن کی عبادت کی ایک وجود (اللہ) کی عبادت ہے، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں، تو پھر ایسا کیوں ہوا کہ انبیاء و رسل نے غیروں کی عبادت کو سختی سے منع کیا اور اللہ کے علاوہ دوسروں کی پرستش کرے والوں کو ازلی سزا بھگتنے کی دھمکی اور وعید سنائی اور انہیں اللہ کا دشمن قرار دیا؟

”اں حضرات میں سے کچھ کہتے ہیں کہ انبیاء و رسل نے وجود کی وحدت کے راز اس لئے نہیں بتائے کہ عوام اناس کا ذہن بہت محدود ہوتا ہے، وہ اپنی تعلیمات کی عمارت غیر (کے وجود) اور اس کی غیریت پر اٹھاتے ہیں، وہ وحدت کو چھپاتے ہیں اور کثرت کی بات کرتے ہیں۔ یہ تشریح قابل قبول نہیں، بالکل اسی طرح جیسے شیعہ حضرات کا تعلق کا نظریہ قابل قبول نہیں ہے۔ انبیاء و رسل کو سچائی کی تعلیم دینی چاہیے۔ اگر سچائی یہی ہے کہ وجود ایک ہی ہے اور اس وجود (اللہ) کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں تو اس حقیقت کو انبیاء و رسل کیوں چھپائیں گے اور ایسی بات کیوں کریں گے جو صحیح نہیں ہے۔ ایسے معاملات میں جن کا خاص طور سے اللہ کی ذات و صفات اور اس کے افعال سے تعلق ہے انہیں تصدیق کے اظہار میں ہر کسی سے گئے ہونا چاہیے۔

”یہ حضرات ایسے لوگوں کو مشرک کہتے ہیں جو وجود کی عبودیت پر یقین رکھتے ہیں اور اللہ کے علاوہ دوسروں کی عبادت سے احتراز کرتے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں یہ حضرات اس لوگوں کو موصوفہ کہتے ہیں جو وجود کی وحدت پر یقین رکھتے ہیں خواہ وہ ہزاروں بتوں کی پرستش کر رہے ہوں بشرطیکہ وہ ان کو ذات واحد کا ظہور سمجھیں اور ان کی عبادت کو بعینہ اس کی عبادت قرار دیں۔ یہ فیصلہ اب آپ کو کرنا ہے کہ ان دونوں گروہوں میں سے کون موصوفہ ہے اور کون مشرک، ”انبیاء و رسل نے کبھی واحدة الوجود کی دعوت نہیں دی، کبھی یہ نہیں کہا کہ وجود کی عبودیت پر ایمان لانے والے مشرک ہیں۔ انہوں نے واحدة السجود کی تعلیم دی ہے اور دوسروں کی عبادت کو مشرک قرار دیا ہے اور اس کی تردید کی ہے۔ چونکہ واحدة الوجود کے قائلین کائنات کو خدا سے الگ کوئی شے نہیں سمجھتے اور نہ اس سے الگ وجود قرار دیتے ہیں، اس لئے وہ غیر اللہ کی عبادت کی تردید نہیں کرتے حالانکہ غیر غیر ہے چاہے وہ اسے تسلیم کریں یا نہ کریں۔“ (۲۴)

عبودیت یا وحدت کا نظریہ مذہبی ترجیحات کو یکسر بدل کر رکھ دیتا ہے۔ یہ بات شیخ سرہندی نے یوں بیان کی ہے

”ان میں سے کچھ حضرات کا خیال ہے کہ نماز کا کوئی حاصل نہیں، کیونکہ اس کی بنیاد، ان حضرات کے خیال میں، غیر اور اس کی غیریت کے مفروضہ پر ہے۔ نماز کے مقابلہ میں روزہ ان کے خیال میں زیادہ اہم ہے۔ فتوحات مکیہ کے مصنف (ابن عربی) نے لکھا کہ روزہ کے ذریعہ انسان اللہ کی وحدت (بے نیازی) میں شریک ہوتا ہے، اس کے بالمقابل نماز میں انسان غیر اور غیریت تک گر جاتا ہے اور عابد اور معبود کے درمیان فرق کرنے لگتا ہے۔ آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ بیان لوریہ دعویٰ صریح توحید و جود کا نتیجہ ہے جس میں اصحاب شکر ہی یقین رکھتے ہیں۔“ (۲۵)

شیخ سرہندی کا نقطہ اختلاف:

مندرجہ بالا تنقید سے ظاہر ہے کہ شیخ احمد سرہندی وحدۃ الوجود کے نظریہ کو قطعاً تسلیم نہیں کریں گے۔ وہ اس خیال کی تائید نہیں کر سکتے کہ وجود ایک ہے خواہ اسے آپ خدا کہیں یا کائنات اور نہ ہی وہ ان کے درمیان مطلق اور مشروط کی اصطلاحات کے ذریعہ فرق کریں گے جیسا کہ وجودی کرتے ہیں۔ اس کے بجائے وہ یہی نہیں سمجھتے کہ خدا کائنات سے کلیہً مختلف ہے۔ خدا اور کائنات کا فرق ایک ہی وجود کے دو مختلف مظاہر کا فرق نہیں ہے جیسا کہ وحدۃ الوجود کے قائلین کہتے ہیں اور نہ ہی یہ فرق درجات کا فرق ہے جیسا کہ اشراقیہ کا خیال ہے۔ وحدۃ الوجود اور فسطہ شراق کے ماننے والے دونوں کے نزدیک وجود ایک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے قائلین وجود کے اندر کسی معنی میں درجات تسلیم نہیں کرتے اور اسے ہر طرح یکساں اور واحد سمجھتے ہیں، اشراقیہ وجود میں کامل (خدا) اور غیر کامل (کائنات) کا امتیاز کرتے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی وحدۃ الوجود کی دونوں ہی تعبیروں کو مسترد کرتے ہیں۔ اس کے خیال میں خدا کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان کسی بھی طرح کی کوئی نسبت نہیں ہے۔ خدا کا وجود ایک مختلف نوعیت کا وجود ہے۔

اللہ کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان مطلق امتیاز کو برقرار رکھنے کی ایک صورت یہ ہے کہ وجود کو لاشروطی ایک مجرد تصور (امرا انتزاعی) قرار دیا جائے جس کے مقابل خارج میں کوئی وجود نہ ہو اور صرف منفرد موجودات کا اثبات کیا جائے۔ ایسی صورت میں اللہ دوسری موجودات کی طرح ایک وجود قرار پائے گا۔ بلاشبہ وہ دوسری موجودات سے بالکل مختلف ہوگا، تاہم وہ ایک خاص وجود سمجھا جائے گا۔

یہ ایک روایتی کلامی موقف ہے جہاں سے ابن تیمیہ (ب ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۷ء) اور سعد الدین اہل حجازی (ب ۷۹۳ھ/ ۱۳۹۰ء) وحدۃ الوجود کے خلاف اپنے تنقید کی شروعات کرتے ہیں۔ متکلمین یہ نہیں سوچتے کہ دوسری موجودات کے ساتھ ساتھ خدا کو بھی ایک وجود تسلیم کر کے وہ کائنات کو خدا کے مساوی قرار دے دیتے ہیں اور نہ ہی یہ سوچتے ہیں کہ یہ کہہ کر کہ کائنات خدا کے ساتھ موجود ہے وہ دراصل خدا کی ذاتی صفات میں کسی شے کو شریک کرنے کا خطرہ مول لے رہے ہیں۔

شیخ سرہندی یہ راستہ اختیار نہیں کرتے۔ ایسا کرنے کے بجائے وہ وجود کے دو مفہیم کے درمیان امتیاز پیدا کرتے ہیں۔ ایک مفہوم وہ ہے جس میں کائنات کی تمام چیزیں وجود رکھتی ہیں لیکن خدا کا وجود اس معنی و مفہوم میں وجود نہیں ہے۔ وجود کا دوسرا مطلب وہ ہے جس کے مطابق وجود محض ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔ سرہندی کہتے ہیں کہ یہی وجود وجود اصلی ہے۔ اس لئے وجود کے اصلی معنی کے اعتبار سے وجود خدا کا عین ہے، اور کائنات کا جو وجود ہے وہ وجود اصلی نہیں محض ظنی ہے۔

اللہ کے وجود کا اثبات اور دوسری موجودات کے وجود سے انکار کے معاملہ میں شیخ سرہندی ابن عربی کے ساتھ ہیں۔ انہیں کی طرح یہ بھی متکلمین کو شرک فی الوجود کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ (۲۶) یعنی یہ کہ وہ وجود کے تعلق سے اشیاء کو اللہ کے ساتھ شریک کرتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ شیخ سرہندی اور ابن عربی کے درمیان یہ اتفاق محض ظاہری ہے۔ کیونکہ اگر ایک یہ کہتا ہے کہ وجود ایک ہے یعنی خدا اور اس کے علاوہ کوئی شے وجود نہیں رکھتی تو اس قضیہ کا مطلب دوسرے کے مطلب سے بالکل جدا ہے، حالانکہ دوسرا بھی یہی جملہ کہتا ہے۔ ابن عربی کے مطابق

”وجود ایک ہے“ کا مطلب یہ ہے کہ وجود تو ایک ہے لیکن ایک زاویہ سے دیکھئے تو وہ اللہ ہے اور دوسرے زاویہ سے دیکھئے تو وہ کائنات ہے، اس لئے اللہ کے علاوہ کچھ بھی موجود نہیں۔ شیخ سرہندی کے مطابق ”وجود ایک ہے“ کا مطلب یہ ہے۔ صحیح اور حقیقی معنوں میں وجود اصلی ایک ہے اور وہ خدا ہے، اور یہ کائنات جو اللہ سے الگ وجود رکھتی ہے اس کا کوئی اصلی وجود نہیں ہے، یہ محض ظنی وجود رکھتی ہے۔ یہ قصہ کہ ”خدا کے سوا کچھ بھی موجود نہیں“ کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی، جو، کی حیثیت سے محض خدا موجود ہے اور اس معنی میں کائنات موجود نہیں۔

سوال اٹھتا ہے کہ شیخ سرہندی وجود اصلی اور وجود ظنی میں فرق کس طرح کرتے ہیں؟ ہم اس سوال پر جد ہی گفتگو کریں گے۔ لیکن اس جگہ اس بات کی وضاحت ہو جانی چاہیے کہ وجود ظنی کا جو کچھ بھی مطلب ہو بہر کیف اس کا مندرجہ ذیل تین معانی میں سے کوئی بھی مطلب نہیں ہو سکتا (۱) وہ ایک نچلے درجہ کا وجود نہیں جو صرف درجہ میں وجود اصلی سے مختلف ہو، (۲) نہ دو وجود، اصلی کا کوئی فیضان (Emanation) ہے اور، (۳) نہ وہ ایسی چیز ہے جو ایک معنی میں وجود اصلی ہے اور ایک معنی میں وجود اصلی سے مختلف۔ شیخ سرہندی اس خیال کو بالکل مسترد کرتے ہیں کہ اشیاء ممکنہ کا وجود واجب الوجود کے وجود سے نہ مختلف ہے اور نہ ہی اس کا عین ہے۔ (۲۷) مختصراً یہ کہ خدا کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان ناقابلِ رفع درنا قابلِ بیان فرق ہے۔ دوسرے الفاظ میں وجود کی ثنویت ہے لیکن اگر آپ گہرائی میں جائیں تو معلوم ہو گا کہ ثنویت بالکل نہیں ہے اور وجود حقیقی معنی میں ایک اور صرف ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔

ظنی وجود کا تصور:

شیخ احمد سرہندی کا وجود ظنی کا تصور ان کے فلسفہ کا سب سے زیادہ نیا اور انوکھا اور سب سے زیادہ مشکل تصور ہے۔ انہوں نے اس تصور کو اپنے صاحبزادوں اور تلامذہ کے سامنے بار بار واضح کیا ہے۔ اگرچہ ان میں سے کچھ غیر معمولی ذہین اور ذکی تھے لیکن انہیں اس تصور کو سمجھنے میں بڑی دقت پیش آئی اور انہوں نے بار بار اس کی وضاحت چاہی۔

ظنی وجود سے شیخ سرہندی کی کیا مراد ہے اور وہ اس وجود کو اصلی وجود (اللہ) سے کس طرح ممیز کرتے ہیں؟ اسے سمجھنے کے لئے ہمیں ایک معروضی شے اور آئینہ میں اس کے عکس کی مثال سے مدد لینی چاہیے۔ یہی وہ مثال ہے جس کی مدد سے شیخ نے اس نکتہ کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ معروض ایک خارجی وجود رکھتا ہے، اس کا وجود ہمارے اذہان سے خارج میں ہوتا ہے۔ اور ہر انسان کے مشاہدہ میں آ سکتا ہے اور خارج میں اس کے کچھ اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں۔ اس کا عکس بھی ہمارے ذہن سے خارج میں ہوتا ہے اور ہر کسی کے مشاہدے میں آتا ہے۔ اور کچھ نتائج جو معروض اصلی سے مرتب ہوتے ہیں اس کے عکس سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کہتا ہے کہ اس نے زید کو دیکھا ہے حالانکہ اس نے محض زید کا عکس آئینہ میں دیکھا خود زید کو نہیں دیکھا تو اسے غلط نہیں کہا جائے گا۔ (۲۸) کیونکہ عکس کا بھی خارج میں ایک وجود ہے۔ عکس محض ایک خیال نہیں جو ذہن میں موجود ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جو ذہن سے خارج میں اپنا وجود رکھتا ہے۔

لیکن اگرچہ عکس کا ایک خارجی وجود ہے تاہم یہ دوسری معروضات یا اشیاء کی طرح وجود نہیں رکھتا، کیونکہ

کلی بات تو یہ کہ یہ اتنا زیادہ موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہوتا جتنا جو معروض، امر یہ، اور یہ زیادہ اہم بات ہے کہ اس کا وجود اس طرح کے مکان (Space) میں نہیں ہوتا جس طرح سے مکاں میں ایک معروض اپنا وجود رکھتا ہے۔ فرض کیجئے کہ اگر معروض آئینہ کے سامنے ایک مینہ کی دوری پر ہے تو اس کا عکس آئینہ سے ایک میٹر پیچھے نظر آتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عکس آئینہ کے پیچھے نہیں ہوتا۔ اب آپ آئینہ سے پیچھے جا کر دیکھیں گے تو وہاں کچھ نظر نہیں آئے گا۔ اب اگر عکس آئینہ کے پیچھے نہیں ہے تو اس سے یہ پید ہوتا ہے کہ یہ آئینہ کے اندر ہے؟ مگر ایسا بھی نہیں ہے۔ کیونکہ آئینہ بمشکل تین ٹی مینہ ہوتا ہے اور عکس آپ کو ایک میٹر پیچھے نظر آتا ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عکس آئینہ میں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے عکس نہ تو آئینہ سے پیچھے ہے اور نہ ہی آئینہ کے اندر اور یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ آئینہ کے سامنے بھی نہیں ہے۔ اس سے عکس اس طرح کے مکاں میں موجود نہیں جس طرح کے مکان میں اس کا معروض ہے۔ دوسری طرف یہ بات بھی صحیح ہے کہ عکس کی قسم مکان میں ضرور موجود ہے کیونکہ وہ محض ایک خیال نہیں ہے، ہماری آنکھیں اس کا ہر شکل ان طرح مشاہدہ کرتی ہیں جس طرح اس کے معروض کا۔ یہ بات بھی صحیح ہے کہ آئینہ کا عکس جس طرح کے مکاں کا احاطہ کرتا ہے وہ اس طرح کا مکان نہیں ہے جس طرح کے مکان کا احاطہ ابن عربی کے فلسفہ میں عالم مثال کی چیزیں کرتی ہیں۔ کیونکہ عکس نہ تو کوئی روحانی شے ہے اور نہ ہی کوئی مثالی شے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر عکس کس طرح کے مکان میں ہے؟

شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ عکس کا وجود حقیقی مکان میں نہیں ہے بلکہ صرف ظنی مکان میں ہے، خارج حقیقی میں نہیں بلکہ خارج ظنی میں۔ شیخ اس سے جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگرچہ عکس کا مکان (خارج) معروضی شے کے مکان (خارج) کی طرح معلوم ہوتا ہے لیکن جب ہم اسے غور سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک طبعی مکان نہیں ہے، اگرچہ کچھ معاملات میں اس کے مشابہ ہے لیکن حقیقت میں عکس کا مکان طبعی مکان کا صرف ایک سایہ (ظل) ہے۔

اگر عکس معروض کی طرح عکس نہیں کرتا اور اس مکان میں موجود نہیں ہے جس میں معروض ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عکس کا وجود اس قسم کا نہیں ہے جس قسم کا معروض کا وجود ہے۔ اس لئے اس کا وجود محض ظنی ہونا چاہیے۔ بظاہر لگتا ہے کہ معروض کی طرح عکس کا بھی حقیقی وجود ہو لیکن بدقت نظر دیکھا جائے تو ایسا نہیں ہے، عکس محض معروض کے وجود سے ایک مشابہت رکھتا ہے، حقیقی وجود نہیں ہے۔ معروض حقیقی کے وجود اور عکس کے ظنی وجود کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سرہندی نے کہا ہے کہ یہ فرق درجہ کا نہیں بلکہ نوع کا ہے۔ بہت سارے معاملات میں معروض سے اس کی مشابہت کے باوجود عکس بالکل مختلف نوع کا وجود ہے بالکل ایسے ہی جیسے اس کا مکان ایک مختلف نوع کا مکان ہے حالانکہ اس کے اور معروض کے معاملات کے درمیان ظاہری طور پر مشابہت ہے۔ معروض کے وجود کے بالمقابل عکس کا وجود وہی وجود کے سوا کچھ نہیں۔ مگر عکس کے وجود کو وہی کہنے کے یہ معنی نہیں کہ شیخ سرہندی اسے محض خیالی اور بالکل غیر حقیقی وجود کہیں۔ عکس کا وجود ہمارے ذہن کے خارج میں ہے اور نفس امری ہے، ایک حقیقت ہے جو سب کے مشاہدہ میں آتی ہے، محض دھوکا نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عکس کا وجود نہ عالم طبعی کا جزء ہے نہ عالم روحانی اور نہ عالم مثال کا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عکس

ایک واقعی شے ہے، محض وہم کی پیدوار نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں، عکس حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی، اس کا وجود ہے بھی اور نہیں بھی، یہ بات خود منفرد نوعیت کا وجود ہے۔

شیخ احمد یہ کہتے ہیں۔ کائنات کا وجود اللہ کے وجود کا محض ایک ظل ہے، یا یہ کہ کائنات ایک ظنی وجود ہے تو اس سے شیخ وہ تمام باتیں مرد پیتے ہیں جو عکس کے وجود کے تصور میں آ سکتی ہیں اور جن کا ذکر ابھی ہم نے کیا ہے۔ پہلی بات جو وہ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ اور کائنات دو مختلف وجود ہیں، ہر ایک اپنے طور پر موجود ہے، دونوں ایک ہی وجود نہیں ہیں، جیسا کہ وحدۃ الوجود کے ماننے والے سمجھتے ہیں۔ کسی وجود کا ظل اپنے اصل معروض سے بنیادی طور پر مختلف اور الگ ہوتا ہے۔ (۲۹) شیخ سرہندی کے تصور ظل کا یہ بنیادی نکتہ ہے۔ دوسری بات جو شیخ سرہندی کہنی چاہتے ہیں وہ یہ ہے کائنات (Ontologically) اللہ سے مختلف ہے۔ کائنات عددی طور پر ایک علیحدہ وجود ہی نہیں بلکہ ایک مختلف نوع کا وجود ہے۔ اللہ حقیقی وجود ہے بلکہ صرف وہی حقیقی وجود ہے اور یہ کائنات اس کے مقابلے میں محض ایک خیال اور وہمی وجود ہے۔ اللہ کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وجود اس کائنات کے وجود سے ہر طرح بامقار اور منزہ ہے۔ شیخ سرہندی کائنات سے متعلق ان تمام نظریات کی تردید کرتے ہیں جو کسی طرح کی تشبیہ کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ کائنات خدائی وجود کا معدور (Emanation) نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کی کوئی تجلی یا تعین ہے جیسا کہ وحدۃ الوجود کے قائلین مانتے ہیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ ”میرے نزدیک تعین جیسی کوئی چیز نہیں ہے، غیر متعین (خدا) کو کوئی شے متعین نہیں کر سکتی۔ اس طرح کے تصورات شیخ محی الدین ابن عربی اور ابن العربی کے نظریہ سے میل کھاتے ہیں۔ اگر اس طرح کے الفاظ میری تحریروں میں ملتے ہیں تو انہیں ظاہری مفہوم پر نہیں محمول کرنا چاہئے۔ (۳۰) اور تیسرا نکتہ یہ ہے کہ کائنات محض ایک وہم اور دھوکا نہیں ہے۔ ہمارے ذہن کے خارج میں اس کا وجود ہے، جس طرح سے کہ عکس کا اپنے معروض سے علیحدہ خارج میں ایک وجود ہے اور ہر کوئی اس کا ادراک اور مشاہدہ کر سکتا ہے، چوتھی بات یہ کہ یہ کائنات پوری طرح اللہ پر منحصر ہے۔ اپنے وجود اور بقا دونوں کے لئے بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ عکس اپنے معروض پر منحصر ہوتا ہے۔ وحدۃ الوجود کے قائلین خدا اور کائنات میں ایک دوسرے پر انحصار کے قائل ہیں۔ شیخ احمد اس تصور کی تردید کرتے ہیں اور صرف کائنات کے اللہ تعالیٰ کی ذات پر یکطرفہ انحصار کی بات کرتے ہیں۔

یہ چار بنیادی تصورات شیخ سرہندی کے اس نظریہ کے عناصر ہیں کہ کائنات اللہ کا ظل ہے، حقیقی وجود سے عاری اور محض ایک خیالی وجود کی حامل۔ یہ سبھی نکات شیخ سرہندی کے خطوط میں مختلف مقامات میں جدا جدا بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے خطوط کی تیسری جلد کے ایک خط کے ایک جزء کا یہاں ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے جس میں یہ تصورات واضح طور پر بیان ہوئے ہیں۔

”عالم وہم سے میری مراد وہ حالت ہے کہ ایک شے دیکھنے میں آئے لیکن اس کا وجود نہ ہو، آئینہ میں صرف زید کی تصویر نظر آتی ہے لیکن وہاں کسی چیز کا وجود نہیں۔ زید آئینہ میں نہیں ہوتا، وہاں صرف ایک مثالی ظہور ہوتا ہے جو وجود سے عاری ہے۔ یہ حقیقت مجھے ایک مصدق کشف اور ایک واضح مشاہدہ میں آئی ہے

کہ اللہ نے اس کائنات کو وہم کی دنیا میں اپنی طاقت سے پیدا کیا اور اپنی قدرت تامہ سے اس وہمی ظہور کو وجود بخشا۔ اس عالم وہم کو وجود نہیں صرف ظہور حاصل ہے۔ لیکن چونکہ اس عالم میں یہ کائنات مد کے ذریعہ پیدا کی گئی ہے اس لئے اس نے ظہور کے ساتھ ساتھ ایک طرح کا وجود بھی حاصل کر لیا ہے۔ اس لئے چونکہ یہ کائنات اللہ تعالیٰ کا ایک فعل ہے اس لئے اسے ظہور کے ساتھ ایک وجود بھی حاصل ہے اور اس کی اپنی صفات میں اور آثار بھی۔ یہ وہمی دنیا مرتبہ علمی اور مرتبہ خارجی دونوں ہی سے مختلف ہے، مگر مرتبہ علمی کے مقابلہ میں مرتبہ خارجی سے زیادہ قریب ہے۔ اس کا وجود مرتبہ علمی میں موجود اشیاء کے مقابلے میں مرتبہ خارجی میں موجود اشیاء سے زیادہ مشابہ ہے۔ اس کی دوسری طرف معرض موجودات کی دنیا ہے۔ عالم وہم میں وجود حقیقی کا ظہور مثالی ظہور کے بالمقابل جو محض اور غیر مشاہد وجود کی دنیا ہے معروضی ظہور سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم وہم میں ظنی معروضیت کو داخل کیا ہے اور اس عالم میں خیانت کو وجود عطا کیا ہے۔ اس نے عام خارجی کو ظنی معروضیت کے ساتھ ایک ظنی مکان میں پیدا کیا ہے۔

مختصر یہ کہ خارج حقیقی میں صرف ایک ماورائی ذات (اللہ) کا وجود ہے اور خارج ظنی میں کائنات اپنی تمام کثرت کے ساتھ ظنی وجود کی حامل موجود ہے جس کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے تخلیقی ارادہ نے کی ہے۔ خارج حقیقی میں وحدت حقیقت ہے اور خارج ظنی میں کثرت حقیقت ہے، نیز یہ کثرت مرتبہ علمی میں بھی ایک حقیقت ہے۔ اس لئے وحدت اور کثرت دونوں ہی حقیقت ہیں، لیکن ہر ایک اپنی اپنی دنیا میں۔ جس طرح اس کائنات کی معروضیت اور وجود محض ظنی ہیں، اسی طرح اس کی تمام تر صفات مثلاً حیات، سم اور قدرت وغیرہ بھی اللہ کی صفات کے اظلال ہیں، وہ حقیقت نفس امری بھی جس کا انتساب کائنات کے وجود کی طرف کیا جاتا ہے وجود الہی کی حقیقت نفس امری کا ظل ہے۔ (۳۱)

وجود اور عدم وجود:

یہ بات کہ کائنات اور اللہ دو مختلف اور جدا وجود ہیں اور یہ کہ کائنات ایک ظنی وجود ہے اور اللہ ہی حقیقی وجود ہے اور یہ کہ اللہ کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ اس سے ماوراء اور منزہ ہے، صوفیانہ تجربہ کا اظہار ہے نہ کہ اس تجربہ کی فلسفیانہ توضیح و تشریح۔ بالکل اسی طرح اس حقیقت کو معروض اور اس کے عکس کی مثال کی مدد سے واضح کرنا اس تجربہ میں دخل متعدد نکات کو بیان کرنیکی ایک کوشش ہے۔ ان نکات میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ متکلمین نے ہمیشہ ہی اللہ کی مطلق تنزیہ اور ماورائیت کا اثبات کیا ہے اور صوفیہ نے بھی اصل اور ظل (سایہ) جیسی اصطلاحات اکثر استعمال کی ہیں۔ شیخ سرہندی کے یہاں جو بات نئی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ان تمام حقائق کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال دیتے ہیں۔ ظل کا لفظ مثلاً شیخ سرہندی کے یہاں وضاحت کے لئے مثال کے طور پر نہیں آیا ہے، وہ ایک بالکل ہی مختلف قسم کے وجود کی نمائندگی کرتا ہے، ایک ایسے وجود کی جو حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی۔ یہ ایک نئے طرح کے عالم کی نشاندہی کرتا ہے جو ان عوامل سے مختلف ہے جن کا ذکر وحدۃ الوجود کے قائلین کے یہاں ملتا ہے۔ گزشتہ اوراق میں اس عالم کی ابتدائی جھلک آپ نے دیکھی ہوگی۔ آئندہ اوراق میں ہم یہ دیکھیں گے کہ اس تصور کو شیخ سرہندی ایک فلسفہ کی شکل کس طرح دیتے ہیں۔

تصوف پر مکھی ہوئی کتابیں، صوفیہ کے روحانی تجربات اور ان کے فلسفیانہ نظریات کے درمیان تعلق پر زیادہ روشنی نہیں دیتیں۔ اس بات کا شعور بھی ہم ہی نظر آتا ہے کہ فلسفہ کا علم رکھنے والا صوفی فلسفیانہ زبان میں اپنے ان روحانی تجربات کو پیش کرے جس میں بہت زیادہ وقت لے سکتا ہے۔ ہمیں اس نے تھوڑے ہی وقت میں حاصل کر لیا ہو۔ شیخ سرہندی خود باقی ماند کے پاس جب ۱۰۰۸ھ / ۱۵۹۹ء میں آئے تو وحدۃ الوجود پر یقین رکھتے تھے، پھر وحدۃ الوجود کی اس عقلی یقین کی تصدیق بعد میں انہیں روحانی تجربات کے ذریعہ ہوئی۔ لیکن بعد میں وہ اس مقام سے آگے بڑھے اور پھر اشیاء کو (ماند کے) سائے اور اظلال کی حیثیت سے دیکھنا شروع کیا۔ ایسا صرف ایک یادہ سالوں کے درمیان ہوا۔ کیونکہ ان چار سالوں میں جو انہوں نے شیخ باقی ماند (م ۱۰۱۲ھ / ۱۶۰۳ء) کے ساتھ ان کی وفات سے پہلے گزرے۔ شیخ سرہندی نہ صرف وحدۃ الوجود کے مقام سے نزر چکے تھے بلکہ وہ ظلیت کے مقام سے بھی نزر چکے تھے اور تنزیہ کامل کے مقام میں دخل ہو چکے تھے جہاں انہوں نے، اپنے بیان کے مطابق، اللہ تعالیٰ کو عالم سے بالکل علیحدہ اور کلیتہً دوراء دیکھا۔ سرچہ ان پر عالم کی ظلیت کا مشاہدہ دوسری سس میں ہو گیا تھا لیکن اس مشاہدہ کی بنیاد پر ایک فلسفہ تشکیل دینے میں انہوں نے بعد کے دس سال سے لے کر پندرہ سال لگائے۔ (۳۲) اور اس مشاہدہ کے کچھ فلسفیانہ مضمرات اس پر بیس سالوں کے بعد واضح ہو سکے۔ (۳۳)

علم کلام میں شیخ سرہندی کو پہلی تربیت وسط ایشیاء کے علماء سے حاصل ہوئی۔ اس کے بعد ان کو تربیت ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود میں ملی اور یہ دونوں تربیتیں شیخ سرہندی کے ذاتی تجربہ یعنی وحدۃ الشہود کے خلاف تھیں۔ کیونکہ متکلمین نے کائنات کی ظلی حیثیت کو تسلیم نہیں کیا تھا اور وحدۃ الوجود کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کی مطلق اورائیت اور تنزیہ کے تصور کو قبول نہیں کیا تھا، لیکن چونکہ شیخ سرہندی کے پاس کوئی نیا فلسفہ نہیں تھا اور نہ ہی نئی اصطلاحات تھیں اس لئے فطری طور پر وہ فکری شکل سے دوچار رہے۔ نتیجہ یہ ہو کہ کبھی وہ ایک بات کہتے ہیں اور بعد میں اس پر نظر ثانی کرتے ہیں۔ کسی اصطلاح کی تعریف کبھی وہ وحدۃ الوجود کے خطوط پر کرتے ہیں اور کبھی کلائی خطوط پر۔ ایک بار وہ ایسا غلط استعمال کر جاتے ہیں جو ان کے نظام تصور سے میل نہیں کھاتا اور پھر جب تناقض کا احساس ہوتا ہے تو اسکو ترک کر دیتے ہیں۔ ایسے اور اس طرح کے مسائل کا پیش آنا اس وقت بالکل فطری ہے جب کوئی اپنے خیالات کا ایسی زبان میں اظہار کرے جس کی تخلیق اس مقصد کے لئے نہیں ہوئی۔ اس لئے ہمیں شیخ کے نظریات کی تشریح میں بڑی احتیاط سے کام لینا چاہیے۔

ابن عربی کے نظریہ عینیت کے بنیادی نکات کو شیخ سرہندی نے مندرجہ ذیل انداز میں مختصر یوں بیان کیا ہے

”چونکہ وحدۃ الوجود کے قائلین کے مطابق علم الہی اور عالم خارجی میں سوائے واجب الوجود اور اس کے اسماء و صفات کے کوئی اور نہیں اور یہ اسماء و صفات اس کے عین ہیں اور چونکہ نعینات علمیہ ہی ذات الہی کے عین ہیں، اس کی شبہہ مثال یا عکس نہیں، اور چونکہ وجود ظاہر میں منعکس موجودات، ان کے خیال کے مطابق، ہو سہو دی ہستیاں ہیں، اس کی شبہہات نہیں اس لئے عینیت کا تصور لازم آتا ہے اور یہ کہنا ضروری ہو جاتا ہے کہ ”سبھی کچھ وہی (اللہ) ہے“ (۳۳) (ہمہ دوست)۔ دوسرے الفاظ میں تصور وحدت یا تصور عینیت مندرجہ ذیل چار قضایا کا

مازی نتیجہ ہے۔"

اول یہ کہ عالم ظہر اور عالم ضمن دونوں ہی میں وجود صرف ایک ہے (یعنی عدم)۔ یہ کہ واجب الوجود کے اسماء و صفات اس کی ذات سے مختلف نہیں بلکہ ذات ہیں۔ یہ کہ عین ثابت ذات واجب کے عین ہیں نہ کہ اس کی شئیہات اور چارم، عیان ثابت ہے۔ وہ ظاہر وجود ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ عین ثابت ذاتی نہیں ہیں نہ کہ ان کی شئیہات۔

شیخ سرہندی حقیقت کے اس قضیہ اور اس کے ان کے وجود پر اس سے چار نتائج پیش کرتے ہیں۔ اول، وجود حقیقی ایک ہے اور وہ اللہ ہے اور یہ کائنات ایک ظنی وجود ہے۔ دوم، اللہ کے اسماء و صفات اللہ کی ذات سے مختلف ہیں گرچہ کہ اس سے جدا نہیں ہیں۔ سوم، اشیاء کی اعیان ثابت ذات ان کے اطلاق ہیں اور اس سے مختلف ہیں اور چارم اور آخری بات یہ کہ اس کائنات میں موجود اشیاء عین ثابت کے اطلاق ہیں جو عاریت ظلال میں وجود ظنی پر مشتمل ہیں۔

شیخ سرہندی کا پورا فلسفہ انہیں قضیہ کے گرد گھومتا ہے۔ اس پر اس فلسفہ کو واضح کرنے کے لئے وہ وجود کے حمل مواطاة اور حمل اشتقاق کے درمیان فرق کرتے ہیں یعنی اس جملوں کے درمیان مثلاً "الف موجود ہے" و "الف موجود ہے"۔ وجود علی سبیل حمل مواطاة اللہ ہے یعنی اللہ وجود ہے۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ اللہ کے بارے میں کچھ کہنے کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے "وہ وجود ہے" نہ یہ کہ یہ کہا جائے کہ "وہ موجود ہے"۔ (۳۳) مگر کوئی کہہ سکتا ہے کہ اللہ وجود رکھتا ہے یا موجود ہے بشرطیکہ وہ اس سے یہ مطلب لے کہ "لہ وجود ہے"۔ حاصل یہ ہے کہ سرہندی وجود اور ذات الٰہی کو ہمینہ ایک قرار دیتے ہیں۔ اس طرح وہ ایک ایسا موقف اختیار کرتے ہیں جو ان متکلمین کے موقف سے مختلف ہے جن کا خیال ہے کہ وجود ایک صفت ہے۔ وہ وجود کو صفت نہ مان کر ابن عربی کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔ وجود بحیثیت ایک صفت کے معروضات دنیا سے متعلق ہے۔ ان معروضات کو موجود یا وجود کی حامل کہا جاتا چاہیے، اور وجود نہیں کہنا چاہیے۔ ان کے سلسلے میں ہر چیز کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان فرق کرنا چاہیے اور وجود کو ذات سے منسوب کرنا چاہیے۔ متکلمین اور فلسفہ اس طرح کا امتیاز کرتے ہیں لیکن وجودی حضرات ایسا نہیں کرتے اور ایسا نہ کر کے یہ حضرات اس نظریہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ وجود ایک ہے۔ دوسری طرف متکلمین یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ خدا کے سباق میں وجود کو علی سبیل المواطاة استعمال کرنا چاہیے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ کو دوسری موجودات کی طرح ایک وجود قرار دے دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حمل مواطاة اور حمل اشتقاق کے درمیان فرق کرنے میں ناکامی وجودیوں کو وجود کی وحدت (Monism) اور متکلمین کو وجود کی کثرت (Pluralism) تک پہنچا دیتی ہے۔

جس وجود کو ہم علی سبیل حمل المواطاة اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں حقیقی وجود کہلاتا ہے اور جس وجود کو علی سبیل حمل الاشتقاق اشیاء کی طرف منسوب نکرتے ہیں ظنی وجود ہوتا ہے۔ اس فرق کی وجہ عدم (Non-being) ہے۔ اللہ کا وجود حقیقی ہے کیونکہ عدم ملے پاک ہے۔ کائنات کی اشیاء اطلاق ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات میں عدم ہیں۔ شیخ سرہندی کے مطابق، اس کائنات کا پورا ڈھانچہ عدم کی بنیاد پر قائم ہے۔ شیخ سرہندی عدم

کے معنی میں بھی اصل معنی ہے، درحقیقت ان کا پر فرق کرتے ہیں۔ (۳۵) جیسا کہ انہوں نے وجود کے معانی میں کیا ہے۔ عدم علی سبیل اصل معنی ہے، مطلق نقص، شے محض اور محال ہے۔ اس کے مقابل میں، وجود علی سبیل اصل معنی ہے، مطلق کمال، حیر محض اور قائم بالذات ہے۔ عدم علی سبیل اصل معنی ہے، ایک شے وجود ہے۔ عدم محض محال اور ناقابل تصور ہے لیکن عدم کی اس شکلیں قابل فہم اور ممکن ہیں۔ شیخ سرہندی عدم کو وجود کے مقابل استہک کرتے ہیں اور خاص عدم، خاص وجود کے مقابل اور عدم کے خاص، خاص وجود کے خاص شکل کے مقابل استہک کرتے ہیں۔ غرض میں جو ہر ہے اور قائم بالذات نہیں ہے عدمات کی معنی میں متصف ہے۔ خدا ذات قائم بالذات ہے اس لئے یہ خالص وجود ہے۔ اللہ کی صفات جو اس کی ذات سے ممیز ہیں اس (ذات) پر منحصر ہیں اور اس لئے وہ بھی اپنے اندر عدم کا ایک عنصر رکھتی ہیں۔ "خس نے اندر ہی نہ وہاں پیچا کا، کچھ ہوا اس میں عدم کا کوئی عنصر شامل ہو گا"۔ (۳۶) اللہ کی صفات سے لے کر سب سے نیچے درجے کے وجود تک اس کائنات میں ہر شے مختلف درجوں میں عدم کی حامل ہے۔ عدم کا یہ تصور بنیادی اعتبار سے افلاطونی ہے اور تمام قرآنی عربی کے تصور سے مختلف ہے۔ کیونکہ ابن عربی کے مطابق عدم وجود کا نہ ہونا ہے، ہونہ تو وجود کا مخالف ہے ورنہ ہی اس کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ اس لئے جب ابن عربی عدم کو شرقریبیتے ہیں تو اسے ان کی مراد "چھائی یا خیر کے نہ ہونے" کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی۔ دوسری طرف شیخ سرہندی کے مطابق، عدم ایک مثبت شے ہے، جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے کہ ابن عربی کے خالص موضوعی نقطہ نظر کے برعکس شیخ سرہندی شر کے تعلق سے ایک معروضی تصور رکھتے ہیں۔ درحقیقت ابن عربی کے یہاں عدم کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس، سرہندی عدم کو وجود کے برعکس ایک متوازی اصول تصور کرتے ہیں۔ سواں ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے وجود و عدم کی ثنویت، اور خیر و شر کی دوئی لازم نہیں آتی؟ کیا وجود محض سے عدم محض کا اختلاف وجود کو محدود و متاثر نہیں کرتا، بالکل ایسے ہی جیسے عدم کے خاص اشکال وجود کے خاص اشکال کو متاثر کرتے ہیں؟ اس سوال کا شیخ سرہندی اس طرح جواب دیتے ہیں کہ عدم محض کوئی شے نہیں ہے، ناقابل تصور و محال ہے۔ اس لئے اس کے لئے وجود محض کی تحدید اور اس کو متاثر کرنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ محض ایک خیال ہے۔ اس کے بارے میں ہمارا سوچنا ایسا ہی ہے جیسا ناممکنات کے بارے میں سوچنا۔ یہ صرف وجود محض کے تصور کی مخالفت کرتا ہے نہ کہ خود وجود محض کی۔ کیونکہ وجود محض اختلافات سے بالاتر ہے۔ (۳۷) دوسری طرف عدم کی خاص شکلیں ناممکنات نہیں ہیں اور عدم محض کی طرح محض خیالات نہیں ہیں۔ اس لئے وہ موجودات خاص شکلوں کی مخالفت کرتی ہیں اور انہیں متاثر کرتی ہیں۔ درحقیقت عدم شیخ سرہندی کی فکر میں، افراد سازی (Individuation) کا ایک اصول ہے جیسا کہ افلاطون کے فلسفہ میں ہے، برخلاف اس کے ابن عربی عدم کا جو منفی تصور رکھتے ہیں اس کی وجہ سے وہ عدم کو افراد سازی کا عمل سپرد نہیں کرتے۔

اللہ:

اللہ کی ذات اور اس کا وجود دونوں ایک ہی حقیقت ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے شیخ سرہندی اپنے فلسفہ کا

آغاز کرتے ہیں۔ بعد میں ان وجوہات کی بنا پر جن کا ذکر ہم بعد میں کریں گے، وہ اللہ کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ لیکن اس بات سے کہ وجود اس کی ذات سے میتہ یا بعینہ وہی ہے۔ شیخ سرہندی کے اس نقطہ نظر میں کوئی فرق نہیں واقع ہوتا کہ اللہ کا وجود ہی حقیقی وجود ہے اور یہ کہ کائنات محض ایک ظل (سایہ) ہے۔ اس بنیادی مقدمہ سے شیخ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اللہ کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ کائنات میں ہے یا کائنات سے باہر ہے، بعینہ کائنات ہے یا اس سے مختلف۔ تشبیہ و تنزیہ، وحدت و اختلاف کا مسئلہ دو وجود کی بنیاد پر اٹھتا ہے۔ لیکن چونکہ صرف ایک ہی وجود ہے (یعنی اللہ)۔ اس لئے یہ نسبتیں پیدا نہیں ہوتیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں

”موجود کی کوئی نسبت موبہوم سے قائم نہیں ہوتی، موجود کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ موبہوم میں ہے اور نہ یہ کہنا کہ وہ اس سے مختلف ہے۔ موجود کی دنیا میں موبہوم ناپید ہے۔ اس لئے دونوں کے درمیان اور نسبتیں نہیں۔ اس نکتہ کو ہم ایک مثال سے واضح کریں گے۔ ایک نقطہ کو جو دائرہ بنائیں تیزی سے گھمایا جائے تو اس سے آگ کا ایک دائرہ بن جاتا ہے، گرچہ ہمیں آگ کا ایک دائرہ نظر آتا ہے لیکن خارج میں کوئی دائرہ نہیں ہوتا۔ وہاں تو صرف ایک نقطہ ہے۔ جس معنی میں نقطہ کا وجود ہے اس معنی میں دائرہ کا کوئی وجود نہیں۔ اس اعتبار سے نقطہ تو دائرہ کے اندر ہے اور نہ ہی اس سے باہر، نہ بعینہ دائرہ ہے اور نہ ہی اس سے مختلف۔ جس معنی میں نقطہ کا وجود ہے اس معنی میں دائرہ کا وجود نہیں۔ اور دونوں کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔“ (۳۸)

قرآن کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پوری کائنات کو محیط ہے اور یہ کہ وہ اس سے بہت قریب ہے۔ شیخ سرہندی اس طرح کی آیات کی تشریح دو طرح سے کرتے ہیں۔ کبھی تو متکلمین کی اتباع کرتے ہوئے وہ اس آیت کی تعبیر علم کے معنی میں کرتے ہیں۔ (۳۹) ”اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کا احاطہ کر رکھا ہے یا اس سے بہت قریب ہے۔“ ان جملوں کا مطلب وہ یہ لیتے ہیں کہ خدا اس کائنات کے ہر جزو سے، چھٹی طرح واقف ہے، کبھی کہتے ہیں کہ ان آیات کی حقیقت ہم نہیں جان سکتے۔ ہم ان پر اس لئے یقین کرتے ہیں کہ خدا نے یہ جملے کہے ہیں۔ (۴۰) کائنات کا وجود خدا کی ذات سے ہے اور وہ خدا سے اسی طرح وابستہ ہے جس طرح عکس کا وجود اپنے معروض کے تابع اور اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن اس جمعیت کی صحیح حقیقت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ (۴۱)

خدا کی مطلق تنزیہ سے شیخ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کائنات خدا کا کوئی تعین نہیں ہے، کائنات ایک وہی وجود ہے اسی لئے یہ حقیقی وجود (خدا) کا کوئی تعین یا ظہور نہیں ہو سکتی۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں ”یہ صوفی تعین کا قائل نہیں ہے۔ غیر متعین کا کوئی یقین ہو کیسے ممکن ہے۔ اس تصور کے قائل تو شیخ محی الدین اور ان کے قابعین ہیں، اگر ہمارے کلام میں تعین کا کہیں ذکر آیا ہے تو اس کے کوئی معنی نہیں۔ اس کی حیثیت ایک لفظ سے زیادہ نہیں۔ (۴۲)

چونکہ اللہ تمام نسبتوں سے بالاتر ہے اس لئے اس کی حقیقت ہم جان نہیں سکتے۔ یہ بات صرف اللہ کی ذات کے لئے ہی صحیح نہیں ہے اس کے وجود کے لئے بھی ہے۔ (۴۳) اللہ اس کائنات سے کلیہً باوراء ہے۔ مگر ابن عربی بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے علم سے بالاتر ہے۔ لیکن اس کی وجہ ابن عربی کے نزدیک کچھ اور ہے۔ اللہ کی ذات ہمارے فہم سے بالاتر ہے کیونکہ وہ تمام نسبتوں سے بلند ہے۔ ابن عربی بھی یہ جملہ کہتے ہیں۔ لیکن خدا ہمارے فہم سے بالاتر ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ خدا کا وجود عالم کے وجود سے ماوراء ہے۔ اس کی وجہ ان کے

زریک یہ ہے کہ چونکہ ہم ایک محدود وجود کے حامل ہیں اس لئے ہم خدا کے غیر محدود مظاہر کو جان نہیں سکتے جن کو خدا کا وجود شامل ہے۔

صفات الہیہ:

اللہ صفات سے موصوف ایک ذات ہے۔ وہ ہمیشہ سے صفات و شئون سے متعفف ہے۔ شیخ سرہندی عاری الصفات ذات کا تصور نہیں کر سکتے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”ماہ و صفات سے عاری ذات محض ایک خیال ہے۔“ (۴۴) اس بات میں شیخ سرہندی و ابن عربی کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی اس فرق کو ذہنی فرق کے سوا کچھ اور نہیں سمجھتے۔ شیخ سرہندی اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ وہ احدیت اور واحدیت جیسے الفاظ استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ دوسرا ثبوت یہ ہے کہ ابن عربی پر تنقید کرتے وقت وہ ان پر یہ الزام نہیں لگاتے کہ وہ خدا کی ذات کے عاری الصفات ہونے کے قائل ہیں۔

جس نکتہ پر شیخ سرہندی ابن عربی سے اختلاف کرتے ہیں وہ صفات کا تصور ہے۔ ابن عربی صفات کو اللہ کی ذات اور اس کے ازلی شئون جو اشیاء کے عیان ثابتہ ہیں یا کائنات میں ان کے خارجی تعینات کے درمیان نسبت و اصناف سے تعبیر قرار دیتے ہیں۔ چونکہ ان اضافوں کا کوئی وجود نہیں ہوتا اس لئے وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ ان صفات کا کوئی وجود ذات الہیہ کے مساوی ہے۔ شیخ سرہندی اس کے بالکل برخلاف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات پر زاید وجود کی حامل ہیں۔ اس لئے ابن عربی اور شیخ سرہندی کے درمیان اختلاف اس نکتہ پر ہے کہ اللہ کی ذات کو اس کی صفات سے تمیز کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اگرچہ دونوں ہی اس بات پر متفق ہیں کہ صفات کو ذات سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ان کے درمیان اختلاف صفات کی کنہ و حقیقت کے مسئلہ میں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ کے بارے میں سرہندی لکھتے ہیں ”سات یا آٹھ صفات جو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ ہیں ان کا خارج میں وجود ہے۔ اہل حق کے علاوہ کسی نے بھی ان صفات کے وجود خارجی کا اثبات نہیں کیا ہے۔“ تاخرین صوفیہ نے بھی ان کے وجود خارجی سے انکار کیا ہے اور ذات پر ان کے زائد ہونے کو محض ذہنی قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ”صفات کا اختلاف ذات الہیہ سے صرف ذہنی ہے حقیقت میں نہیں۔ اس مسئلہ میں اہل حق کا نقطہ نظر ہی صحیح ہے کیونکہ وہ مشکوٰۃ رسالت سے ماخوذ ہے اور کشف اور فراست سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔“ (۴۵) ان صفات میں حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع و بصر، کلام اور خلق (تکوین) شامل ہیں۔ صرف آخری صفت تکوین کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے مگر شیخ سرہندی کو یقین ہے (۴۶) کہ تکوین اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفات میں شامل ہے۔

یہ کلام کا معروف نظریہ ہے لیکن شیخ سرہندی اس کے قائل صرف اس لئے نہیں ہیں کہ یہ ان متکلمین کا نظریہ ہے جنہیں وہ اہل حق کہتے ہیں۔ وہ اس وجہ سے بھی اس کے قائل ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی مطلق تشریف اور اورائیت کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان صفات ذاتیہ کے لئے کائنات سے بے نیاز ہے۔ ابن عربی کے خیال کے مطابق خدا ان صفات کے لئے کائنات کا محتاج ہے جس طرح کہ کائنات اپنے وجود کے لئے خدا کی محتاج ہے۔ خدا کائنات کو وجود عطا کرتا ہے اور کائنات خدا کو صفات عطا کرتی ہے۔ خدا اور کائنات ابن عربی کی فکر

الوہیت کے تناظر میں ماضی و مستقبل حال کا مختصر ایک آن ہیں۔ گویہ آن اس سطح پر اپنا وجود نہیں رکھتا لیکن ہم اس کا استعمال اس لئے کرتے ہیں کہ اس سے ستر لفظ ہمارے پاس نہیں ہے۔ اس آن میں ماضی و مستقبل کی ہر شے معلوم ہے۔ اللہ تعالیٰ یہ کہ مثال کے طور پر ایک ہی آن میں موجود اور غیر موجود دونوں حالتوں میں جاتا ہے۔ جنس کی شکل میں بھی اور بچہ کی شکل میں بھی، جوان کی حالت میں بھی اور بوڑھے کی حالت میں بھی، زندہ بھی اور مردہ بھی، برکت میں بھی و شہ و جزا کے دن موجود بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ آن واحد ان مختلف حالات سے وابستہ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ تہہ تہہ آن باقی نہیں رہے گا اور وہاں کی شکل اختیار کر لے گا جو ماضی و مستقبل میں منقسم ہوتا ہے، اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ ان مختلف حالات میں یہ کا وجود سے بھی نہیں نہیں بھی۔ (۳۸) حقیقت کے تناظر میں وہاں کا وجود نہیں وہاں صرف ایک آن بسیط ہے۔ اس لئے اشیاء کی کثرت و تنوع خدا کی صفات کی بسطت ہے۔ لے کوئی، شواہی پیدا نہیں کرتی اور اللہ کی وحدانیت کے تصور کو متاثر نہیں کرتی۔ تخیل ذات و صفات کے درمیان امتیاز کرتا ہے، دونوں کو جدا وجود تصور کرتا ہے، ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں رکھتا ہے، اور صفات و ذات کا پراگندہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں مختلف وجود نہیں ہیں اور ان کے درمیان مزاحمت و مخالفت نام کی کوئی چیز نہیں۔ دونوں مل کر ایک ایسی وحدت بناتے ہیں جس کی کوئی اور نظیر نہیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ ذات کو صفات جدا کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس وقت پیش آتی ہے جب خدا کے تصور کا حقیقی تجزیہ کیا جائے۔ دوسری اس وقت جب کہ صوفیہ خدا کی ذات پر مراقبہ کرتے ہیں۔ ”جب ایک صوفی کامل خدا کی ذات پر مراقبہ میں مستغرق ہوتا ہے تو اس وقت خدا کے اس، صفات اس کی نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور ذات الہی کے سوا چھ باقی نہیں رہتا، لیکن ذات کا صفات سے علیحدگی کا یہ عمل صوفی کے ذاتی و داخلی ادراک کا معاملہ ہے نہ کہ کوئی معروضی حقیقت۔“ (۳۹)

اگرچہ اللہ تعالیٰ حقیقی صفات کا حامل ہے تاہم اس کی ذات قائم بنفسہ ہے۔ ”اللہ کا وجود اس کی ذات سے ہے اور یہ ذات اس کے وجود اور اس کی مختلف صفات جیسے حیات، علم، قدرت، سمع و بصر، ارادہ، کلام اور فکر کے لئے فن پر اس کا وجود و ذات کرتا ہے کافی ہے۔ ان کمالات کے لئے ذات کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ خدا ان صفات سے ہمیشہ سے متصف ہے۔“ (۵۰) اس موقف کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”اگر اللہ کی ذات اس کی تمام صفات کے وجود کے لئے کافی ہے تو آپ اس کے ساتھ صفات زائدہ کا اثبات کیوں کرتے ہیں اور قدماء کے تعدد کا خطرہ کیوں مول لیتے ہیں۔ فلاسفہ اور معتزلہ ذات کے سوا کسی اور کا اثبات نہیں کرتے اور صفات کا انکار کرتے ہیں اس لئے وہ اس خطرہ میں نہیں پڑتے۔“ شیخ سرہندی نے یہ اعتراض نقل کر کے اس کا جواب اس طرح دیا ہے ”خدا کی ذات بدرجہ کمال منزہ اور ہر شے سے باوراء ہے۔ وہ اپنی ذات میں کافی اور بے نظیر ہے لیکن اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ تخلیق کے لئے خالق اور مخلوق کے درمیان ایک تعلق ہونا چاہیے۔ اس لئے صفات کو ایک درجہ نیچے اترنا ہوتا ہے اور ثانوی مرتبہ (یعنی ظلیت) اختیار کرنا ہوتا ہے تاکہ کائنات کی اشیاء کے ساتھ ان کا تعلق قائم ہو سکے۔ اگر صفات واسطہ نہیں ہوتیں تو کوئی چیز وجود میں نہیں آتی۔“ (۵۱)

کہا جاسکتا ہے کہ اگرچہ فلاسفہ اور معتزلہ نے معروضاتی صفات کا اثبات نہیں کیا ہے تاہم وہ علم الہی

میں ان کے اعتبار کے قائل ہیں اس لئے وہ بھی تکوین و تخلیق کو بلاوا۔ بدخاں : ذات کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ اس جواب الجواب کا شیخ سرہندی اس طرح جواب دیتے ہیں کہ "مثالی تاملات (ideal Considerations) مثالی موجودات کے لئے تو کافی ہو سکتے ہیں اور ان صوفیہ و مسلمین کر سکتے ہیں جن کے لئے یہ کائنات محض تصور اور خیال میں وجود رکھتی ہے لیکن ایسی کائنات جو خارج میں وجود رکھتی ہو اس کے لئے مثالی تاملات کافی نہیں ہیں۔ اس کے لئے حقیقی صفات ضروری ہیں۔" (۵۲)

تخلیق (تکوین):

شیخ سرہندی کے نزدیک کائنات اشیاء کی ماہیات یا اعیان کا وجود خارجی میں ظہور ہے۔ ابن عربی بھی کائنات کی توجیہ اسی ڈھنگ سے کرتے ہیں۔ مگر یہ اتفاق صرف ظاہری ہے کیونکہ ماہیت و وجود سے یک کی جو مراد ہے وہ دوسرے کی نہیں، دونوں میں بنیادی اختلاف ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اشیاء کی ماہیات خدا کی ذات کے تعینات ہیں اور اس کے ساتھ متحد ہیں، وہ جو اہر حقیقی موجودات ہیں جو ازل سے اللہ کے علم میں اس کی ذاتی ہون کی طرح موجود ہیں۔ ابن عربی جب انہیں عدم کہتے ہیں تو اس کا مطلب، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، صرف یہ ہے کہ وہ خارجی دنیا میں اپنا وجود نہیں رکھتیں۔ وہ یہ ہرگز نہیں کہتے کہ یہ ماہیات حقیقی معنوں میں عدم تھیں۔ لیکن شیخ سرہندی کے نزدیک اشیاء کی ماہیات جہیں وہ حقائق ممکنات کا نام دیتے ہیں، وجود کے بجائے عدم کے تعینات ہیں جو وجود کا ایک شعبہ بنے ہوئے ہیں۔ جو وجود (حقیقی) کا عدم کے آئینہ میں صرف ایک عکس یا ظل ہے۔" (۵۲) مثال کے طور پر انسان کی ماہیت عدم کی کچھ خاص تعینات جیسے موت، جہل، بجز، شر اور قبح وغیرہ ہیں جو ان تعینات عدمیہ میں وجود حقیقی کی صفات جیسے علم، قدرت، خیر اور حسن وغیرہ کے ان عکس کا عنصر لئے ہوتے ہیں جو ان کے مخالف عدمات کے آئینے میں منعکس ہوتی ہیں۔ اس لئے انسان کی ماہیت یا حقیقت دراصل عدم ہے جو وجود کا ایک ایسا شاخہ لئے ہوئے ہے جو وجود حقیقی کا عکس یا ظل ہے، اگرچہ وجود حقیقی سے بنیادی اعتبار سے مختلف اور وجود باقی اعتبار سے وجود حقیقی سے فروز ہے۔ حقائق ممکنات خدا کی ذاتی ہون نہیں اور نہ ہی اس کی ذات سے متحد ہیں جیسا کہ ابن عربی سوچتے ہیں، وہ تو عدم کے تعینات ہیں جو اللہ کے علم میں محض ایک خیال کی حیثیت سے ہوتے ہیں نہ کہ اس کے ذاتی ہون کی حیثیت سے۔ بنیادی اعتبار سے وہ عدمات ہیں موجودات نہیں جیسا کہ ابن عربی سوچتے ہیں۔ ماہیات یا اعیان کے بارے میں ان کے تصور اور ابن عربی کے تصور میں جو فرق ہے شیخ سرہندی نے اسے یوں بیان کیا ہے

"میرے نزدیک یہ عدمات اللہ کے اسماء و صفات کے عکس کے ساتھ ممکنات کے حقائق ہیں۔ عدمات کی حیثیت مادہ کی ہے اور عکس کی حیثیت ان کے صور کی ہے جو مادہ پر مرتسم ہیں۔ شیخ محی الدین کے مطابق حقائق ممکنات (جنہیں وہ اعیان ثابتہ کہتے ہیں) ہمہ خدا کے اسماء و صفات کے وہ تعینات ہیں جو خدا کے علم میں موجود ہیں۔ اس کے برخلاف میرے نزدیک حقائق ممکنات عدمات ہیں جو اللہ کے اسماء و صفات کے بالقابل ہیں مگر اسماء و صفات کے وہ عکس لئے ہوئے ہیں جو خدا کے علم میں عدمات کے آئینے میں متشکل ہیں اور ان اسماء و صفات کے ساتھ وابستہ ہیں۔" (۵۳)

حقائق ممکنات کے اس تصور پر وحدۃ الوجود کے قائل ایک صوفی نے کچھ اعتراضات کئے۔ ایک اعتراض یہ تھا کہ ممکنات کے حقائق عدمات نہیں ہو سکتے۔ کوئی مثبت شے ہونی چاہیے۔ شیخ سرہندی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکنات کے حقائق خاص عدمات نہیں ہیں، ان کا ایک علمی وجود ہے ایک خاص قسم کا ثبوت جو ممکنات کے حقائق کے سہے کافی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ ”اگر حقائق ممکنات عدمات ہوتے تو اللہ کی ذات اس میں اس کے موجود ہونے کی وجہ سے متاثر ہوگی۔“ شیخ سرہندی نے جواب میں لکھا ”یہ ایک عجیب و غریب اعتراض ہے، اللہ تعالیٰ ہر انتہی اور بری چیز کا علم رکھتا ہے، کوئی چیز اللہ میں موجود نہیں ہوتی نہ وہ ان سے متصف ہوتا ہے، پھر کس طرح۔ عدمات اللہ کے وجود میں داخل ہو جائیں گی۔“ تیسرا اعتراض یہ تھا کہ چونکہ انبیاء و اولیاء بھی مخلوق ہیں اس لئے ان کے حقائق بھی، اس خیال کے مطابق عدمات ہوں گے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو اس سے ان کے وقار کا انکار لازم آئے گا۔ شیخ سرہندی اس کا دندان شکن جواب اس طرح دیتے ہیں کہ ”اپنی حکمت کاملہ اور قدرت تامہ کے ذریعہ اللہ نے انہیں اس لائق بنایا کہ وہ اس کے اسماء و صفات کی عکاسی کریں۔ انہیں نبوت و ولایت کے محسن سے آراستہ کیا، اپنے کمالات کے عکس سے پیراستہ کیا اور عزت بخشی بالکل ایسے ہی جس طرح اس نے انسان کو گندے پانی کے ایک قطرہ سے پیدا کیا اور پھر اعلیٰ مقامات تک پہنچایا۔ بڑی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ انسان کے وقار کے تحفظ میں بڑے کوشاں ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کو بھروح کرنے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے، ہمہ اوست کا نعرہ لگاتے ہیں، ہر غلیظ اور قبیح کو اللہ کا عین قرار دیتے ہیں اور اس پر اصرار کرتے ہیں لیکن عدم کو انسان کی طرف منسوب کرنے میں شرم محسوس کرتے ہیں اور اس کی جرات نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ انہیں انصاف کرنے کی توفیق دے۔“ چوتھا اعتراض تھا کہ شیخ سرہندی اپنی بدعات کے ذریعہ اجماع صوفیہ کی مخالفت کر رہے ہیں۔ شیخ سرہندی نے اس الزام کے جواب میں کہا، ”ہم تو ہمہ اوست کے نظریہ کو بدعت سمجھتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ ہمہ از اوست صوفیہ کرام کا متفقہ نظریہ ہے۔ فصوص الحکم کے مصنف اب تک نشانہ تنقید اس لئے بننے دے کہ انہوں نے ہمہ اوست کا نظریہ پیش کیا ہے۔ میرا نظریہ ہمہ از اوست کا ہے۔ یہ نظریہ شرع (نقل) اور عقل دونوں میزانون پر پورا اترتا ہے اور کشف والہام بھی اس کے سہید ہیں۔“ (۵۴)

حقائق ممکنات سے متعلق شیخ سرہندی کے تصور کے بارے میں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے، شیخ نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ”آئینہ عدم سے آپ کی کیا مراد ہے، عدم تو لاشے محض ہے، پھر کس طرح وہ وجود کا آئینہ بن سکا ہے؟ اس کا جواب شیخ سرہندی نے یہ دیا ”بلاشبہ عدم لاشے محض ہے اس معنی میں کہ خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن علم الہی میں لاشے نہیں ہے؛ پھر جو لوگ وجود ذہنی کے قائل ہیں ان کے مطابق اس کو ایک طرح کا ذہنی وجود حاصل ہے۔ عدم کو وجود کا آئینہ اس لئے کہا گیا ہے کہ جو بھی برائی یا خرابی عدم کی طرف منسوب کی جاتی ہے اس کا اثبات اس ذہنی وجود کے لئے کیا جاتا ہے جو عدم کے مقابل ہے۔ اسی طرح ہر کمال جس کی نفی عدم کے بارے میں کی جاتی ہے اس کا اثبات وجود کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اس لئے عدم وجود کے کمالات کے ظہور کی شرط ہے۔ یکما معنی ہیں اس قول کے کہ عدم وجود کا آئینہ ہے۔“ (۵۵)

حقائق ممکنات علم الہی میں بہت ہی نچلے درجے کا وجود رکھتے ہیں، خارجی وجود میں ظہور کے وقت توان کا

درجہ اور گھٹ جاتا ہے۔ یقیناً خارج میں ظہور کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقائق علم الہی سے خارجی دنیا میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خارج میں موجودات کو انہیں خیات کے مطابق خلق کرتا ہے جو ان کے متعلق اس کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ شیخ سرہندی اس عمل کو "ظنی وجود" کے ساتھ حقائق کے انصاف کا نام دیتے ہیں۔ (۵۶) اس انصاف کی صحیح حقیقت غیر معلوم ہے۔ جیسا کہ ابن عربی نے کہا ہے۔ لیکن شیخ سرہندی دو نکات کو بالکل واضح کرتے ہیں۔ اول یہ کہ اشیاء کا وجود اللہ کے وجود سے مختلف ہے۔ دوم یہ کہ وجود حقیقی کے بالقابل اشیاء کا وجود محض ایک ظل ہے۔

عالم اعراض:

گزشتہ اوراق میں ظنی وجود پر گفتگو کے دوران ہم نے دیکھا ہے کہ شیخ سرہندی نے نزدیک کا نام کا وجود ایک الگ ہی قسم کا وجود ہے جسے ہم بہتر الفاظ میں "غیر حقیقی" حقیقی وجود یا "غیر موجود" وجود کہہ سکتے ہیں۔ شیخ سرہندی اپنے فلسفہ تحقیق کی دوسری تعبیر میں جہاں وہ اللہ کی ذات کو درجہ الاولیاء قرار دیتے ہیں کائنات کی اشیاء کے لئے ذات کی نفی کرتے ہیں اور انہیں ذات سے محروم محض اعراض قرار دیتے ہیں۔ کائنات جو ہر سے عاری محض ایک مجموعہ اعراض ہے۔ خارج میں کوئی جوہر نہیں، جس کو علماء جوہر کہتے ہیں، حاصل وہ ایک دوسرا عرض ہے۔ اس لئے یہ کائنات محض اعراض کی دنیا ہے۔ ایک عرض دوسرے عرض سے وابستہ ہے۔ اعراض کا یہ پورا مجموعہ وجود حقیقی کے سہارے قائم ہے۔ وہی ایک ذات اور جوہر ہے جس نے ان اعراض کو سنبھال رکھا ہے۔" (۵۷)

معزنی عالم نظام یہ کہنے میں حق بجانب تھا کہ یہ کائنات عالم اعراض کا ایک مجموعہ ہے لیکن وہ ان اعراض کو ذات واحد کی طرف منسوب کرنے میں کامیاب نہیں ہوا۔ اشاعرہ کی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے ان اعراض کے لئے جوہر کا اثبات کیا اور جوہر لا متجزا کا نظریہ پیش کیا۔ ابن عربی نے اس نکتہ کو پایا کہ جس ذات سے اعراض کو منسوب کیا جانا چاہیے وہ ذات الہیہ کے علاوہ کچھ اور نہیں ہو سکتا، لیکن انہوں نے رو غلطیاں کیں۔ علماء کی طرح ابن عربی نے بھی۔ مان یا کہ اعراض لحمی ہیں، جس لحم وجود میں آتے ہیں اسی لحم فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکے کہ علماء نے اعراض کے لحمی ہونے کے لئے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بہت کمزور ہیں اور ناکافی ہیں۔" (۵۸) صوفیہ کے لئے اعراض کی لحمی خصوصیت ایک موضوعی تجربہ ہے۔ معروضات ان کے شعور میں اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب ان کی توجہ ذات الہی سے پھرتی ہے اور اس وقت ان کے شعور سے غائب ہو جاتے ہیں جب ان کی توجہ ذات الہی پر مرکوز ہوتی ہے۔ مرکوز ہونے اور پھرنے کے یہ لحاظ تسلسل کے ساتھ ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے جاتے رہتے ہیں جس کے نتیجہ میں معروضات کے لحمی ہونے، ان کے مستقل فنا ہونے اور دوبارہ رونما ہونے کا تاثر پیدا ہوتا ہے۔ (۵۹)

دوسری اور بڑی غلطی جو ابن عربی نے کی ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے ذات الہی کو اعراض سے جدا نہیں کیا ہے۔ "کائنات ایک مجموعہ اعراض ہے ایک ذات واحد نہیں،" کا مطلب ابن عربی کے مطابق یہ ہے کہ ذات واحد ایک جگہ کسی ایک مخصوص مجموعہ اعراض میں ظاہر ہوتی ہے اور دوسری جگہ دوسرے مجموعہ اعراض میں کچھ اس طرح کہ ذات واحد کے سوا ان مجموعہ اعراض کا کوئی اپنا علیحدہ شخص نہیں ہے۔ اعراض کے یہ مجموعے جنہیں مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ہے جدا عیان ہیں جو ذات واحد سے بالکل اس طرح جھول رہے ہیں یا اس پر منحصر ہیں جس طرح

کہ ایک شے کے کثیر ملکوس جو آئینے میں نظر آتے ہیں اس شے سے وابستہ اور اس پر منحصر ہوتے ہیں۔ (۶۰)
 مگر یہ معروضات محض عرض ہیں اور کوئی پنا جوہر نہیں رکھتیں جو ان اعراض کا مرجع ہو تو اس کا
 مطلب یہ ہوا کہ ہر معروض کا مرجع اللہ کی ذات ہے۔ شیخ سرہندی اس منطقی نتیجہ کو قبول کرتے ہیں لیکن وہ اس سے
 یہ نتیجہ نکال جانے نہیں سمجھتے کہ انسانی اور خدائی ان ایک ہی ہے۔ کیونکہ انسانی انائیں جس طرح غیر حقیقی ہیں گرچہ
 کہ ذاتی اعتبار سے غیر حقیقی ہیں لیکن عدم محض نہیں ہیں بلکہ ظنی وجود کی حامل ہیں اور متحرک اور فعال ہیں۔ انائے
 الہی انسانی ناکا سہرا اور اس معنی میں ہونا کا مرجع ہے۔ (۶۱)

ان تمام اعراض کا قیام حدان ذات سے ہے تو کیا اعراض کی امکانیت اس کی ذات کو متاثر نہیں کرے گی؟
 یہ اعتراض صحیح ہوتا ہے۔ شیخ سرہندی نے حد نو اعراض کا محل تصور کیا ہوتا جس میں یہ اعراض رہتے، بستے اور پیدا
 ہوئے ہیں۔ لیکن شیخ پیدا ہونے، رہنے اور بستے کے اس رشتہ سے انکار کرے ہیں۔ شیخ سرہندی کے نزدیک یہ
 اعراض اللہ کی طرف، کل ایسے ہی منسوب کئے جاتے ہیں جیسے افکار و خیالات ذہن کی طرف منسوب کئے جاتے
 ہیں۔ ان اعراض کا انحصار اللہ کی ذات پر بالکل یہی ہے جیسے افکار کی بقا کا انحصار ذہن و دماغ پر۔ کائنات کی
 معروضات اور اشیاء اللہ پر ایسے ہی منحصر ہیں جس طرح سے کہ ساحر کی تخلیقات ساحر پر۔ (۶۲) اس طرح کے انحصار
 میں محل اور اس محل میں پیدا ہونے اور رہنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ساحر کا سحر ساحر میں موجود ہوئے بغیر
 ساحر پر منحصر ہوتا ہے بالکل اسی طرح یہ چوری کائنات اللہ پر منحصر ہے۔ اس نے اس کائنات کو جس وہم کے قلمرو
 میں پیدا کیا اور اسی میں قائم اور مکمل کیا ہے وہ سحریت کی جزا اور کسی سے وابستہ کیا ہے۔ خارج کی موجودات بذات
 خود قائم و دائم نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ کے ذریعہ قائم ہیں بغیر اس کے کہ وہ ان کا محل ہو ورنہ ان سے متاثر ہو۔



حواشی و مراجع

- ۱۔ جلی، عبدالرحمن "نقوش قرآن" لکھنؤ نول مشور، ۱۹۱۰ء، صفحہ ۳۳۶۔
- ۲۔ ایک رہائی یہ ہے
ہر نقش کہ بر عتق ہستی پیدا است آل صورت آں س، ست کار نقش تراست
در پائے کین چوں بر زخم موی ہے نو موش خواند در حقیقت دریاست
ترجمہ: "ہر شکل جو وجود کے پردے پر ظاہر ہوتی ہے وہ دراصل اس ہستی و ابد کی شکل ہوتی ہے جو نہیں شکل و طاکر ہے۔ جب ایک پرانے دریا میں کوئی نئی ہر پیدا ہوتی ہے تو دراصل وہ ہر کہیں ہوتی، دریا ہی ہوتا ہے اگرچہ لوگ اسے نیا کا نام دیتے ہیں۔"
- ۳۔ جلی، "نقوش قرآن" (س کا ذکر اوپر آ چکا ہے)، صفحات ۳۳۷-۳۳۸۔
- ۴۔ مہد الحق انصاری "Sufism and Shariah" اسٹاک ہاؤنڈیشن سنٹر دوسرا ایڈیشن صفحات ۱۱۶-۱۱۷۔
- ۵۔ سرہندی، شیخ احمد "اثبات الہیۃ" اردو ترجمہ کے ساتھ عربی ایڈیشن۔ ناشر ملہ، مصطفیٰ علی کراچی ۳۸۳ء صفحات ۵-۶۔
- ۶۔ ایضاً صفحات ۷-۸۔
- ۷۔ سرہندی، شیخ احمد "مبدأ و معاد" دہلی مطبع انصاری صفحہ ۳۔
- ۸۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات" مدقن۔ نور محمد لاہور ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء (آئندہ اس کا حوالہ صرف "مکتوب سرہندی" کے طور پر دیا جائے گا) جلد نمبر ۱، خط نمبر ۲۲۰ صفحہ ۴۲۲، فرماں عمر "حیات مجدد" لاہور مجلس ترقی دہ ۱۹۸۵ء صفحہ ۳۔
- ۹۔ شیخ احمد سرہندی "مکتوبات" جلد نمبر ۲، ۲۴ صفحات ۹۸۰-۹۹۰۔
- ۱۰۔ ایضاً، جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۰۔
- ۱۱۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۳۔
- ۱۲۔ ندوی، سید ابوالحسن علی، "تاریخ دعوت و عزیمت" جلد نمبر ۴، لکھنؤ صفحات ۱۵۰-۱۵۱، ابوالاعلیٰ مودودی، تجدید و دیار دیں "دہلی صفحہ ۹۰، محمد حسن "مقدمات امام ربانی مجدد الف ثانی" لکھنؤ شاہی پریس ۱۳۳۳ھ، صفحہ ۹۔
- ۱۳۔ شیخ احمد سرہندی "مکتوبات" جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۳۔
- ۱۴۔ ایضاً، جلد نمبر ۱، ۲۶۶، صفحہ ۵۸۵، ندوی سید ابوالحسن علی ندوی، "تاریخ دعوت و عزیمت" (مذکورہ بالا) جلد چار، صفحہ ۱۵۰۔
- ۱۵۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات"، جلد نمبر ۱، ۳۱، صفحات ۱۰۲-۱۰۳۔
- ۱۶۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۱۲۰، صفحات ۳۲۸-۳۳۹۔
- ۱۷۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۸۶، صفحات ۶۹۷-۶۹۸۔
- ۱۸۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۸۶، صفحات ۶۹۸۔
- ۱۹۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۴، صفحہ ۴۹۳۔
- ۲۰۔ جلی، عبدالرحمن "لوائح" لاٹھی ۲۹۔
- ۲۱۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات" جلد نمبر ۱، ۳۰، صفحہ ۱۰۱۔
- ۲۲۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۳۴، صفحہ ۱۲۸۱۔
- ۲۳۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۱۶۰، صفحات ۳۳۷-۳۳۸۔
- ۲۴۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۷۲، صفحات ۶۵۰-۶۵۲۔
- ۲۵۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۶۱، صفحہ ۵۷۳۔
- ۲۶۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۷۲، صفحہ ۸۵۳۔
- ۲۷۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۷۲، صفحات ۶۶۰-۶۶۱۔

۲۸	ایضاً جلد نمبر ۳، ۸۹، صفحہ ۱۳۵۲
۲۹	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحہ ۸۵۷
۳۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۲۲، صفحہ ۱۵۶۸
۳۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۰۹، صفحہ ۵۶
۳۲	ایضاً جلد نمبر ۲، ۵، صفحہ ۸۷
۳۳	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحات ۸۵۶، ۸۵۵
۳۴	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۵
۳۵	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۷
۳۶	ایضاً جلد نمبر ۳، ۷۶، صفحہ ۱۳۱۲
۳۷	ایضاً جلد نمبر ۲، ۲۳۳، صفحہ ۲۸۷
۳۸	ایضاً جلد نمبر ۲، ۹۸، صفحات ۱۱۵۲-۱۱۵۳
۳۹	ایضاً جلد نمبر ۱، ۳۰، صفحہ ۱۰۳
۴۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۹۸، صفحہ ۱۱۵۳
۴۱	ایضاً جلد نمبر ۲، ۹۸، صفحہ ۱۱۵۵
۴۲	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۲۲، صفحہ ۱۵۶۸
۴۳	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۵
۴۴	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱۱، صفحہ ۸۸۳
۴۵	ایضاً جلد نمبر ۲، ۲، صفحات ۸۶۰-۸۶۱
۴۶	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳، صفحہ ۸۶۳
۴۷	ایضاً جلد نمبر ۲، ۴، صفحہ ۸۶۱
۴۸	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۹۶، صفحات ۷۸۲-۷۸۳
۴۹	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱۱، صفحات ۸۸۳-۸۸۵
۵۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحہ ۱۲۶۲
۵۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحات ۱۲۶۳-۱۲۶۴
۵۲	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحات ۱۲۶۳-۱۲۶۵
۵۳	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحہ ۸۵۷، جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۸
۵۴	ایضاً جلد نمبر ۲، ۷۷، صفحہ ۹۱۹
۵۵	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۳۹۶
۵۶	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۸
۵۷	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحات ۹۹۲-۹۹۳
۵۸	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحات ۸۹۵-۸۹۶
۵۹	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحہ ۹۹۵
۶۰	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحہ ۹۹۳
۶۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۶۳، صفحہ ۱۳۶۲
۶۲	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحہ ۹۹۳

NUQOOSH

QURAN NUMBER

ENGLISH VERSION

VOLUME I & II

Would be available soon.

Book Your Copy Now.

QURAN NUMBER

Spreads over about 25 volumes
first four volumes are on **ALLAH**
and His qualities. He is Author of Quran,
therefore, it is necessary to know Him
before knowing His speech.

NUQOOSH

URDU BAZAR LAHORE - PAKISTAN

PH: 7353525-7311291-7226516 Fax : 92-42-7229389

الْحَمْدُ لِلَّهِ

الْطَّاهِرِينَ

الْطَّاهِرِينَ

الْوَالِيْنَ

الْمُتَعَلِّقَاتِ

الْبَابِ

التَّوَابِ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ



اللہ اور فکر اسلامی

اللہ

نذیر نیازی

اللہ (ع) (نیز دیکھیے لہ و الہم - الکائنات علی (الف الف، ع)، اللہ وہ ذات ہے جو علی اور بلند ترین ہے۔ قرآن کریم میں "اللہ" کا لفظ ۲۶۹ بار مذکور ہوا ہے۔ (دیکھیے احکم المقسمس، بذیل مادہ)۔ تاج العروس میں ابن العربی کا قول نقل ہوا ہے کہ اللہ سم علم ہے اور اس برحق معبود پر دلالت کرتا ہے جس میں تمام حقائق وجود یہ مجتمع ہیں (دیکھیے بذیل مادہ الف ر)۔ اہل بیت کا قول ہے کہ اللہ ذات باری تعالیٰ کا اسم اعظم ہے۔ اللہ لا الہ الا هو وخذہ اور بقول سید مرتضیٰ الزبیدی اکثر عارفین کا بھی یہی خیال ہے (تج العروس، بذیل مادہ الف ل ہ)۔

لفظ "اللہ" کے لغوی معنوں کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں (تاج العروس، بذیل مادہ الف ر)۔ ان اقوال میں سے صرف چار کا علمہ بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے (البیضاوی، ۳۰۰)۔ ان میں سے پہلا قول یہ ہے کہ "اللہ" کا لفظ اللہ سے مشتق ہے، ہمزہ کو حذف کر کے س کے بدلے شروع میں الفیل تعریف کا اضافہ کر دیا گیا، اور اس بات کی دلیل کہ الفیل تعریف ہمزہ کے بدل کے طور پر آیا ہے کہ ندا کی صورت میں ہمزہ قطعی ہے اور واضح طور پر پڑھا جاتا ہے، جیسے یا اللہ۔ ابو علی الفارسی انجری کی بھی یہی رائے ہے (اصحاح، بذیل مادہ الف ل ہ)۔ المندری کا قول ہے کہ ابو الہیثم سے جب اللہ کے اسم کی لغوی تحقیق کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے کہا کہ حقیقت میں یہ اللہ تھ، الفیل تعریف داخل کیا گیا تو اللہ ہو گیا، پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو گرا دیا گیا اور ہمزہ کی حرکت لام کو دے دی۔ چنانچہ وہ اللہ کہنے لگے اور اس طرح چونکہ لام تعریف متحرک ہو گیا تھا جو ہمیشہ ساکن ہوتا ہے اور دو ہم جنس حروف، یعنی دو متحرک لام ایک جگہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے پہلے لام کو دوسرے لام میں مدغم کر دیا گیا اور "اللہ" ہو گیا (ساں العرب: تاج العروس، بذیل مادہ الف ل ہ)۔ الجوہری نے نقل کیا ہے کہ سیبویہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ اللہ کے نام کی اصل "لہ" ہو جیسا کہ ایک عرب شاعر کہتا ہے:

كَمُخْلَفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَّاحٍ يَشْهَلُهَا لِأَهْلِ الْكِبَارِ

(یعنی ابو رباح کی اس قسم کی مانند جس پر اس کا بڑا بیو کا شاہد ہے)۔

پھر جب اس پر ال تعریف داخل کیا گیا تو اسے اسم علم کا قائم مقام تصور کر لیا گیا، جیسا کہ العیاسی اور الحسن اسم علم کے قائم مقام تصور کیے جاتے ہیں (اصحاح، بذیل مادہ الف ل ہ)۔ بیضاوی نے دوسرے قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ اللہ کی ذات کا اسم علم ہے اور اسی سے خاص ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اصل میں تو یہ صفاتی نام تھا، مگر جب اللہ کی ذات سے یہ اس قدر مختص ہو گیا

کہ اس کی ذات کے سوا اور کسی کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اسے اسم علم کی حیثیت حاصل ہوئی، جس طرح شیا اصل میں وصفی ہم تھا، مگر کثرت استعمال کی وجہ سے ستاروں کے جھمکے سے مختص ہو گیا اور اسے اسم علم کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ البیضاوی نے جو تھا قول یہ نقل کیا ہے کہ اصل میں یہ سریانی کے لفظ رہا سے بنا ہے (البیضاوی، ۵)۔ اس سلسلے میں قاصی شہاب الدین اختلافی کا یہ قول ہے کہ اللہ کی اصل، اشتقاق یا اس کے عربی وغیر عربی ہونے کے بارے میں فی اقوال ہیں اور ان میں بہت اختلاف ہے، حتیٰ کہ یہ کہہ دیا گیا ہے کہ جس طرح انسانی عقول خدا کی ذات و صفات کے بارے میں شک و شبہ کر رہی ہیں اسی طرح لفظ "اللہ" کے سلسلے میں بھی حیران و ششدر ہو گئی ہیں، کیونکہ اس لفظ میں کسی ان سمات کی ذرا سی شعا عوں کا عکس ہے، جس کے باعث اہل بصارت و بصیرت حیرت زدہ ہیں اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے

ذُوْنَ صِبَاغَةٍ تَخَيَّرَ الصِّفَاتُ وَصَلَ هُنَاكَ نَصَارِيْفُ اللُّغَاتِ ، (حاشیہ الشہاب علی

تفسیر البیضاوی، ۵:۱)

ترجمہ: اللہ کی صفات کے بارے میں تمام وصفی نام متخیر ہیں، زبانوں کے قواعد گم ہو کر رہ گئے ہیں۔

بعض علماء نے اس لفظ کو سامی زبانوں کے ایک مشترک لفظ سے ماحوذ قرار دینے کی کوشش کی ہے (قب Lexicon: Lane، بذیل مادہ الفل و)، مگر اس بارے میں یقین سے چھ نہیں ہو جاسکتا۔ دراصل سامی زبانوں میں کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جو ایک دوسرے سے مشابہ اور ہم معنی بھی ہیں، لیکن محض مشابہت کی بنا پر انہیں دخل کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ الجوائقی نے المعرب میں اس لفظ کو دخل الفاظ کی فہرست میں شامل نہیں کیا۔

اشتقاق کے سلسلے میں السید مرتضیٰ الزبیدی اور ظلیل کی رائے بھی قابل توجہ ہے۔ ظلیل کا قول ہے کہ اللہ کا الف حذف نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس سمیت پورے حروف ہی سے اللہ کا اسم مقدس بنتا ہے، اور اسے مکمل شکل ہی میں استعمال کرنا چاہیے، نیز یہ کہ اللہ ان اسماء میں سے ہے جن سے فعل کا اشتقاق جائز نہیں۔ رحمن اور رحیم کے برعکس، کہ ان سے فعل کا اشتقاق ہوتا ہے (لسان، بذیل مادہ الفل و)۔ الملیٹ کا یہی قول ہے (تاج العروس، مادہ الف و)۔ الزبیدی کہتا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ "اللہ" اس ذات کا اسم علم ہے جو واجب الوجود ہے اور جس میں تمام صفات کمال جمع ہیں اور یہ غیر مشتق ہے (تاج العروس، بذیل مادہ الفل و) نیز البہاکی، تفسیر سورۃ الفاتحہ)۔

اللہ کا لفظ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے ہاں ذات باری تعالیٰ کے لیے مستعمل تھا اور اس پر جاہلی شعراء کا کلام اور بعض آیات قرآنی شاہد ہیں۔ چنانچہ زہیر بن ابی سُلَیْم کہتا ہے

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكُمْ لِيُخْبِيَ وَ مِنْهُمَا يُكْتَمُ اللَّهُ يَلْعَمُ

یعنی جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اسے ہرگز نہ چھپاؤ، کیونکہ خواہ کتنا ہی چھپایا جائے اللہ اسے ضرور جان لے گا، (المعلقات، معلقۃ زہیر)۔

ایک اور شاعر قالہ کو اللہ کے مفہوم و معنی میں استعمال کرتا ہے:

وَمَعَاذَ الْآلِهَةِ أَنْ تَكُونُ كَحَفِيَّتِهِ وَلَا دُمِيَّةٍ وَلَا عَقِيلَةٍ وَتَوْبٍ

یعنی خدا کی پناہ (مع اللہ) کہ وہ (محبوب) آہو یا بت یا جنگی گایوں کے گلے کی ملکہ کی مانند ہو، (الکشاف، ۵۱)۔

قرآن کریم سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کا لفظ اسلام سے پہلے عربوں میں مطلقاً معبود کے لیے مستعمل تھا۔ یہ معبود

خود باطل ہو یا حق۔ چنانچہ قرآن کریم میں اللہ کا لفظ ذات باری (معبود برحق) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔

انما الٰہکم الٰہ واحد • (الکہف ۱۱۰)

ترجمہ تمہارا معبود، تو صرف "اللہ واحد" ہی ہے۔

حضرت یعقوب حیات آبادیؒ نے وقت اپنے بیٹوں سے جب دریافت کیا کہ تم میرے بعد کس کی عبادت کرو گے تو سب نے جواب دیا تھا

نَعْبُدُ الْهَيْكَلُ وَاللّٰہَ اَبَانْتُ • (البقرہ ۱۲۳)

ترجمہ ہم تیرے اور تیرے "ہیکل" کی عبادت کریں گے۔

اللہ کا لفظ رحمتہ جاہلیت سے عرب بھی صرف معبود برحق یا ذات باری تعالیٰ کے لیے استعمال کرتے تھے۔ چنانچہ جب ان سے دریافت کیا جاتا کہ الارض ومن فیہا کس کے قبضے میں ہے؟ تو وہ ایک ہی جواب دیتے اللہ کے، جیسے قرآن مجید میں ہے

قُلْ لِّمَنَ الْاَرْضُ وَمَن فِیْہَا اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ سَیَقُولُوْنَ لِلّٰہِ • (الہٰنئون ۸۳-۸۵)

ترجمہ اس سے کہیے کہ اگر تمہارا علم ہے تو بتاؤ کہ الارض و "من فیہا" کس کا ہے تو وہ یہی کہیں گے اللہ کا۔

لیکن فرض کیجئے اللہ ال اور اللہ سے مرکب ہے۔ اندریں صورت سوال پیدا ہو گا کہ ان سے کس اللہ پر زور دینا مقصود ہے؟ ظاہر ہے اس کا ایک ہی جواب ہو گا اور وہ یہ کہ اس اللہ پر جس کا ایک مبہم سا تصور دنیا کی ہر قوم اور ہر مذہب میں موجود تھا، لیکن جس کی صحیح نوعیت صرف اسلام نے واضح کی۔ یہ کہنا کہ اس کا اشارہ عربوں کے کسی خاص اللہ کی طرف ہے، کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہو گا۔ بہر حال اللہ ایک ایسا کلمہ ہے جو شروع ہی سے عربی زبان میں موجود تھا اور عرب اسے خدائے مطلق کے لیے استعمال کرتے تھے، یہ شاید اس لیے کہ وہ اپنے خیال میں دین ابراہیمی کے پیرو تھے۔

ربا یہ امر کہ اللہ اسم صفاتی ہے یا یہ کہ اسے اسم موصوفی کہیے، سو یہ خیال بعد میں پیدا ہوا، یعنی اس وقت جب اصولیین اور مفسرین کی توجہ اس کلمے کے اشتقاق کی بحث میں لفظ اللہ سے اس قبیل کے دوسرے سامی الفاظ کی طرف معطف ہوئی جس سے مطلب یہ تھا کہ ہم اللہ کو اسم صفاتی بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اللہ ہی چونکہ اللہ ہے لہذا ان جملہ صفت کا حامل ہے جن کو از روئے لغت اللہ کا محمول تصور کیا جاتا ہے، مثلاً محبت و الہیت، حیرت و در ماندگی، غر فہم وغیرہ وغیرہ اسم موصوفی کا وہ اسم ہے جسے ارتجالاً کسی شے کے لیے اختیار کر لیا جائے، قطع نظر اس سے کہ اس کے حوی معنی کیا ہیں یا وہ کس لفظ سے مشتق ہے۔ گویا عربی زبان میں ایک لفظ موجود تھا جسے عرب بطور اسم ذات استعمال کر رہے تھے، سوائے استعمال کر لیا گیا۔ اندریں صورت اس کے اشتقاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (لفظ اللہ علم ہے اور جامد الثبوت، نہ کسی سے مشتق، نہ اس سے کوئی دوسرا لفظ مشتق، اس لیے اس کے اشتقاق اور تعریف کی تمام بحثیں لاحاصل ہیں) (آ، عربی بذیل مادہ)۔

اسلام سے پہلے کے عربوں کے خیال سے قطع نظر قرآن مجید کا خطاب خاص عربوں سے نہیں بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔ وہ سب پر یہ واضح کرتا ہے کہ دعا اور پرستش کے لائق اور نفع و ضرر کی مالک صرف ایک ہی ہستی ہے اور اس ہستی کا نام اللہ ہی ہے۔

دنیا کی کسی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں ملے گا جو معنا اللہ کے مترادف ہو۔ قرآن مجید ہی کی بدولت اس کا سبلی اور ایجابی مفہوم متعین ہوا۔

سبلی اعتبار سے یوں کہ قرآن مجید نے عربوں اور یورپ کے عرب، یعنی دشمنی خیال دنیا کے اس سب عقائد کی نفی کی جو کفار و مشرکین نے وضع کر رکھے تھے۔ مثلاً عرب جاہلیت کا یہ عقیدہ کہ اللہ کے سوا اور بھی معبود (۱) ہیں (۱۹، مریہ ۸۱)، یا یہ کہ اس کے کچھ شریک ہیں (الانعام ۱۰۰۶)، اس میں اور جنوں میں باہم کوئی رشتہ قائم ہے۔ (الصفت ۱۵۸، ۳) اس کے بیٹے بیٹیاں ہیں۔ (النحل ۵۷، ۱۶ و الانعام ۱۰۰۶)، اسے قربانیوں کی ضرورت ہے، وہ وحشت اور خون کا محتاج ہے۔ (انج ۳۷، ۲۲)۔ کچھ اس طرح کے توہمات تھے جو عربوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ قرآن مجید نے ان کی تردید کی تو نہ صرف اس قبیل کے توہمات بلکہ ان کے علاوہ جیسے بھی خیالات ذہن انسانی نے جہاں کہیں قائم کر رکھے تھے ان سب کی تردید ہو گئی۔ پھر اگرچہ اس ارشاد میں کہ کوئی اللہ نہیں مگر اللہ، بظاہر روئے سخن عربوں سے ہے لیکن حقیقت اس سے دنیا بھر کے سبوں کا باطل (اہلہ) کی نفی مقصود ہے۔ قرآن مجید نے کفر و شرک کی دنیا سے نہایت واضح الفاظ میں خطاب کیا اور کہا تم جن کو پناہ دے دے پھیراتے ہو، ان کا کہیں وجود نہیں۔ (یوسف ۳۰، ۱۳)۔ وجود ہے تو صرف اللہ کا۔ اللہ ہی تمہارا (معبود) ہے۔ (النحل ۲۲، ۱۶)۔ لہذا اس کے سوا کوئی معبود نہیں، نہ آسمانوں میں نہ زمین میں۔ آسمانوں میں بھی وہی معبود ہے اور زمین میں بھی وہی معبود۔ (الزخرف ۳۳، ۸۴)۔ اس کے سوا کسی کو معبود نہ ٹھہرو۔ (القصص ۲۸، ۸۸)۔ اللہ تعالیٰ سے سوا کسی کو معبود قرار دینا ایسی بات ہے جس کی کوئی دلیل ہے نہ برہان۔ (المومنون ۲۳، ۱۱ و الانبیاء ۲۱، ۲۲)۔ لیکن انسان کی نظر تو محسوس کی خور ہے۔ اس کی جہالت اور توہم پرستی نے شکل اصنام کی ایک معبود پیدا کر رکھے تھے۔ وہ اینٹ اور پتھر یا ایسی ہی دوسری مادی اشیاء کو خداؤں کی شکل دیتا اور خداؤں ہی کی طرح ان کی پرستش کرتا اور یہ نہیں سوچتا تھا کہ ان میں اتنی بھی طاقت نہیں کہ مکھی ایسی حقیر چیز پیدا کر سکیں، یا مکھی ان سے کچھ چھین لے تو اسے واپس لے لیں۔ (البحر ۲۲، ۷۳)، وہ ان کے کسی کام نہیں آئیں گے۔ (الانبیاء ۲۱، ۹۹، ۹۸)۔ یہ نہیں سمجھتے کہ اگر اللہ کے سوا کچھ اور بھی معبود ہوتے تو دنیا جہاں میں نساہ پھیل جاتا۔ (الانبیاء ۲۱، ۲۲)، ہر ایک اپنی اپنی مخلوق کو لڑائے جاتا اور دوسرے پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ (المومنون ۲۳، ۹۱)۔ یہ انہیں کیوں ملتے ہیں؟ دھانسنے کی چیز نہیں ہیں۔ ان کا کوئی وجود ہے نہ حقیقت۔

ذات باری کا غلط تصور صرف غیر مہذب اقوام تک محدود نہ تھا بلکہ متقدم دنیا بھی اس سے محفوظ نہ تھی۔ یونان میں بھی متعدد دیوی دیوتاؤں کا تصور موجود تھا۔ زر تہمتیت مینویت کا شکار تھی۔ بدھ مت میں تو دات باری کا کوئی مثبت تصور ہی نہ تھا۔ اسی طرح یہود و نصاریٰ کے ہاں بھی عقیدۃ الوہیت مسخ ہو چکا تھا۔ یہود اور بالخصوص نصاریٰ نے کچھ ایسے عقائد اختیار کر لیے جن کی روح بڑی حد تک وحشی، یعنی شرک اور کفر کی دنیا سے ماخوذ تھی۔ یہود کہتے ہیں عزیر اللہ کا بیٹا ہے۔ عیسائی کہتے ہیں عیسیٰ اللہ کا بیٹا ہے۔ یہ محض ان کے کہنے کی بات ہے۔ (التوبہ ۳۰، ۹)۔ وہ لوگ کفر کے مرتکب ہوئے جنہوں نے کہا مسیح اللہ کا بیٹا ہے۔ (المائدہ ۵، ۱۷) اور وہ بھی جو کہتے ہیں اللہ تینوں میں سے تیسرا ہے۔ (المائدہ ۵، ۷۳)۔ اسے تین مت کہو، پلا آ جاؤ۔ (النساء ۱۷، ۱۷)۔ مسیح (عیہ السلام) کا کہنا تو یہ تھا کہ میں نے تو یہ نہیں کہا تھا مجھ اور میری ماں کو معبود مانو۔ (المائدہ ۱۷، ۱۷)۔ عیسائیوں نے یہ دو معبود کیوں اختیار کر رکھے ہیں۔ (النحل ۵۱، ۶) اس کا کوئی بیٹا ہے، نہ بیوی۔ (الانعام ۱۰، ۶)۔ یہ بہت بڑی بات ہے جس میں وہ الجھ گئے ہیں۔ قریب ہے آسمان پھٹ پڑیں، زمین ٹکڑ ٹکڑ ہو جائے اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہو کر

کر جائیں کہ ان کا قول ہے کہ اللہ کا کوئی مینا ہے۔ اللہ کی ہرگز یہ شان نہیں کہ اس کا کوئی بیٹا ہو۔ (مریم: ۸۹-۹۳)۔
یہود اور نصاریٰ کہتے ہیں ہم اللہ کے بیٹے اور دوست ہیں۔ (سائدہ: ۱۸۵)۔ وہ کہتے ہیں کوئی جست میں نہیں جائے گا، مگر ہم۔
(البقرہ: ۱۱۲)۔ یہود کا دعویٰ ہے کہ ہم اللہ کی جیتی قوم ہیں اور اس لیے دار آخرت صرف ہمارے لیے ہے۔ (البقرہ: ۹۴)۔
ہمیں آگ نہیں چھوئے، مگر چند۔ (آل عمران: ۲۳)۔ وہ ایسی بے بنیاد باتیں کیوں کہتے ہیں؟ یہود اور نصاریٰ
نے اللہ کو چھوڑ کر احبار و رہبان کو بنادب بنا رکھا ہے اور عیسیٰ بن مریم کو بھی۔ (التوہ: ۳۱:۹)۔ انہوں نے اللہ کی شان
الوہیت کا اندازہ نہیں کیا، اس کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اس کا حق ہے۔ (الانعام: ۹۱)۔

مندرجہ بالا آیات قرآنی میں یہود و نصاریٰ کو عقیدۃ الوہیت کے سلسلے میں جو زجر و توبیخ فرمائی گئی ہے اس کی وجہ
یہی ہے کہ وہ اہل کتاب ہوتے ہوئے بھی اس سلسلے میں بھٹک گئے۔ یہود کے ہاں خدا کی ہستی ایک جابر و طاہر ہستی قرار پانے لگی، جس
کی نظر شفقت کے مستحق صرف یہود ہیں۔ نصاریٰ میں اس کے رد عمل کے طور پر خدا مجسمہ رحمت ٹھہرا، مگر ثبات کے
عقیدے نے الوہیت کو ایک سہما بنا دیا۔

پھر جب مذاہب عام کی تعظیم مسخ ہو رہی تھی تو یہ تعجب ہے اگر نوع انسانی نے خود اپنی غلط خیالی اور بے راہ روی
سے طرح طرح کے معبود (۱) پیدا کر رکھے تھے۔ مذہبی پیشوا اس کے معبود تھے، گاہن اور بادشاہ معبود، کوئی بے نامی
ہستی اور کوئی خدائی قوت معبود، حتیٰ کہ دولت، طاقت اور حرص و آز معبود۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ تُو نے اس شخص کو
دیکھا جس نے اپنی ہوئے نفس کو بنا معبود بنا رکھا ہے۔ (الفرقان: ۲۵-۳۳)۔ یعنی کتنے فاسد خیالات ہیں جو اکثر ہمارے دل میں
پیدا ہو جاتے ہیں۔ لہذا ہمیں چاہیے جب بھی ہمارا ذہن ذات الہیہ پر مرکوز ہو، خواہ مجرد اس کی، ہست اور کنہ میں غور و فکر کے
باعث یا انسان اور کائنات سے متعلق کسی مسئلے کے حوالے سے، اپنے نفس کو اچھی طرح سے کریدیں اور دیکھیں کہ اس میں کوئی
فریب اور معالطہ تو کام نہیں کر رہا ہے یا ایسا تو نہیں کہ ہم اپنے ذہن کی پستیوں اور تاریکیوں میں کھو گئے ہیں۔ ہمیں چاہیے ہر
شیطان دوسرے پر متنبہ رہیں۔ اہل تقویٰ تو جہاں شیطان نے دوسرے اندازی کی چونک اٹھتے اور سوچ سمجھ سے حقیقت کو پا لیتے
ہیں۔ (الاعراف: ۲۰۰)۔ ہمارا فرض ہے جو نہی شیطان کی طرف سے کوئی غلش محسوس ہو اللہ تعالیٰ سے پتلا مانگیں۔
(الاعراف: ۲۰۱)۔ اس کی تسبیح کریں، زمین و آسمان اور جو ان میں ہیں سب اس کی تسبیح، یعنی پاکیزگی کا قرار کر رہے ہیں۔ (بنی
اسرائیل: ۳۱)۔ وہ پاک ہے۔ زبۃ العزّت ہے۔ ہر ایسی بات سے پاک جو اس سے منسوب کی جاتی ہے۔ (الصفت: ۱۸۰۳)۔
ہمیں چاہیے کہ ہم کوئی بات اپنی طرف سے اس سے منسوب نہ کریں۔ یہ بہت بڑی محصیت ہوگی اگر ہم نے اللہ
کے ارے میں وہ کچھ کہا جس کا ہمیں علم نہیں۔ (البقرہ: ۱۶۹)۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے اور یہ کہ ذات باری کے نام کے لیے ایسا سورتوں لفظ دنیا کی کسی زبان میں موجود
نہیں۔ یہ لفظ ذات باری تعالیٰ کے سلبی مفہوم کے ساتھ ساتھ ایجابی مفہوم کو بھی بڑی جامعیت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ اس
سے ایک طرف تو تمام معبودانِ باطلہ کی نفی ہوتی ہے اور دوسری جانب اس ہستی کا اثبات ہوتا ہے جسے قرآن کریم یوں پیش
کرتا ہے

اللہ ایک ہی تو ہے۔ اللہ صمد ہے، کسی کا محتاج نہیں، سب اس کے محتاج ہیں۔ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس سے پیدا
ہوا، نہ کوئی اس کے برابر (کُفُوًا) ہے۔ (الاحزاب: ۱۱۲: ۱-۴)

واحد اور لاشریک۔ (الانعام: ۱۹۶)، (بموضع کشیدہ) ب نظیر و ب مدخل۔ (الشوری: ۱۴۲)، بر نقش اور
کمزوری سے پاک۔ (الزمر: ۳۳۹)، جس کے لئے "نگہ ہے نہ فید۔ (البقرہ: ۲۵۵۲)۔ "تسین۔ (ق: ۳۸۵۰)، نے زوال
رفتہ۔ (الرحمن: ۲۷۵۵)، نہ موت۔ (غفران: ۵۸۲۵)، نہ ملامت۔ (التیس: ۸۸۲۸) نی و یوم، بزرگ و پرہیزگار
اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ زندہ ہے، سب کا قہقہہ والا۔ نہیں پڑا طلق اس دوا میں درمید۔ مینا ہے جو پتہ آسمانوں اور
زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کرے اس سے پاس، مگر جارت سے چاہے نہ ہو حاکم۔ رہا رہے در جو پتہ
اس کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معصومات میں سے، مگر جتنی وہ پاس۔ بخش ہے اس کی کرم
میں تمام آسمانوں اور زمین کو اور سراں نہیں اس کو تھما مان کا۔ اور وہی سے سب سے برتر عظمت۔ (البقرہ: ۲۵۵۲)۔

نخبیر و فعال۔ (الحج: ۶۲۲۲ و الرعد: ۹۱۳)، قوی و عریض۔ (الحید: ۲۵۵۷)، قار و مطلق۔ (الانعام: ۶۵۶)، فعال
لحاظ پرنڈ۔ (هود: ۱۰۷۱۱)، صاحب اقتدار۔ (الحجر: ۵۵۵۴)، صاحب کثمت۔ (الانعام: ۱۳۹۶)، جبار و قہار۔ (الحشر: ۲۳۵۹ و الرعد: ۱۲۱۳)، خلاق العظیم۔ (یس: ۸۱۳۶)، رزاق، ذوالقود المسین۔ (الذاریت: ۵۸۵۰)، العاظر۔
(الشوری: ۳۲: ۱۱، الانبیاء: ۵۶: ۲۱)، ہر شے کا رب۔ (الانعام: ۱۶۳۶)، جس نے شے پیدا کی۔ (الانعام: ۱۰۱۶)، جو
چاہے پیدا کرے۔ (آل عمران: ۳۷۳) اور جس کا چاہے اضافہ کرے۔ (الفاطر: ۲۵)، کوئی نہیں جانتا اس کے جنود کو۔
(الدھر: ۳۱۷۴)۔ زمین و آسمان اسی کے سہارے قائم ہیں اور کوئی نہیں جانتا نہیں سہارا دے، مگر وہ۔ (النحل: ۲۹۱۶) اسی
کا ہے جو کچھ ہے آسمانوں اور زمین میں۔ اسی کی میراث ہیں آسمان اور زمین۔ (آل عمران: ۱۸۰۳)۔ سب اس کے مطیع و فرماں
بردار ہیں۔ (الروم: ۲۷۳۰)، طوعاً و کرہاً آل عمران: ۸۳۳)۔ آسمان و زمین کو اس کا اقرار ہے۔ (حم السجدہ: ۱۱: ۳۱)۔
کوئی نہیں جو اس کی بندگی سے آزاد ہو، ہر شے اس کی عبد ہے۔ (مریم: ۹۳: ۱۹)۔ اسی کے ہاتھ میں ہے ہر شے کی
حکومت۔ (المومنون: ۸۸: ۲۳)

دنیا جہان سے غنی (آل عمران: ۹۷: ۳)۔ حاضر و باظر، ہر کہیں ہمارے ساتھ۔ (الحید: ۳۵۷)، جس
طرف لوٹیں وہیں موجود۔ (البقرہ: ۱۱۵: ۲)، غیب و شہادۃ کا عالم۔ (الانعام: ۷۳: ۶)۔ جس سے کوئی شے مخفی نہیں۔
(یونس: ۶۱: ۱۰)، ظاہر ہو کہ پوشیدہ۔ (طہ: ۷۲۰)۔ کوئی زور و غائب نہیں ہو سکتا چھوٹا ہوا بڑا، آسمانوں میں یا زمین میں۔ (اسہا:
۳۰: ۳۴)، کسی سے بے خبر نہیں رات میں چھپے یا دن میں چلے۔ (الرعد: ۱۰: ۱۳)، غلام العیوب۔ (التوہ: ۷۸: ۹)،
اسی کے ہاتھ میں ہیں غیب کی کنجیاں، حاکم ہے جو کچھ ہے بحر و بر میں، کوئی پتہ نہیں کرتا، نہ دانہ زمین میں اترتا ہے جو سے
معلوم نہ ہو، کوئی رطب و یابس نہیں جو واضح کتاب میں موجود نہ ہو۔ (الانعام: ۵۹: ۶)۔ سمیع و علیم۔ (البقرہ: ۱۸۱: ۲)۔
روٹ و رحیم۔ (البقرہ: ۱۳۳: ۲)، بے بندوں پر قاهر اور ان کا محافظ۔ (الانعام: ۶۱: ۶)، لطیف و خبیر۔ (الانعام: ۱۰۳: ۶)،
آنکھیں اسے نہیں پائیں، لیکن وہ آنکھوں کو پالیتا ہے۔ (الانعام: ۱۰۳: ۶)

کوئی نہیں جو اس کی شان برتری اور کبریائی کو پہنچے۔ (بی اسرائیل: ۱۱۱: ۷)۔ تبارک۔ (الملک: ۱۲: ۷)۔ و
تعالیٰ، ملک الحق۔ (المومنون: ۱۱۶: ۲۳)۔ ذوالجلل والاکرام۔ (الرحمن: ۲۷: ۵۵)۔ رب عرش عظیم۔ (التوہ:
۱۲۹: ۹)۔ رب عرش کریم۔ (المومنون: ۱۱۶: ۲۳)۔ کوئی نہیں جو اس کے اختیار و اقتدار میں اس کا شریک ہو، اس نے ہر
شے پیدا کی اور اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ مقرر کر دیا۔ (الفرقان: ۲۲: ۵)۔

یہی کے لیے آسمانوں اور زمین میں کبریائی ہے۔ (الجماعۃ: ۳۷۵) آسمانوں اور زمین کا رب اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ان کا۔ کیا تم جانتے ہو اس کا کوئی اسم نام بھی ہے۔ (مریم: ۶۵)۔

مالک الممک۔ (آل عمران: ۲۶۳)۔ ان کے ہاتھ میں آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے۔ (آل عمران: ۱۸۹۳)۔ اسی کے ہیں آسمانوں اور زمین کے خزانے۔ (الزمر: ۶۳)۔ اور ان کی کلیدیں (۳۲) (المفاتیح: ۱۲) جس نے آسمانوں کو بند کی عطا کی، زمین و چھایہ (البقرہ: ۲۲۲)۔ سورج کو نبیہ دی۔ (یونس: ۵۱۰)۔ چاند کو روشنی بخشی۔ (نوح: ۶۷)۔ خلق و امر اس سے ہاتھ میں ہے۔ (الاعراف: ۵۴)۔ مدیر امور۔ (الرعد: ۲۱۳)۔ احکم الحاکمین۔ (ہود: ۳۵)۔ اسی کے لیے ہے عظم۔ (عام: ۵۷)۔ جیسا چاہے حکم لگائے۔ (الزمر: ۱۵)۔ موت و حیات کا خالق۔ (۲۶۷)۔ زندہ سے مردہ اور مردہ سے زندہ نکالتا والا۔ (آل عمران: ۲۷۳)۔ وہی رات کو دن اور دن کو رات میں لپیٹ دیتا ہے۔ (الزمر: ۵۳۹)۔ بادلوں کو اٹھاتا ہے۔ (الرعد: ۱۲)۔ ہواؤں کا رخ بدلتا ہے۔ (الجماعۃ: ۳۷۵)۔ کہ بادل مردہ زمین کی آبپری کریں۔ (الغافر: ۹۳۵)۔ جس نے سائے کو پھیلایا حادانک چاہتا تو اسے روکے رکھتا۔ (الفرقان: ۳۵)۔ غبار۔ (نوح: ۱۰۷)۔ وہاب۔ (آل عمران: ۸۳)۔ دنیا جہان پر فضل کرنے والا۔ (البقرہ: ۲۵۱)۔ کاشف السور۔ (النمل: ۶۲)۔ بحیب الدعد۔ (البقرہ: ۱۸۲)۔ قریب و محیب۔ (البقرہ: ۱۸۲)۔ معین و مستعان۔ (النبیہ: ۱۱۲)۔ مولیٰ و مددگار۔ (الانفال: ۳۰۸)۔ محافظ۔ (ہود: ۵۷)۔ اور نگہبان۔ (النساء: ۸۰)۔ زمین میں اس کی آیت ہیں، دلوں میں اس کی آیت۔ (الذریعہ: ۲۱-۲۰)۔ اتفاق و انفس میں اس کی آیت (۳۱) خم السجدة: (۵۳)۔ جس کے کلمات غیر ختم ہیں (نفس: ۲۷)۔ جس کا کفن کان کا مترادف ہے۔ (مریم: ۳۵)۔ جس نے انسان کو یونہی پیدا نہیں کیا۔ (المؤمنون: ۱۱۵)۔ جو کچھ پیدا کیا حق ہے۔ (الدخان: ۳۹)۔ کوئی شے باطل نہیں (۳) آل عمران: (۱۹۱)۔ نہ کائنات کوئی تھیل۔ (الانبیاء: ۱۶)۔ جس کی مخلوق میں کوئی تفاوت ہے نہ فقور۔ (الملک: ۳۶)۔ جس نے ہر شے کو خلعت وجود عطا کیا اور اسے ٹھیک راستے پر لگادیا۔ (طہ: ۵۰)۔

رفیع الدرجات۔ (المومن: ۱۵)۔ سزاوار عبادت، سزاوار حمد۔ (التغابن: ۶۳)۔ فرشتے اس کی تقدیس و تسبیح کرتے ہیں۔ (البقرہ: ۳۰)۔ آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے تسبیح خواں۔ (الحشر: ۲۳)۔ سب اس کے سجدہ گزار، آسمانوں میں ہوں یا زمین میں۔ (الرعد: ۱۵)۔ شمس و قمر، ستارے اور پہاڑ، شجر اور حیوان۔ (الحج: ۱۸)۔ ہر شے جی کہ ان کے سامنے بھی، دائیں بائیں اس کے سامنے سر سجود۔ (النحل: ۲۸)۔ ہر شے اس کی عبد، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے بجز و بندگی سب اس کے سامنے حاضر۔ (مریم: ۹۳)۔

یہ ہے اللہ، رب برحق۔ (یونس: ۳۲)۔ اسی کے لیے ہے تمام تر حمد۔ (الفاتحہ: ۲)۔ اول و آخر حمد۔ (القصص: ۷۰)۔ آسمان اور زمین میں حمد۔ (الروم: ۸)۔ اور انجام کار بھی حمد۔ (یونس: ۱۰)۔ وہی اول ہے، وہی آخر، وہی ظاہر، وہی باطن۔ (الحدید: ۳)۔ اسی کے لیے ہیں اسماء الحسنی (طہ: ۸)۔ اے اللہ کہہ کر پکارو یا رٹیں، اس کے اچھے ہی نام ہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۱)۔ جو مثال ہے اعلیٰ۔ (النحل: ۶۰)۔

”اللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی، مثال اس روشنی کی جیسے ایک طاق، اس میں ہوا ایک چرغ، وہ چرغ دھرا ہو ایک شمشے میں، وہ شمشے ہے جیسے ایک تارہ چمکتا ہو، تیل جلتا ہے اس میں باہر کت درخت کا، وہ زیتون ہے، نہ مشرق کی طرف

ہے نہ مغرب کی طرف، قریب ہے اس کا تیل کہ روشنی سوئے اُرج نہ گئی ہو اس میں آگ۔۔۔ روشنی پر روشنی۔۔۔ اللہ کو دکھلا رہا ہے اپنی روشنی کی جس کو چاہے اور بیان کرتا ہے اللہ مثالیں لوگوں کے لئے اور اللہ سب چیز کو جانتا ہے۔ (النور ۳۵)۔

ثبات بالاسے یہ غلط نہیں نہ ہو کہ یوں ذات الہیہ میں تشبیہ اور تجسیم کا رتبہ پیدا کیا جا رہا ہے۔ ہرگز نہیں۔ قرآن مجید کا فیصلہ ہے: لیس تھمظہ فیہ (الشوری ۱۱۴۲) اور یہ تختی درجہ بتاتی ہے، یعنی اس امر کا کہ ذات الہیہ ہر ایسی کمزوری، نقص اور عیب سے پاک ہے جو ہمارے ذہن میں آسکتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہمیں غلط فہمی ہو کہ تشبیہ عبارت ہے تعطیل یا تجرید سے۔ تعطیل اور تجرید کی انتہائی پرہیزی ہے اور نئی وہ چیز ہے جسے سن انسانی قبول نہیں کرتا۔ وہ جانتا ہے اس سے آگے بڑھے۔ تعطیل ضد ہے تشبیہ کی، وہ نفی ہے ذات و صفات، حتیٰ کہ ہستی اور وجود کی نفی، یعنی آخر الامر محض نفی، جیسا کہ بعض مذہبی فلسفوں کا معاملہ ہے۔ گو اس صورت میں بھی ذہن انسانی مجبور ہے کہ نفی سے ثبات کا رخ کرے، خواہ اسماء و الفاظ کے سہارے، خواہ مجرد تصورات، مثلاً واجب الوجود یا اصول اور قوت ایسی سطحات کی ایجاد سے، جس میں ناممکن ذات اور ہستی کے معنی پیدا ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ ذات اور ہستی کی طرف آئے تو تشبیہ ناگزیر ہو جاتی ہے، لیکن تشبیہ اور تجسیم میں بڑا نازک فرق ہے جسے نظر انداز کر دیا جائے تو ذات الہیہ کی ماورائیت ختم ہو جائے گی اور اس کی شان مطلقیت بھی قائم نہیں رہے گی، بلکہ عین ممکن ہے ہمارا محدود ذہن اسے محسوسات کی دیبا میں لے آئے۔ چنانچہ یہی کچھ ان مذاہب میں ہوا اور ضرور ہوتا جن پر وثیقت کا غلبہ تھا۔ اس کے لیے تو بجز تجسیم کے چارہ کار نہ تھا۔ یہودیت اور عیسائیت بھی تجسیم سے آزاد نہ رہ سکی۔ یہودیت نے تو صرف اتنا ہی کیا کہ ذات الہیہ کو انسانی صفات سے متصف کر دیا۔ جیسے اللہ انسان کی طرح کوئی شخص یا مادی جسم ہے، لیکن عیسائیت کے اس عقیدے سے کہ خدائے رحیم و کریم مجبور تھا کہ اس کی رحمت اور محبت ایک انسانی بیکر میں جلوہ گر ہو، گوشت پوست کا ایک انسان رحیمہ الوہیت پر فائز ہو گیا۔ یوں مسیح علیہ السلام کی ابیت کا عقیدہ وضع ہوا اور پھر ایک غلط منطق نے شخصی خدا کا تصور قائم کر ڈالا، جس کے پھر تین اشخاص (اتانیم) ہیں (باپ، بیٹا اور روح القدس)، ہر ایک صفت الوہیت سے متصف، یعنی اپنی جگہ پر معبود (اس)، حالانکہ اسی منطق کی رو سے دیکھا جائے تو تثلیث فی التوحید یا توحید فی التثلیث کے اس عقیدے سے نہ صرف ذات الہیہ کی مطلقیت میں فرق آتا ہے۔ کیونکہ یوں اس کی حیثیت انسانی ہو جاتی ہے، بلکہ عالم لہ ہوت اور عالم ناسوت میں جو مستقل فرق ہے اور جسے کوئی منطقی حیلہ دور نہیں کر سکتا وہ بھی قائم نہیں رہتا۔ مقلد اللہ! یہ کیسی بڑی بات ہے حوان کے منہ سے نکلی۔ یہ لوگ کچھ نہیں کہتے، مگر جھوٹ۔ (الکہف ۵۱۸)، لہذا یہاں پھر ایک دفعہ اس ارشاد ربانی کو دہرائیے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے۔

تیرا رب پاک ہے، رب العزت ہے، ان صفات سے پاک جس طرح وہ اس کی صفت کرتے ہیں۔ (الصفت ۱۸۰۳)۔ اور انہوں نے اللہ کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اسے پہچاننے کا حق ہے۔ (الانعام ۹۱۶)

اندریں صورت ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اگر قرآن مجید نے ذہن انسانی کی تنہائیت، یعنی اس کے علم و فہم اور اس کی عقل و فکر کے ساتھ ساتھ اس کے محسوسات و محرکات، جذبات و احساسات اور وجدان کی محدود دنیا کے پیش نظر ذات الہیہ کے اثبات میں تشبیہ وغیرہ سے کام لیا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذات الہیہ کا قیاس ہم اپنے مدلولات علم، مشاہدات اور تجربات یا اپنے ذوق وجدان کی بنا پر کریں۔ اس کے برعکس یہ ذہن انسانی کی استعداد فہم و ادراک کے مطابق اس سے خطاب ہے تاکہ

یوں ہمارے ذہن میں اس سستی کا شعور پیدا ہو جو اگرچہ وہم و خیال سے بالا اور فہم و ادراک سے دور ہے، لیکن جس کی معرفت میں ہمارے وجدان، ہماری اردات قلب، ہماری عقل و فکر و ہمارا علم و عمل رہنمائی کر سکتا ہے۔ بے شک ہم اس کی کنہ سے بے خبر ہیں، کہیں جنت اس کی مابیت کیا ہے، لیکن تنا تو جانتے ہیں کہ ذات الہیہ ایک کامل و مکمل اور سر تا سر محمود ہستی ہے، جسے ہر اچھے نام ہی سے پکارا جاسکتا ہے اور جس سے ... بزبان فلسفہ و حکمت ... ہر اچھی صفت کا استناد کیا جاسکتا ہے۔ لہذا اس باب میں اگر بعض مثالوں سے بھی کام لیا گیا تو اسی مصدحت کی بنا پر کہ ہماری فہم و ادراک میں حرکت پیدا ہو اور ہمیں اس کے اقرار میں کوئی مشکل پیش نہ آئے۔ اللہ مثالیں بیان کرتا ہے کہ انسان عقل و فکر سے کام لے۔ (الرعد ۱۳: ۷)، اس نے طرح طرح سے مثالیں بیان کر دی ہیں۔ (بی اسرئیل، ۸۹: ۷)، قرآن مجید میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ (الزمر ۲۷: ۲۹)، اللہ کو مثالیں بیان کرنے میں کوئی حجاب نہیں۔ (البقرہ ۲۶۲: ۲۶۲)، کوئی بھی مثال ہو اس سے مقصود ہے افہام و تفہیم، مثلاً کلمات طبیعت میں کہ ان کی مثال ہے شجرہ طیبہ کہ جس کی جڑ گرچہ زمین میں ہے، لیکن شاخیں آسمان پر اور پھل ہمیشہ حاضر۔ (ابراہیم ۲۵: ۲۳)۔ ان کے مقابلے میں کلمہ خبیثہ ہے شجرہ خبیثہ کی طرح کہ جسے قرار نہیں (۱۴: ۲۶)، (ابراہیم ۲۵: ۲۳)۔ ان کے لیے بری ہی مثال ہے۔ پھر کتنی مثالیں ہیں جو کفر کی سمجھ میں نہیں آتیں۔ وہ کہتے ہیں کیا مطلب ہے اللہ کا مثالوں سے۔ (امدثر ۳۱: ۳۱)، البتہ ہمیں مثالوں سے احتراز کرنا چاہیے۔ (النحل ۷۴: ۱۶)، مبادا کفر و شرک کے مرتکب ہو جائیں۔ بعینہ کچھ الفاظ اور کچھ استعارے ہیں کہ رعایت کلام کسی خاص موقع و محل کے پیش نظر اختیار کیے گئے، مگر جن کا یہ مطلب نہیں کہ استعاروں کو حقیقت پر محمول کیا جائے بلکہ اس لیے کہ ایک امر واقعی ہماری سمجھ میں آجائے، مثلاً ارشاد ہوتا ہے اللہ کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھ پر۔ (الشع ۱۰: ۳۸)، یا یہ کہ یہود کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ بند ہے حالانکہ اس کے ہاتھ کھلے ہیں۔ (امدثر ۵۵: ۶۴)، لہذا اس سلسلہ تشبیہ کی (جو فی الواقع تشبیہ نہیں بلکہ مجاز و کنیہ ہے) سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ جوں جوں ذہن انسانی میں اللہ تعالیٰ کی شان کبریٰ، اس کی یگانگی اور یکتائی، ار کے جمال و جلال اور اختیار و اقتدار کا شعور راسخ ہو تا جاتا ہے یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرکوز ہوتی جاتی ہیں اور دل خورہی شہادت دینے لگتا ہے کہ وہ ذات پاک ایک ہے، ناشریک اور لاروال۔ زبان اس کی تسبیح و تقدیس کرتی اور اس کی حمد و ثناء پر مجبور ہو جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اسی کے لیے شروع میں بھی حمد ہے اور آخر میں بھی حمد۔ (انقص ۷۰: ۲۸)، اور آخر میں ہمارا کہنا یہی کہ حمد ہے اللہ رب العالمین کے لیے۔ (یونس ۱۰: ۱۰)، پھر اگر یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرکوز ہیں تو یونہی نہیں بلکہ اس توحید فی الصفات کی ایک اساس ہے جس سے ان میں ایک منطقی تعلق اور ربط قائم ہو گیا ہے، یعنی ایک بنیادی تصور ہے جس نے ان سب کو باہم وابستہ کر رکھا ہے۔ لہذا یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ یوں ہماری رہنمائی کس حقیقت کی طرف ہو رہی ہے، جس کا لامتناہیت و ماورائیت کے باوصف ہمارے ذہن کو اقرار بھی ہے۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ اس سلسلہ تشبیہ کا چونکہ خود ہماری ذات اور کائنات سے نہایت گہرا تعلق ہے، اس لیے کہ یوں بسبب اس تعلق کے جو ہماری ذات اور کائنات کو ذات الہیہ سے ہے ہماری اپنی ذات اور کائنات میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ لہذا ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے گواہی نہیں کئی حجاب ہیں، علیٰ ہذا غیب کا ایک وسیع اور لامتناہی عالم ہمارے سامنے ہے، پھر بھی کوئی نہ کوئی رشتہ ہے جو ہمارے اور اس کے درمیان قائم ہے اور جس نے ہمارے ایمان و یقین کو سہارا دے رکھا ہے۔ بات یہ ہے کہ ذات الہیہ کا اثبات ان رشتوں کا اثبات ہے جو انسان اور کائنات یا دوسرے لفظوں میں نفس انسانی کی گونا گوں کیفیات، زندگی اور اس کے

جاتی ہے کہ ذہن انسانی نہ اس سے بڑھ کر کوئی تصور قائم کر سکتا ہے، نہ اس میں کسی خالی اور نقص کا شائبہ ہے، نہ تضاد اور تعارض کا، لہذا ایمان باللہ کوئی ایسا عقیدہ نہیں جسے ہم نے بغیر کسی دلیل و برہان یا عقلیاتی علم سے قطع نظر کرتے ہوئے مان لیا، نہ یہ ہمارے اندر کی دنیاوی نفس و بدن اور جذبات و حساسات کی پیداوار ہے کہ ہم نے اللہ کو مانا اور یوں ایک داخلی حقیقت کو خارج میں متشکل کر لیا۔ برعکس اس سے ایمان باللہ ایک اصول حیات ہے، ایک اساس عمل، یہ عمل و حکمت کی زبان میں حقیقت مطلقہ کا ایک ایسا تصور ہے جسے عقل و فکر، تجربہ و مشاہدہ قبول کرتا ہے اور ہمارے حواس اور وجدان جس کی صحت کی شہادت دیتے ہیں۔ اس نظریہ کی روح ہے حق کا نہایت گہرا احساس۔ حق ہی وجود کا تار و پود ہے۔ ذات الہیہ حق ہے، ال۔ حق (کج ۶۲۲، ۶۲، (۲۳۲۳۲۳)، (۲۵)، (نمون ۳۰ ۳۱)، فلسفہ و منطق کی زبان میں آپ اسے ذات مطلقہ کہہ لیجئے، علت اولیٰ اور علت اعلیٰ واجب الوجود سے تعبیر کیجئے، وہ ہے بہر حال حق کائنات بھی ایک حقیقت ہے۔ زمین و آسمان کی آفرینش میں بھی حق ہی کار فرما ہے۔ (یونس ۵۱۰)، ذات انسانی بھی ایک حقیقت ہے۔ انسان کی پیدائش عبث نہیں ہوئی۔ (المومنون ۱۵۲۳)، کہ اسے نیچے سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے۔ (انفیتہ ۳۶۷۵)۔ پھر یہ کہ حق کا تقاضا ہے غایت اور غایت کا حکمت، لہذا یہ اس نظریے کے دوسرے عناصر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں۔ زمین و آسمان کی پیدائش میں ایک حکمت ہے، انسان کی آفرینش میں بھی حکمت ہے اور اللہ خود علیم و حکیم ہے۔ اس کے خلق و سر کی بھی ایک غایت ہے۔ لہذا اس نے خلق میں تسویہ، تسویہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا عنصر شامل کر دیا۔ (الاعلیٰ ۲۸۷ و ۳۰) تاکہ جو بھی اور جیسے بھی کوئی شے خلق ہوئی اپنی وسعت اور مقدرت کے مطابق اپنے راستے پر چلتی رہے۔ یہ الفاظ دیگر حق اور غایت، حکمت اور مصلحت عالم امر و خلق کا تار و پود ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور ربوبیت ہے جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے جو منزل بمنزل اسے اپنے مقصود و منہج کی طرف لیے جا رہی ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلق و امر کا سارا عمل نہایت درجہ باقاعدگی و باضابطگی اور لطف و ہدایت سے سرانجام پا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ایک راستہ پر ڈال دیا۔ اس کی ایک تدبیر فرمائی اور یوں اس کی مشیت، ایک عالم گیر اصول اور قانون کی طرح ہر کہیں کار فرما ہے۔ زمین میں، آسمانوں میں، شجر و حجر میں، حیات اور شعور کی دنیا میں۔ نہ کوئی ذی روح اس سے مستثنیٰ ہے، نہ غیر ذی روح۔ یہی مشیت یا دوسرے لفظوں میں یہی حرب کن یا امر ربی ہر شے کی اساس ہے اور اس کی تقدیر اور سہارا چشم ظاہر میں اسے دیکھتی ہے تو یہ سمجھتی ہے جیسے یہ کارخانہ قدرت آپ ہی آپ ایک منج پر چل رہا ہے، چنانچہ ہمیں اس پر تعجب بھی ہوتا ہے اور اطمینان بھی۔ اطمینان اس لیے کہ ہم اس میں باعتماد قدم اٹھا سکتے ہیں اور تعجب اس پر کہ آخر وہ کون سی پراسرار قوت ہے، کون سی سمجھ میں نہ آنے والی ہستی ہے جس نے اسے ایک راستے پر ڈال دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ علیم و حکیم کہ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ (اشوری ۵۳۳۲)، بعینہ ہمارا بھی ایک راستہ ہے جسے قصد السبیل کہا گیا ہے (النمل ۹۲۷) سوء السبیل بھی ہے۔ (القصص ۲۲۲۸)، اور یہ الفاظ دیگر صراط مستقیم بھی۔ (الفاتحہ ۶۱)، لہذا عالم امر و خلق کا بھی ایک انداز ہے، ایک طریق اور ایک سچ جسے ہم عادت یا قانون فطرت سے تعبیر کرتے ہیں اور جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی سنت کہا ہے۔ سنن الہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ (الفاطر ۲۳۳۵)، اس میں سر مواعظ ممکن نہیں۔ (الروم ۳۰۳۰)۔ پھر اگر اللہ تعالیٰ خالق اور رب ہے تو فاطر بھی ہے، اس نے آسمانوں اور زمین کو ایک فطرت پر پیدا کیا۔ (الانعام ۷۹۶)، انسان کو بھی ایک فطرت عطا کی۔ (الروم ۳۰ ۳۰)، لہذا ہر شے کو ایک فطرت ملی اور اس سے ہر شے کو اچھی طرح سے جانچ لیا گیا، اس کی

استعداد مقرر ہوئی اور اس کے امکانات ٹھیس دیے گئے۔ (التحریر: ۳۹:۵۳)، اسے ایک مقدار مقررہ کے مطابق اتارا گیا۔ (الحجر: ۳۱:۱۵) تاکہ کارخانے قدرت درہم برہم نہ ہو جائے۔ اس کی ایک رفتار اور ایک حساب ہے۔ شمس و قمر کا بھی ایک حساب ہے۔ (الرحمن: ۵:۵۵)، جس سے پوری کائنات میں ایک ربط اور ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے۔ نہ کوئی شے کسی دوسری شے کے راستے میں حائل ہوتی ہے، نہ اس کے منصب، مقام اور وظیفے میں خلل۔ ہر شے اپنی اپنی جگہ ٹھیسری ہوئی ہے، ہر شے کے پچھلے متنی ہیں۔ نہ کسی امر میں زیادتی ہے نہ کمی، لہذا ایک صداقت اور عدالت ہے، جس کا ہر لحظہ احساس ہوتا ہے اور انسان خود بھی اس کا آرزو مند ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر بات صدق اور عدل سے پوری ہو جاتی ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلمات عدل و صدق میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ (الانعام: ۱۱۵:۶)، یہی وجہ ہے کہ عدل و صدق بھی اس اصول اور قانون کا ایک پہلو ہے جسے ہم سنت الہیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ساری کائنات صدق و عدل پر قائم ہے۔ یہ جو کچھ کہا گیا ہے سچ ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ سچی بات کہنے والا کون ہے۔ (النساء: ۸۷:۴) کوئی نہیں! چنانچہ اس۔ ہمیں بھی عدل ہی کی تاکید کی۔ (الانعام: ۱۵۳:۶)، اور ہمارے لیے بھی صدق ہی نازل کیا۔ (یونس: ۲۱:۱۰)، وہ اپنی صفت عدالت کی خود ہی شہادت دیتا ہے، اللہ نے شہادت دی ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا۔ ملائکہ اور اہل علم بھی یہی شہادت دیتے ہیں۔ وہ قائم ہے عدل اور قسط پر۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے۔ (آل عمران: ۱۸:۳)، اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا۔ (ق: ۲۹:۵۰)، لوگ خود ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔ (الزمر: ۷۶:۳۳)۔

یوں ذات الہیہ کے بارے میں اس ملحد خیال کا ہمیشہ کے لیے ازالہ ہو گیا جو اسلام سے پہلے دنیا بھر میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا کہ خدا ایک ظاہر و جابر اور مطلق العنان ہستی ہے، جس کی مشیت، اختیار اور قدرت میں نہ تو کوئی اصول کار فرما ہے نہ انسان اور کائنات کے لئے رحمت اور شفقت۔ لہذا اس کا خیال آتے ہی دلوں پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے۔ بے شک اللہ کے خیال سے دلوں پر لرزہ طاری ہونا چاہیے۔ یہ ایمان کا تقاضا ہے، اس لیے کہ مومن وہی ہیں کہ جب اللہ کا کر آئے تو ان کے دل لرزا ٹھیس۔ (الانفال: ۲۸)۔ مگر ان معنوں میں کہ ہمیں اس کی شان کبریائی کا احساس ہو، اس کی قدرت کاملہ، ارادہ و اختیار، اس کے علم و حکمت اور آقائی و مولائی کا کہ وہی ایک معبود ہے اور ہم سب اس کے عہد۔ لیکن یہ خوف نہیں ہے، نہ اسے خوف کہا جائے گا۔ یہ باصطلاح قرآن مجید خشیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خشیت سے تو انسان کیا پتھر بھی ریزہ ریزہ ہو جلتے ہیں۔ (البقرہ: ۷:۴)۔ خشیت احساس ہے اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی اور عظمت و جلال کے سامنے اپنی بے گئی، بجز اور در ماندگی کا اور اس کے ساتھ ساتھ بارگاہ الہی میں اپنی ذلّت کی جواب دہی کا، لہذا یہ تقویٰ اور طہارت اور تزکیۃ ذات کا سرچشمہ ہے۔

ذات الہیہ کا یہی تصور ہے جس کے پیش نظر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے "آنا" کا صیغہ کیوں استعمال کیا، گو بعض موقعوں پر جمع متکلم "نحن" کا بھی۔ "آنا" کا اشدہ اس کی، نفراوت، احدیت و وحدانیت اور یکلائی کی طرف ہے اور "نحن" کا جمل و جزل، عظمت اور کبریائی کی جانب، لہذا ہم جب بھی اسے پکارتے اور طلب اعانت کرتے ہیں تو "آنت"، یعنی واحد حاضر کا صیغہ استعمال کرتے ہیں تاکہ اس کی وحدانیت میں فرق نہ آئے۔ اس نے خود بھی اپنے آپ کو ایک، اور لاشریک ٹھیسرایا، چنانچہ اس نے موسیٰ علیہ السلام کو شرف ہم کلامی بخشا تو فرمایا: میں ہوں تیرا رب۔ (طہ: ۱۲:۲۰) لہذا ملائکہ اس کی تسبیح کرتے۔ (البقرہ: ۳۰:۳) یا انبیاء علیہم السلام اسے پکارتے ہیں۔ (الانبیاء: ۸۷:۲۱) یا ہم اس

سے کچھ مانگتے ہیں۔ (الفاتحہ ۵۱)۔ تو صیغہ واحد حاضر میں تاکہ ایسا نہ ہو کہ ہم کسی پہلو سے شرک اور کفر کے مرتکب ہو جائیں۔ رہی اس کی شان جلال و جمال، عظمت اور برتری، سوائے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ ہمیں نے زمین و آسمان پیدا کیے۔ (ق ۳۸۵۰)، ہمیں نے انسان کو پیدا کیا اور ہمیں جانتے ہیں اس کے دل میں کیا چیز دوسرا انداز ہوتی ہے۔ (ق ۱۶۵۰)، نے شک ہم ہی زندہ کرتے اور ہم ہی موت دیتے ہیں۔ (ق ۳۳۵۰)، تاکہ ہم سمجھیں ذات الہیہ کوئی خالی از معنی وجود نہیں ہے، نہ کوئی مبہم سی شے، نہ کوئی بے سر مشیت نہ محض خیال یا عقل، جیسا کہ انسان نے اپنے فکر و نظر کی کوتاہیوں کی وجہ سے فرض کر لیا ہے، بلکہ ایک ہر لحظہ فعال اور محیط ہر کل ہستی۔ (خمس السجدہ ۵۴۳۱)، جس کا علم و قدرت لا انتہا، جس کی مشیت یا بصر اور حکمت لازوال ہے، جس کی ربوبیت سے دنیا جہنم کی پرورش ہو رہی ہے اور جس نے خود اپنے آپ پر رحمت فرض کر لی ہے۔ (الانعام: ۱۳۶)، اس ذات پاک نے، کہ میں کمال اور سر تا سر محمود ہے، خود اپنے آپ کو "انا" کہا اور اپنے اسمائے حسنی کو بھی، کہ جن سے مقصود ہے اس کی اپنی طاقت اور قدرت کے لامتناہی امکانات کا ظہار، اپنی ذات واحد، یعنی "انت" ہی سے نسبت دی، میں ہوں اللہ جہانوں کا رب۔ (القصاص ۳۰۲۸)، میں ہوں اللہ، کوئی الہ نہیں میرے سوا۔ (طہ ۱۳۰)، لہذا یہ ایک "انا" ہی کا شعور و ارادہ ہے جو عالم امر و خلق کی صورت میں، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، ہمارے سامنے ہے، جس سے اس کی قدرت کاملہ اور علم و حکمت کا اظہار ہو رہا ہے اور جس کے ارادہ و اختیار نے اس کے گونا گوں مظاہر کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے۔ یہی وہ "انا" ہے وہ بررگ و برتر، یگانہ و یکتا ہستی، جسے ہم اللہ کہہ کر پکارتے ہیں اور جس نے اپنی بحیثیت کا اعلان ان نہایت درجہ پر شکوہ اور وضوح الفاظ میں کیا اللہ وہ ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا، غیب و شہادت کو جاننے والا، رحمن و رحیم۔ اللہ وہ ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا بادشاہ، قدوس، سامتی میں ہے، سلامتی دیتا ہے، امن میں ہے، امن دیتا ہے، نگہبان، بر شستگی کو جوڑنے والا، صاحب کبریائی۔ پاک ہے اس سے جسے وہ اس کا شریک ٹھہراتے ہیں، خالق، باری، ہر شے کو صورت دینے والا۔ اسی کے لیے ہیں اچھے نام آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے۔ (الحشر ۲۳، ۲۴، ۲۵)۔

انیت مطلقہ و کاملہ کے اس ارفع و اعلیٰ، پر از جلال و جمال، بے مثال و بے نظیر اور عظیم تصور کا تقاضا اگرچہ یہی ہے کہ ہم اس کامل و مکمل انا کا تصور (جس نے اپنے آپ کو اللہ کہا، لیکن جس کی ماہیت اور کنہ کا نام ممکن ہے اور اک ہو سکے)۔ اپنے متناہی، لہذا نامکمل اور ناقص انا کے حوالے سے بطور "انا" ہی کے کریں۔ اس لیے نہیں کہ ہمارے محدود اور مخلوق انا کو اس سے کوئی نسبت ہے، بلکہ اس لیے کہ ہمیں اپنی انیت کا چونکہ برادر است شعور ہے لہذا یہ شعور اس باب میں عقل و فکر کی رہنمائی کرے گا۔ ہم سمجھیں گے ہمارا تعلق محض سالیوں اور واہموں سے نہیں بلکہ ایک حقیقی اور واقعی ہستی سے ہے۔ لہذا "اِنِّیْ اَنَا اللّٰہُ" (طہ ۱۳۲۰) "میں انا یا میں ہوں"۔ سے عقل و فکر کی زبان میں ہم یہی سمجھیں گے کہ یہاں "میں ہوں" کا اشارہ ایک ایسے انا کی طرف ہے جو قائم بالذات ہے، جسے مطلق اور لامتناہی کہا جائے گا، جو محیط بر کل، یگانہ و یکتا اور اس لیے اپنی ذات میں منفرد ہے، جس کی فعالیت کا دوسرا نام ہے عالم امر و خلق۔ پس وہ عالم امر و خلق میں ہر کہیں مشہود ہے، ہر کہیں ایک نئی شان سے جلوہ گر، لہذا اس کی ہر لحظہ ایک نئی شان اور حالت ہے۔ (الرحمن ۲۹، ۵۵)۔ اور یہ جہان امر و خلق اس کی آیت۔ بایں ہمہ وہ خود اس سے ورثہ الوراہ ہے، واحد اور لا شریک، بے عدیل و بے نظیر۔

لِسَّیْءٍ مُّجِیْئٍ شَیْءٍ •

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس اس کا مل، اس اور قلم، اور ان کی موجودگی کا کیا ثبوت ہے؟ ہم نے اللہ کہا ہے اور جس کی اہمیت کا اظہار اس کے فعل سے ہو رہا ہے۔ یہودی الٰہات نے کہا: "یہ ہم اپنے علم و حکمت، اپنے محسوسات و مدرکات، اپنی عقل و فکر اور وجدان کی بنا پر اس کا اقرار کر سکتے ہیں؟" یہ ہمارا فہم و ادراک بہ تین کہہ سکتا ہے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو مانا تو اس سے نہیں کہ یہ ہمارا عقیدہ ہے، اور اس سے بھی نہیں کہ یہ الٰہی تہذیب کا ایک عمدہ ذریعہ ہے۔ برعکس اس کے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس سے ہمارے ایمان و تہذیب کی تسلی تصورات سے نہیں ہوتی، نہ ظن و قیاس اور برہان و استدلال سے ہمیں حقیقت کی طلب ہے۔ ہمارا مسئلہ علم کا مسئلہ ہے، مجرد فکر یا منطقی، اس کا سبب ہے، اس لیے ہمیں چاہیے کہ بجائے ان مخالف اور موافق قضایا کے جو اللہ تعالیٰ کی ہستی کے باب میں کسی نہ کسی منہاج فکر کے ماتحت وضع کر لیے جاتے ہیں، مگر جن سے انجام کار کوئی مثبت یا منفی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا، ہم عالم امر، خلق یعنی کائنات سے رجوع کریں۔ کائنات ہی کا مطالعہ و مشاہدہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ علم کی ابتدا حقائق ہی سے اور ان سے ہوتی ہے۔ حقائق ہی کا تجربہ اور مشاہدہ مسائل کا سرچشمہ ہے۔ مسائل ہی کو عقل، فکر کی بنا پر منطقی قسما کی شکل دی جاتی ہے اور ذہن انسانی مجبور ہو جاتا ہے کہ ان پر حکم لگائے تاکہ اس باب میں کوئی فیصلہ من بات ہی جاسکے۔ یوں بھی ذات الہیہ کے بارے میں تھوڑے کوئی مسئلہ ہے تو یہ کہ ہم ان حقائق کا صحیح ادراک کریں جن کا تعلق خدا، انسان اور کائنات سے ہے اور جن کے پیش نظر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی کوئی ہستی جسے یہ محاورہ عامہ خدا کہا جاتا ہے، کیا فی الواقع موجود، کائنات کی طرح ہمارے افعال و افعال میں بھی کار فرما ہے، لیکن ہم اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے سکتے، ثابت، نہ منطقی جب تک ان حقائق کا بغور مطالعہ نہ کر لیں جن کا شعور ہمیں اپنے داخل اور خارج کی دنیا میں ملتا ہے۔ یہی حقائق وہ آیات ہیں جن سے ہمیں ذات الہیہ کا سراغ ملتا ہے اور جن کا مطالعہ ہمارا فرض ہے۔ "بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں، اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں، اور کشتیوں میں جو لے کر چلتی ہیں دریا میں لوگوں کے کام کی چیزیں اور پانی میں جس کو کہ اتارا اللہ نے آسمان سے، پھر جلائے اس سے زمین کو اس کے مرگئے پیچھے، اور پھیلانے اس میں سب قسم کے جانور اور ہوٹوں کے بدلنے میں، اور بدل میں جو کہ تابعدار ہے اس کے حکم کا درمیان آسمان و زمین کے بے شک ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں عقل مندوں کے لئے۔" (البقرہ ۱۶۳-۱۶۴) اور یہ آیات کیا ہیں؟ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت اور شانِ جلالت کے مظاہر، جو اس کی معرفت میں ہماری رہنمائی کریں گے، اس سے کہ ان سب کی نہ میں اسی کی مشیت کام کر رہی ہے، لہذا ضروری ٹھہرا کہ ہم ان کے مطالعے میں اس بہت بڑے انعام، یعنی استعدادِ علم سے کام لیں جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں بخشا اور جس کا تقاضا ہے فکر و نظر، تجربہ اور مشاہدہ، تحقیق و طلب، کیونکہ یہی وہ افعال ہیں جن سے علم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ لحظہ لحظہ آگے بڑھتا ہے۔ ہم زمین اور آسمانوں کی پیدائش پر شور کریں گے۔ (زل عمران ۱۹۱۳)، زمین کے پھیلاؤ اور پہاڑوں کی اونچائی پر، سطح ارض پر کہ اس میں کس طرح پہلو بہ پہلو قطعات بنتے چلے گئے ہیں۔ ان میں انگوڑوں کے باغ ہیں، غلے کی کھیتیں، کھجوروں کے جھنڈ۔ کسی کی جڑ کسی سے مل گئی ہے کسی کی بالکل الگ تھلک، حالانکہ سب ایک ہی پانی سے پیئے جاتے ہیں۔ بعینہ باد آوری میں بھی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہے۔ (الرعد ۴۱۳)، ان میں زرد مادہ بھی ہیں اور زرد و مادہ کی تفریق سے وہ جوڑا جوڑا بن گئے ہیں۔ پھر کیسی کیسی چیزیں ہیں جو زمین سے اگتی ہیں، ہری پھری کھیتیاں، دانوں پر دانے، کھجوروں کے گچھے، گھور، زیتون اور انار کے ہار، کچھ ملتے ملتے کچھ مختلف پھلوں کا پکنا بھی ایک آیت ہے۔

(الانعام: ۹۹، ۹۸، ۶) اسی طرح پانی کا برستا، نہروں کا جاری ہونا۔ (الرعد: ۱۷، ۱۳) کھیتوں کا رنگ لانا، رنگ کا زرد پڑ جانا تاکہ وہ ریوہ ریوہ ہو کر جاتی ہیں۔ (زمر: ۲۱، ۳۹) پرندے کس خوبی سے فضا میں سفر ہیں۔ (النحل: ۷۹، ۷۶) بجلی کو بدلتی ہے واسنان اسے خوف، طبع کی نظر سے دیکھتا ہے۔ بارش نازل ہوتی ہے تو اس سے مردہ زمین کو از سر نو زندگی مل جاتی ہے۔ (الروم: ۲۳، ۳۰) پھر چاند، سورج۔ (الحج: ۳۱، ۳۷) سائے پھیل جاتے ہیں حالانکہ ساکن بھی رہ سکتے تھے۔ (الفرقان: ۳۵، ۳۵) زمین، آسمان پانی جبکہ پر ٹھہرے ہیں۔ (الروم: ۲۳، ۳۰) اور انسان ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔ (الدھر: ۱۷، ۱۷) اسے آبی اور مٹی سے پیدا کیا گیا۔ اس کا سلسلہ نسل چلا۔ (حم السجدہ: ۸، ۳۲) اور روئے زمین میں پھیل گیا۔ اللہ تعالیٰ سے بہشت جو زمین پر ہے۔ (انبیاء: ۸، ۷۸) انسان، حیوان، نباتات۔ (طہ: ۵۳، ۲۰) بلکہ ہر وہ چیز بھی جس کا ہمیں علم نہیں۔ (یس: ۳۶، ۳۶) خدا مرد و زن پیدا ہوئے اور ان کا وجود ایک دوسرے کے لیے وجہ تسکین ٹھہرا۔ ان کے دلوں میں رحمت اور محبت پیدا ہوئی تھی۔ (الروم: ۲۱، ۳۰) ہم نفس واحد سے پیدا ہوئے۔ (النساء: ۱، ۱۲) یہ سب اس کی آیات ہیں۔ ہمارے رب اور زبان کا اختلاف اس کی آیت ہے۔ (الروم: ۲۲، ۳۰) ہمارے دلوں میں اس کی آیات ہیں۔ اہل یقین کے لیے کردار ارض میں ہر نہیں اس کی آیات ہیں۔ (الذہر: ۲۱، ۵۱) اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان پیدا کئے اور اس میں رندہ ہشتیاں پھیلا دیں۔ (الشوری: ۲۹، ۴۲) اسے یہ بھی قدرت حاصل ہے کہ ان سب کو باہم جمع کر دے۔ (الشوری: ۲۹، ۴۲) اس نے جسم حیوانی کی کثافت اور خون ہی کے درمیان سے دودھ ایسا دل پسند مشروب پیدا کیا۔ (النحل: ۶۶، ۶۶) کھجوروں اور انگوروں سے نشہ اور کھانے پینے کی عمدہ عمدہ چیزیں۔ پھر شہد کی مکھی سے کہ پہاڑوں اور درختوں میں گھر بناتی اور طرح طرح کے پھلوں کا رس چوستی ہے رنگ رنگ کا شہد ملتا ہے۔ شہد میں ہمارے لیے شفا ہے۔ (النحل: ۶۷، ۶۷، ۶۹)۔

ہم اپنی غذا ہی کو دیکھیں۔ پانی برستا ہے، زمین شق ہو جاتی ہے۔ اس میں سے بیج پھوٹتا ہے۔ غلہ پیدا ہوتا ہے اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجوریں اور میوہ اور گھاس، یہ سب ہمارا امتاع ہیں۔ (یونس: ۲۲، ۲۲، ۸۰) سمندر سے تازہ ترین گوشت ملتا ہے، رہنت کی چیزیں حاصل ہوتی ہیں، کشتیاں اسے حیرتی ہوئی نکل جاتی ہیں تاکہ ہمیں سامان رزق میسر آئے اور پھر زمین سے کہ اس میں رنگ رنگ کی چیزیں بکھری پڑی ہیں۔ (النحل: ۱۳، ۱۳) یہ سب اس کی آیات ہیں، مگر کتنی آیات ہیں جن سے ہم اعراض کرتے اور بے خبر گزر جاتے ہیں۔ (یوسف: ۱۰۵، ۱۲) بایں ہم اللہ تعالیٰ اپنی آیات ظاہر کرتا رہے گا، آفاق یعنی عالم طبیعی میں جو ہماری ذات سے باہر خارج میں واقع ہے، اس کے گونا گوں حوالہ، موجودات اور تغیرات ملتے ہیں، بعینہ انفس یعنی ہماری ذات اور شعور کے اندر، ہمارے احوال و واردات، افراد و اقوام کی زندگی اور تاریخ کے انقلابات میں۔ (الحج: ۵۳، ۴۱) دن گزرتے ہیں دنیا بدل جاتی ہے۔ پھر زندگی ہے اور اس کے نشیب و فراز، ان تغیرات کا دوسرا نام ہے تدوول لیا، جس کا سلسلہ پھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ خیر کا ہاتھ کہ جسے چاہے اقتدار و اختیار دے، جس سے چاہے چھین لے، جسے چاہے عزت دے، جسے چاہے ذلت۔ (آل عمران: ۲۷، ۲۶، ۳) یوں بھی حیات ارضی کیا ہے، رہنت اور لہو و لعب، تھخر و ات اور نکاثر مال۔ (التحدید: ۵۷، ۳۰) شہوات، مال و زر اور زن و فرزند کی محبت۔ (آل عمران: ۱۴، ۳) کیا اس کی یہ مثال نہیں کہ آسمان سے پانی برسا زمین کی پیداوار کہ انسانوں کی غذا اور حیوانوں کا چاروہ ہے، شاداب ہو کر پھلی پھولی، پودے باہم دگر مل گئے تاکہ اس پر رنگ روپ آیا۔ مالک نے ان کی خوشی۔

نمائے کو دیکھا تو سمجھا یہ سب کچھ اس کے ہاتھوں ہو، مگر پھر دن کا وقت تھا یہ مدت کا کہ یا ایک اللہ کا حکم آگیا اور اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہا۔ (یونس: ۲۴۱۰)، رزق کو دیکھیے تو کس کے پاس زیادہ ہے کسی کے پاس کم۔ (الروم: ۳۰-۳۱)، زیادہ ہونے لوگ فساد پر اتر آتے ہیں۔ (الشوریٰ: ۲۷-۲۸)، پھر کتنی بستیاں تھیں جنہیں اپنی عیشت پر مار تھا، لیکن تباہ ہو گئیں۔ (التقصص: ۵۸-۲۸)، کتنے قرون یا ادوار تہذیب و تمدن تھے کہ ان کو مٹا دیا، پھر وہاں آیا اور پھر تباہی کی نذر ہو گئے۔ (مریم: ۸۹ اور الانعام: ۶۶)، کتنے دیار و مزار تھے کہ مٹ گئے اور آج وہاں کی کوئی نشان دہی ہے نہ کوئی بھٹک کان میں پڑتی ہے۔ (مریم: ۹۸-۱۹)، کتنی قومیں ہیں جس کو اپنی قوت پر مار تھا، مگر آخر الامر برباد ہو گئیں۔ (التوبہ: ۶۹-۹۱)، کتنے ظالم تھے کہ انہیں ایک چیخ نے آیا اور دواپنے گھروں میں دندھے پڑے روئے۔ (یوسف: ۶۷-۶۸)، ہر قوم کا ایک وقت مقرر ہے۔ اس کا دورۂ حیات بالآخر ختم ہو جاتا ہے۔ (الاعراف: ۳۳-۳۴)، اور اس وقت شہر اور ملک اور قومیں ہیں جن کے آثار روئے زمین پر بکھرے پڑے ہیں، جنہیں کبھی بڑی قوت حاصل تھی۔ انہیں تباہی سے بچ نہ سکے۔ کیسی عبرت ہے ان میں ہماری لیے۔ (المومن: ۸۲-۳۰)، اللہ جس قریب کو بلائے کرے اسے پھر زندگی نہیں دیتا۔ (الانبیاء: ۹۵-۳۱)، کیسی کیسی سرسبز کھیتیاں، کیسے کیسے پھلے، کیسے گل و گلزار نعمت کے تھے اور سامان آسائش اس کے پاس تھا، جس کا انہیں غرور تھا، مگر پھر کیا ہوا؟ دوسرے ان کے ورثہ بن گئے۔ اس پر آسان رویانہ زمین، نہ انہیں مہلت ملی کہ سنبھل جاتے۔ (الدخان: ۲۵-۳۳)، کیسے کیسے جہار و قہار، اہل حشمت و اہل ثروت تھے جنہیں اپنی طاقت اور مال و متاع کا بھروسہ تھا، لیکن ان کی بربادی کو نہ دولت روک سکی نہ طاقت۔ (المومن: ۶۵-۲۳)، بایں ہمہ فساد فی الارض جاری ہے، "ذوق اہلنا" ہے اور "استحیائے نساء" بھی۔ (البقرہ: ۴۹-۴۸)، حکمران ہیں کہ جہاں داری و جہاں بانی کے دعوے کے باوجود حرث و نسل کو ہلاک کر رہے ہیں۔ (البقرہ: ۲۰۵-۲۰۴)، کوئی قریہ نہیں جس میں اکابر مجرمین مکر و فریب میں نہ لگے ہوں۔ (الانعام: ۱۲۳-۶)، بعینہ یقین و ایمان کا الجھاؤ ہے، "مردہ صدیاں ہیں، ایک دوسرے پر چور و تعدی ہے۔ (الانعام: ۶۵-۶)، بادشاہ اور کشور کشا ہیں اور ان کے ہاتھوں شیروں کی بربادی، شریفوں کی رسوائی۔ (النمل: ۲۷-۳۳)، ان کے آثار و تعمیرات کو دیکھیے جیسے دنیا نہیں کی تھی۔ (اشعرا: ۲۹-۲۶)، یہ کیا بات ہے کہ دولت و حشمت کو فروغ ہے، نہ طاقت اور سطوت کو۔ (الافاطر: ۳۵-۳۴)، اس کے برعکس کمزور اور ناتواں بھی اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں بھی طاقت اور قوت دیتا ہے۔ (الاعراف: ۱۳۷-۷۷)، یہ سب اس کی آیات ہیں اور ان کے اندر کوئی حقیقت کار فرما، یہ حقیقت ہمارے سامنے آئے گی بشرطیکہ ہم غور و فکر سے کام لیں اور ہمارا سلسلہ تلاش و طلب جاری رہے۔ تلاش و طلب کے لیے اور بھی آیات ہیں۔ (الحجر: ۵۱-۵۰)، یہ آیت بھی ہم پر ظاہر ہوتی رہے گی اور ہم ان کا اعتراف کریں گے۔ (النمل: ۹۳-۲۷)، اس کی آیات کہاں ہیں؟ کائنات کے گوشے گوشے میں اس کی آیات، اس کے گونا گوں مظاہر، حوادث اور تعمیرات میں آیات، تمام تاریخ اس کی آیت، عالم انسان، فرد اور جماعت کی زندگی، قوموں کا عروج و زوال اور تہذیب و تمدن کی تبدیلیاں اس کی آیات، غرض یہ کہ زمین کے درے درے سے لے کر فلک، لافداک کی رفعتوں تک اس کی آیات ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ سارا عالم امر و خلق اس کی ایک آیت ہے۔

آیات الہیہ کے متعلق ان اجمالی اشاروں سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ہمیں ان کے مطالعے اور مشاہدے کی دعوت دی گئی ہے تاکہ ہم اپنے علم اور عقل کی بدولت اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں جو انسان، کائنات اور اس کے

گو ناموں مظاہر کی نہ میں کام کر رہی ہے تاکہ ذات الہیہ کے باب میں وہ سب حقائق ہمارے سامنے ہوں جن کا اس باب میں سامنے رکھنا ضروری ہے۔ حقائق ہی سے غور و فکر کو تحریک ہوتی ہے۔ حقائق ہی علم کا مدلول اور اس کا وسیعہ ہیں۔ حقائق ہی کی بنا پر ظن و قیاس اور استدلال و استنباط کی عملیت اٹھائی جاتی ہے جو اگر صحت کے ساتھ اٹھائی جائے تو علم میں یقین، اور یقین میں بین الیقین آتی ہے۔ حق الیقین کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا ہماری نگاہیں بھی حقائق پر ہونا چاہئیں۔ حقائق ہی کی نظم، ترتیب سے ہم ایک نظام معلومات کی حیثیت اختیار کی، آیات الہیہ کا اشارہ بھی حقائق یعنی ہمارے داخل اور خارج کی دنیا سے بنیادی حقائق و طرف ہے۔ حقائق ہی کے مطالعے اور غور و فکر سے ہمیں حقائق حق میں مدد ملتی ہے، نہ کہ مجرد تصورات اور منطقی قیاسات سے، یہی وجہ ہے کہ ہمیں بتائید آیات الہیہ کے مشاہدے اور مطالعے کی دعوت دی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بیان کر دی ہیں، کبھی بصراحت کہ ہم کس طرح دن کو رات سے باہر کھینچ لاتے ہیں۔ (یس: ۳۶-۳۷)۔ کبھی عالم فضا سے کسی مظہر، کسی تاریخی حادثے یا نفسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور کبھی محض کسی امر واقعی کے ذکر سے اس لیے کہ وہ بھی ایک آیت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ہم آیات کو سمجھ سکیں۔ آیات محکم بھی ہیں اور متشابہ بھی، بعض جنس اور ظاہر، بعض پختلی علم کی متقاضی۔ (آل عمران: ۷۳)، لیکن سب چچی تلی۔ (خود) اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بالکل واضح کر دی ہیں۔ (البقرہ: ۱۱۸۲)، ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں تو عقل و فکر کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے، لیکن اس سے پیشتر کہ ہم دیکھیں وہ کیا حقیقت ہے جس کا سرخ ہمیں ان آیات کے مطالعے اور مشاہدے سے ملے گا، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ عالم امر و خلق کی نوعیت کیا ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔

ہمیں معلوم ہے، اللہ تعالیٰ خلق اور امر دونوں کا مالک ہے۔ خلق و امر کا رشتہ سرتا سر اسی کے ہاتھ میں ہے اور یہی مظہر ہے اس کی قدرت کاملہ، اس کی آزلوہ مشیت، اس کے اقتدار و اختیار اور علم و حکمت کا، لیکن اللہ تعالیٰ محض خالق و آمر نہیں ہے۔ اس کے خلق و امر میں ایک تدبیر ہے، ایک حکمت، ایک غایت اور مصلحت، اس لیے کہ وہ ذات پاک جس نے ہر شے پیدا کی آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے اس کو، جس کی شان یہ ہے کہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ (انور: ۳۵-۳۶)، جس نے وہ کچھ بھی پیدا کیا ہے جسے ہم نہیں جانتے۔ (النحل: ۸۱۲)، اور جس کا اختیار ہے کہ جیسا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے۔ (الفاطر: ۱۳۵)، حتیٰ کہ ساری دنیا کو فنا کر دے اور اس کے بجائے ایک نئی مخلوق لے آئے۔ (ابراہیم: ۱۹-۲۰)، وہ احسن الخالقین بھی ہے۔ (المومنون: ۱۴۲)، خلاق العلیم۔ (یس: ۸۱-۸۲)، اور مدبر الامور بھی۔ (الرعد: ۲۱-۲۳)، اسی کے لیے ہے خلق و امر۔ (الاعراف: ۵۳)، اسی کے ہاتھ میں ہر امر کا اول و آخر۔ (الروم: ۳۰-۳۱)، انجام و عاقبت۔ (الحج: ۳۱-۳۲)۔ پھر جہاں اس کے اختیار و اقتدار کا یہ عالم ہے کہ زمین و آسمان کی ہر شے اس کی فرماں بردار ہے، خواہ اس کا نئی چاہے خواہ نہ چاہے۔ (آل عمران: ۸۳-۸۴)، کوئی نہیں جو اس کے حکم سے سرتابی کرے۔ نہ دنیا جہاں کی حفاظت اس کے لیے گران۔ (البقرہ: ۲۵۵-۲۵۶)، نہ وہ اپنی مخلوق سے غافل۔ (المومنون: ۱۷-۱۸)، مشیت الہیہ میں جو غایت اور حکمت کام کر رہی ہے اس سے ساری کائنات نے ایک سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی شکل اختیار کر لی ہے، جس کا اپنا ایک طرز اور انداز ہے۔ نہ کوئی حادثہ یو نہیں رد نہ ہوتا ہے، نہ کوئی عمل بے نتیجہ ہے۔ برعکس اس کے ایک سنگین حقیقت ہے، جس کا ہمیں ہر لحظہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، جس کی تعزیریں ہمیں بار بار متنبہ کرتی ہیں کہ ہمارا سابقہ کسی ایسی دنیا سے نہیں جس

کے دامن پر وہ سب تک مسود ہے۔ ہمیں یاد رہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ "فَعَالٌ لَّمَّا يُرِيدُ" ہے اور اس لیے اپنی مشیت میں آرزو، بے شک و دھیم و خیر بھی ہے اور اس کے سر و خلق میں ہر کہیں اس کی حکمت کا فرما، بایں ہمہ اس جبریت سے بلاخر جس کا قلعہ ہے: زمین سے ہے اور جسکی وجہ یہ ہے کہ ہمارا فہم و ادراک اس غایت اور حکمت کا تمام و کمال احصا نہیں کر سکتا تو مشیتِ ربیہ میں کام لے رہی ہے۔ پھر چونکہ عمل تخلیق جاری ہے، اللہ تعالیٰ جیسا چاہتا ہے اپنی مخلوق میں اضافہ کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں عالم سر و خلق ایک دوسری نشاۃ کا منتظر ہے۔ گویا عمل تکوین جاری ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ جہاں فاطر السموات والارض ہے کہ اس نے: شے کو یک نطرت پر پیدا کیا، وہاں بدیع السموات والارض بھی اور اس لیے کائنات میں آرزوی بھی ہے اور ابدان بھی۔ بایں ہمہ وہ اپنی نوعیت میں سر تاسر غائی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ مقصد اور غایت جو اس میں کام کر رہا ہے اس نے اسے ایک وحدت کی شکل دے دی ہے۔ جزو و کل کی وحدت میں رب و لفظ بھی ہے، اعتدال اور توازن بھی، جمال و جلال، منفعت اور مصلحت بھی۔ کائنات کس قدر حسین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو رفعت بخشی اور میدان وضع کیا۔ (النس ۵۵)، اسے کس خوبی سے سجایا۔ (ق ۲۵۰)، سورج کو ضیا اور چاند کو نور عطا کیا۔ (یونس ۵۰)، آسمانوں میں چراغ روشن کر دیے۔ (الملک ۵۶)، اسے ستاروں سے زینت دی۔ (الصفت: ۲۳)، ان کی درخشانی رات کی تاریکیوں میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ اس میں تاروں کے جھرمٹ ہیں۔ اس حسن منظر کو دیکھیے۔ (العنبر ۱۱۵)، عالم نباتات پر نظر ڈالیے۔ ہر شے کس حسن و خوبی اور موزونی سے پیدا ہوئی۔ (العنبر ۱۹۱۵)، کیسی کیسی رنگارنگ کی پیداوار زمین پر بکھری پڑی ہے۔ (الانعام ۱۳۱)، کیسے کیسے خوب صورت پودے اس میں اگے ہیں۔ (ق ۵۰)، کیسے کیسے پہاڑ ہیں اور ان کی کیسی کیسی رنگتیں۔ سفید، سرخ، ہالکل سیاہ۔ (الفاطر ۲۵)، اس میں باغات ہیں، انہار و اشجار۔ (النحل ۱۵)، پھل اور پھول۔ (الرحمن ۱۲۵)، سمندروں میں موتی اور مرجان۔ (الرحمن ۲۳۵)، ان میں کشتیاں ہیں پہاڑوں کی مانند۔ (الرحمن ۲۲۵)، اللہ تعالیٰ نے نور اور ظلمت پیدا کی۔ (الانعام ۱۶)۔

فخکی کے لیے سایہ اور اس کے مقابلے میں گرمی۔ (الفاطر ۲۱:۳۵)، دن کے مقابلے میں رات۔ (الانبیاء ۳۳:۴۱)، وہ کس طرح گھٹائیں اٹھاتا ہے۔ (الارد ۱۳)، گھٹائیں دوش ہوا پر سوار چلی آتی ہیں۔ (الاعراف ۵۷)، مینہ برستا ہے، مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے، ہر طرف خوش نما پودے سر نکالتے ہیں۔ (الحج ۵:۲۲) بارش امنڈتے چلے آتے، باہم گڈنڈ ہوتے اور آسمان پر چھا جاتے ہیں، بوند بوند ہو کر برستے ہیں، ژالہ پاری ہوتی ہے، بجلی کی چمک سے آنکھیں چندھیا جاتی ہیں۔ (النور ۲۳:۲۳)، کیسی دل کش ہے کائنات اور کیسا حسین منظر ہے عالم جمادات، نباتات و حیوانات کا۔ دریا، پہاڑ، سمندر، شہر، لوہ و لایاں، پھل پھول، ہرے بھرے پودے کھیت، چرند و پرند، ہمارا لباس، ہمارے مسکن، ہماری گزرگاہیں، ہمارے پالتو جانور ان کا صبح چراگاہوں میں جانا، شام کو واپس آنا، اس میں بھی ایک حسن ہے۔ (النحل ۶۱)، ان میں ہمارے لیے کیسی کیسی منفعتیں ہیں، سفر میں، حضر میں، ان کے بالوں میں، رگوں میں، ریشوں میں۔ (النحل ۸۰:۱۶)، یہ ہے ہماری کائنات، ہر لحظہ متغیر، ہر لحظہ دگرگوں، بامقصد اور باقاعدہ، مربوط و موزوں، حسین و جمیل، جس میں نہ تکرار ہے نہ ضیاع، جس میں نہ حرکت محض فریب ہے نہ اشیاء محض خیال، بے شک یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے، جس کی انتہائے غایت اور حکمت ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔ ہم اس میں تخریب و

تعمیر اور خیر و شر کو دیکھ کر شک و شبہ میں الجھ جاتے ہیں۔ اس و بے دلی ہمارا دل توڑتی ہے۔ ہم انکار اور متراش پر اتر آتے ہیں، لیکن اتنا بہر حال سمجھتے ہیں کہ ایک عظیم اور وسیع فنک الافک سے تحت اثری تک چھپا ہوا با معنی اور بامقصد عمل ہے، جس کی حقیقی وسعت اور گہرائی کا اگرچہ ہم اندازہ نہیں کر سکتے لیکن جو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا۔ کاملہ اور اس کی ربوبیت کے سہارے اپنے متعجب کو پہنچ رہا ہے۔ عقل اس کے فہم میں عاجز ہے۔ سمجھ نہیں سکتے۔ ایک طرف عظمت، جلال و جمال، وسعت اور پہنائی، ہماری محسوس و مرئی اور بظاہر لامحدود دنیا و دنیاوی جانب و یہاں تک سبب و سببیاں اور اس کے کراں غیر مرئی عالم نور و صوت کی امواج، برق اور مقناطیسی شعاعیں اور مریخ، جذبہ کشش، اثرات و اظہات کہ جن کا خیال آتے ہی ذہن انسانی درپردہ حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ آسمان ہے، زمین ہے اور معلوم نہیں کتنی اور زمینیں اور کتنے اور آسمان، کتنے چاند اور سورج، ستارے اور سیارے، سدیم اور کربکشاں، ان کی بے حساب نثر، ان کی جسامتیں اور مسافتیں کہ وہم و گمان میں بھی نہیں آتیں۔ حرکت اور سکون، اشیاء کی بر لحظہ بدلتی ہوئی دنیا۔ اشیاء کی درجہ در درہ ترکیب کہ ہر درہ بجائے خود ایک کائنات ہے۔ حیات اور وجود کے لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک بلکہ نامعلوم، غیر مرئی اور غیر محسوس عوامل، زمان و مکان کے مراتب، شعور کی صداقت کے صدیوں کا سرور محسوس میں آجائے، ایک دن یا دن سے بھی کم محسوس ہو۔ (البقرہ: ۲۵۹-۲۶۰)، یہ زمین اور آسمانوں کی جیسے دن میں پیدائش۔ (ن: ۳۸-۵۰)، یہ اللہ کا ایک سال ہمارے پچاس ہزار سالوں کے برابر (السجدہ: ۵۲-۵۳)، چار دن ایک دن جب زمین و آسمان، زمین و آسمان نہیں رہیں گے کچھ اور ہو جائیں گے۔ (ابراہیم: ۲۸-۳۱)، جب زمین و آسمان یوں لپیٹ دیے جائیں گے جیسے کاغذ کا طوطا لپیٹ دیا جاتا ہے۔ جب عالم خلق اسی حالت پر آجائے گا جیسے اس کی ابتدا ہوئی تھی۔ (الانبیاء: ۱۰۳-۱۰۴)، جس دن زمین اور پہاڑ کانپ اٹھیں گے، پہاڑ ریت کے ڈھیر بن جائیں گے۔ (الزلزلہ: ۱۳-۱۴)، جب آسمان پارہ پارہ ہو جائے گا، کواکب بکھر جائیں گے، سمندر ابل پڑیں گے، قبریں زیر و زبر ہو جائیں گی۔ (الانفطار: ۱۸-۲۱)، جب آسمان ٹٹ ہو جائے گا، اپنے رب کا حکم سنے گا۔ زمین پھیلا دی جائے گی، جو کچھ اس میں ہے باہر نکال چھٹکے گی اور خلی ہو جائے گی۔ (الانشقاق: ۱۸۳-۱۸۴)، ایک طرف یہ حقائق ہیں، دوسری جانب ذہن انسانی کہ ان کے خیال ہی سے گھبرا اٹھتا ہے لہذا ہم اللہ تعالیٰ کے امر و خلق کی تمام و کمال حقیقت تو شاید ہی سمجھیں، لیکن ہمیں بہر حال سہارا ہے کہ ہمارا علم و عقل، فہم و ادراک سر تا سر بے نتیجہ نہیں۔ ہمارا ایمان و ایقان راہگاہ نہیں جائے گا۔ بے شک ہمارا ذہن خلق و امر کی وسعتوں اور باریکیوں کا احاطہ نہیں کر سکتا، لیکن ہمیں جیسی بھی استعداد علم ملی اور جیسا بھی نور بصیرت عطا ہوا اس کی بدولت اتنا ضرور سمجھ لیتے ہیں کہ ہمارا واسطہ ایک ایسی حقیقت سے ہے جس کی تہ میں کوئی باہر تخلیقی مشیت کام کر رہی ہے۔ اس کے جملہ مظاہر اور شکوک کی ایک اساس ہے اور ان میں کوئی اصول اور قانون کا فرما۔ آسمان ٹھیرے ہوئے، زمین بچھی ہوئی، پہاڑ اپنی جگہ پر قائم، دریا رول، شمس و قمر مستقر، اجرام سماوی اپنے اپنے مدار پر گردش کناں۔ (الانبیاء: ۲۳-۲۴)، ان کا طلوع و غروب اپنے وقت کا پابند۔ نہ سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ چاند کو چالے، نہ رات دن سے آگے بڑھ سکتی ہے۔ (یس: ۳۶-۳۷)، ہواؤں کا آنا، بارانوں کا اٹھنا، بارش اور روئیدگی، زندگی اور موت سب ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں، سب مشیت الہیہ کے رشتے میں منسلک، سب اس کی سنت کے پابند۔ سنت الہیہ غیر متبدل ہے۔ سنت الہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ (الفاطر: ۲۳-۲۵)، اس میں سر مو انحراف نہیں ہوتا۔ (بنی اسرائیل: ۷۷-۷۸)، ہر شے اپنی فطرت پر

قائم، اپنا وظیفہ ادا کر رہی اور اپنی غایت کو پہنچ رہی ہے۔ لہذا ساری کائنات رواں دواں، ساری کثرت ایک وحدت میں گم اور بھام کار یہ سارا عمل مشیت الہیہ ہے ایک نعتیہ پر مرتکز، اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر، اس کے حرف کائن کی تعمیر وہ جب کسی امر کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے نہی کہتے کہ ہو جا، سو وہ ہو جاتا ہے۔ (مریم: ۳۵) اور ہمارا امر کیا ہے، بس جیسے آنکھ کا جھپکنہ (القدر: ۵۴-۵۵)۔

عالم انسانی میں قدم در نہی تو یہاں بھی مشیت الہیہ، ویسے ہی کارفرما نظر آتی ہے۔ یہاں بھی وہی باضابطگی اور باقاعدگی، وہی نظم و ضبط اور وہی اصول و قانون ہے جس کا سارا عمل اس نقطہ شعور پر مرکوز ہے جسے ہم "انا" سے تعبیر کرتے ہیں اور جس سے ذات سان و وحدت قائم رہتی ہے۔ بے شک انسان کچھ بھی نہیں تھا۔ (الدھر: ۱۷۶)، وہ مخلوق ہے۔ (العلق: ۲۹۶)، ضعیف پیدا ہوا۔ (الب: ۲۷۳)، بٹوں ہے۔ (الانبیاء: ۳۷۲)، ظلم و جہول۔ (الاحزاب: ۷۲)، مایوس، ناشکرا۔ (حد: ۹۱)، نبی کا پناہ (المعدن: ۱۷-۱۹) (درست تکلیف پر کھیرا ٹھنڈے والا)، باز و نعمت میں اپنے پرنازاں۔ (بی اسرائیل: ۸۳)، دکھ درد میں مایوس۔ (بی اسرائیل: ۸۳)، اس کی زندگی مشقت اور برداشت کی زندگی ہے۔ (البقرہ: ۹۰)، اس کے لیے قدم قدم پر رکاوٹیں ہیں، قدم قدم پر مشکلات، قدم قدم پر تذبذب، بات بات میں گمو، امید کے ساتھ یاس اور تیم کے ساتھ رج، بظاہر اس کا جادو حیات تاریک ہے اور وہ خود حقیر اور بے بس، جیسے زمانے کی روانے وجود میں آئے اور زمانہ ہی اسے فنا کر دے گا۔ (الباقیہ: ۲۴-۲۵)، وہ جب اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالتا، موجودات عام اور کائنات کی وسعتوں کا اندازہ کرتا اور زمان و مکان کی پہنائیوں کو دیکھتا ہے تو اسے خیال ہوتا ہے جیسے ہر شے، اس کی حریف ہے، اس کے راستے میں حائل، اس کی کوششوں میں مزاحم، بایں ہمہ وہ ایک حکیم بالذات، با مقصد اور ذمے دار ہستی ہے، لہذا اس کی تخلیق کا ایک مقصد ہے اور ایک حکمت۔ اللہ تعالیٰ نے اسے براہ راست خطاب کیا: کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ (الاعراف: ۱۷۲)، کیا تم اس کا اقرار نہیں کر چکے۔ (الاعراف: ۱۷۲-۱۷۳)، پھر وہ کیا چیز ہے جو تمہیں اپنے رب سے بہکا دیتی ہے؟ (الانفطار: ۶۸)، اسے احسن تقویم پر پیدا کیا گیا۔ (الحین: ۳۹۵)، بہترین صورت دی گئی۔ (المومن: ۶۳)، ضعف کے بعد قوت ملی۔ (الروم: ۵۴)، ایک ایسے سازگار ماحول میں پیدا ہوا جس میں وہ سب کچھ ہے جس کی اسے طلب ہے اور جس کی بظاہر بیگانگی، مخالفت اور مزاحمت سے اس کے قوائے ذہنی کو تحریک ہوتی ہے جس سے اس کا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے۔ اسے عالم طبعی پر دسترس حاصل ہوتی ہے، لہذا اگرچہ ہے تو وہ اس کی وسعتیں بھی پار کر سکتا ہے۔ (الرحمن: ۳۳-۵۵)، چاند اور سورج اس کے لیے مسخر ہیں۔ (البراق: ۳۳-۳۴)، ہوائیں اور بادل اس کے لیے سرگرم کار۔ کراہی میں ہر کہیں اس کے لیے نعمتیں بکھری پڑی ہیں۔ (طہ: ۳۱)، وہ اس کا دارالقرار ہے۔ (المومن: ۶۱)، اس میں متمکن ہے۔ (الاعراف: ۹۷)، اور اس کی نکریم کا یہ عالم کہ جنگلی اور تری پر چھا گیا۔ (بنی اسرائیل: ۷۰)، اسے معالیش۔ (الاعراف: ۱۰۷)، اور مسالک بہم پہنچائے گئے۔ (طہ: ۵۲-۵۳)، رات کی تاریکیوں میں ستارے اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ (النحل: ۱۶-۱۷)، شمس و قمر منزل در منزل گزرتے ہیں، تاکہ وہ سال کا حساب و شمار ہو سکے۔ (یونس: ۵۱)، آسمان سے پانی اتارا گیا، ثمرات سے رزق پیدا ہوا۔ (البقرہ: ۲۲-۲۳)، اقوات مقرر کر دی گئیں۔ (۴۱) (حم السجدة: ۱۰)۔ جگہ جگہ باغ اور کھیتیں بکھی ہیں (النحل: ۱۱۶)، لہذا یہ عالم آب و خاک اس کا میدان عمل ہے، اس کی جولاں گاہ، جس میں اس کی قوتیں بروئے کار آتی ہیں جو اس کی آرزوؤں اور تمنوں کا کفیل ہے

اور جس میں وہ ارتقاے ذات کے مراحل طے کرتا ہے۔ (استخفاف۔ (المسئلہ ۶۲۲)۔ اور شہادت ارض کاٹل ہے۔ (الانبیاء، ۱۰۵:۲۱) اس کے لیے درجات ہیں۔ (حم سجدہ ۸۴) مسلسل جہ۔ (الشمس، ۶۹۵) ایک مرتبے کے بعد دوسرا۔ (الاشفاق، ۱۹۸۳) بے شک اسے ٹھیکرے کی طرح کھنکھاتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا گیا۔ (الرحمن، ۱۳:۵۵) لیکن اللہ تعالیٰ نے اس میں اپنی روح پھونکی۔ (النجم، ۲۹:۵) خلقت ارضی - حاکم کی مٹی۔ (البقرہ، ۳۰:۲) ملائکہ اس کے سامنے سر بسجود ہوئے۔ (البقرہ، ۳۲:۲) بے شک وہ شیطان کے کہنے میں آ گیا۔ (البقرہ، ۳۶:۲) ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ (البقرہ، ۳۳:۲) آدم سے لغزش ہوئی، لیکن نافرمانی نہیں۔ (طہ، ۱۱۵:۲۰) لہذا اللہ نے اسے برگزیدہ کیا۔ (طہ، ۱۲۲:۲۰) اور اپنی مخلوق میں ایک خاص درجے کا مستحق ٹھہرایا۔ اسے ارادہ و اختیار کی قدرت دی گئی، سمیع و بصیر، قلب اور فواد عطا کیے، علم کی دولت بخشی، جملہ اسما سکھائے۔ (البقرہ، ۳۱:۲) قوت بیان کی گئی۔ (الرحمن، ۳:۵۵) ارادہ و اختیار کی قدرت عطا ہوئی۔ اس کی ذات میں فہم اور تقویٰ دونوں جمع ہیں۔ (الاعراف، ۸۹) اسے بصیرت عطا حاصل ہے اور اس لیے وہ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کے لیے کوئی عذر پیش نہیں کر سکتا۔ (المائدہ، ۱۵:۱۲) لہذا اس کی فلاح و کاسرالی کا دور و مدد اس کے تزکیہ ذات پر ہے۔ (الاعراف، ۱۳:۸) وہ جو کچھ کرے گا وہی پائے گا۔ کوئی اپنے لیے کاپا بندے۔ (الطور، ۲۱:۵۲) وہ اپنا بوجھ خود ہی اٹھائے گا۔ (الزمر، ۷:۳۹) اس پر اپنی ہی ذمہ داری ہے۔ اس سے نہیں پوچھا جائے گا کہ دوسروں نے کیا کیا۔ (البقرہ، ۱۳۱:۲) نفس متاہیہ کی یہی ذمہ داری ہے جو اسے تنہا قبول کی، جو اس کی غایت وجود اور آزادہ شخصیت کا راز ہے، جسے قرآن مجید نے لہانت سے تعبیر کیا، امانت جسے زمین اور آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا، لیکن جسے انسان نے اٹھایا۔ (الاحزاب، ۷۲:۳۳) یہی وجہ ہے کہ اسے تنہا اس کے نتائج برداشت کرنا پڑیں گے، وہ تنہا اپنے رب کا سامنا کرے گا۔ (مریم، ۸۰:۱۹) تنہا جیسے اول اول پیدا کیا گیا۔ (الانعام، ۹۴:۶) تنہا اس کا کاسب ہو گا۔ (البقرہ، ۲:۲۸۳) مگر پھر نفس متاہیہ کی یہ تنہائی اور اس کا یہ احساس کہ انسانوں کی عظیم الشان کثرت اور بزم قدرت کی گہما گہمی رونق اور ہنگاموں کے باوجود وہ اکیلا ہے اسے مجبور کرتا ہے کہ مثبت یا منفی کوئی راستہ اختیار کرے۔ راستے صرف دو ہیں۔ دونوں اس کے سامنے اور فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں کیا ہم نے اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ نہیں دیے اور اسے دو راستے نہیں دکھادیے۔ (البلد، ۱۰۲:۸۹۰) ان دونوں راستوں کو گھاٹیوں سے تعبیر کیا گیا۔ ایک استحکام ذات کا راستہ ہے، خیر و سعادت، کامرانی اور کام گاری کا۔ دوسرا نفی ذات اور اس لیے انجام کار فساد و ہلاکت، ناکامی اور تاراجی کا۔ پہلا راستہ بڑا کٹھن ہے۔ اس گھاٹی کو طے کرنا آسان نہیں، لیکن یہ گھاٹی طے ہو جاتی ہے اور اس کی شرط ہے ایمان، صبر، مرحمت اور تاکید مرحمت۔ (البلد، ۱۲:۹۰) اور عزم امور۔ (النہل، ۱۷:۳۱) پھر جس کسی نے اپنا ہاتھ کھلا رکھا، تقویٰ سے کام لیا اور ہر اچھی بات کی تصدیق کی تو اس کے لیے آسانی ہی آسانی ہے۔ (آل، ۹۲:۳) ارشاد ربانی ہے کہ جو لوگ ہمارے معاملے میں جدوجہد کرتے ہیں ہم ان پر اپنے راستے آسان کر دیتے ہیں۔ (العنکبوت، ۶۹:۲۹) یوں ہمارا مستقبل ان سب امکانات کو لیے جو مثبت بھی ہیں اور منفی بھی اور ابتدا ہی سے ہماری ذات میں ودیعت ایک تقدیر بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، اس لیے کہ یہ سعادت صرف انسان کے حصے میں آئی کہ اپنے مرتبہ مقام کو سمجھے، ہر عالم اور خلق کی کار فرمائیوں میں حصہ لے اور اپنی غایت وجود اس کے معنی و مدعا اور قدر و قیمت پر نظر رکھتے ہوئے خود اپنا مستقبل تعمیر کرے۔ بے شک اس کی ایک ابتدائے زمانی ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے برتر۔ یہ نہیں کہ وہ زمانے کے ساتھ عالم ہست و بود میں

آیا اور نمانے کے ساتھ ہی فنا ہو گیا۔ (الجمیۃ: ۲۴۳۵)۔ بلکہ اس کا ایک مقدر ہے: کیا تم نہ سمجھتے ہو تمہیں یو نہیں پیدا کیا گیا اور تم ہماری طرف واپس نہیں کو گئے؟ (المومنون: ۱۱۶۲۳)۔ کیا سن یہ سمجھتا ہے کہ اسے بیچ سمجھ کر پھوڑ دیا جائے گا۔ وہ کیا تھا؟ ایک قطرہ آب، جو مطلقہ بنا کر پیدا ہوا۔ اسے ہر طرح سے استوار کیا گیا۔ نہ اور مادہ پیدا ہوئے۔ کیا اللہ اس پر قادر نہیں کہ مردوں کو پھر زندہ کرے۔ (نہیۃ: ۳۰۳۶)

وہ پھر زندہ ہو گا اور یہ دور زندگی جب ایک نصب العین بن کر اس کے سامنے آتی ہے تو اس کا دل بے اختیار آیات الہیہ کی طرف کھینچا ہے۔ آیات الہیہ پر غور و فکر کا مرحلہ عالم اسرار و خلق کی تخلیق و تثبیت کا مرحلہ ہے۔ سنن الہیہ کے احترام، زندگی اور وجود کی قدر و قیمت سے حقائق اور آخر الامر اس اصول اور قلوب کی پیروی اور پابندی کے استقام کا مرحلہ، جو عین مشیت الہیہ ہے اور جس سے پوری کائنات اور میں کی شے کو، جس کا ہم بھی ایک حصہ ہیں، یہ راستے پر نال دہ ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی کا راستہ ہے۔ اس سے مراد نہیں ہے اپنا ہر شے کا وہ نام ہے صراط مستقیم اور جس سے مقصود ہے اللہ تعالیٰ کی کامل طاعت اور فرائض برداری۔ یہ اعمال ہی ہیں جو اس کی فرماں بردار ہے۔ (آل عمران: ۸۳:۳) اور انسان بھی دنیا جہان کی چیز کی طرح اس کا فرمان بردار اور عبد۔ (مریمہ: ۱۹۱۹)۔ لہذا اس کی افریقش بھی اسی لئے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے۔ (الذاریات: ۵۶:۵۱)۔ عبادت شعوری اقبال ہے اس ہدایت کے اتباع کا جو ہر شے کی رگ و پے میں جاری، ہماری عین قنطرت اور ہمارے لیے طاقت اور قدرت کا لامتناہی سرچشمہ ہے۔ ہم اس کے عبد ہیں اور اسی سے استعانت کے سہارے مراحب حیات میں آگے بڑھتے حتیٰ کہ کمال ذات کے اس درجے پر سر فراز ہو سکتے ہیں جس کی انتہا ہے بقائے الہی۔ (العنکبوت: ۵۲۹)۔ اس سے کہ ایک دن وہ بھی ہو گا جب کچھ چہرے ہشاش بشاش، جلال خداوندی کی دولت سے مالا مال ہوں گے۔ (القصۃ: ۲۲:۷۵)۔ عبادت ہی ہمراہ مبتدہ ہے اور عبادت ہی منجیہ: کیا انسان کے لیے وہ سب کچھ ہے جس کی اسے تمنا ہے۔ اللہ ہی کے اختیار میں ہے دنیا اور آخرت۔ (النجم: ۲۵:۵۳) انسان کے لیے کچھ نہیں، مگر وہ جس کی اس نے سعی کی۔ وہ ایک روز دیکھ لے گا اس کی کوشش کیا تھی۔ اسے اس کی پوری جزا مل جائے گی۔ تیرے رب ہی کی طرف ہے منتہی۔ (النجم: ۵۳:۳۹ تا ۴۲)۔

جزا و سزا ایک امر طبعی ہے، جیسے دنیا میں ویسے ہی آخرت میں۔ دنیا میں ہر لحظہ حساب اور ہر لحظہ فیصلے کی ایک ساعت ہے، بعینہ آخرت میں بھی یہی ہے۔ وہ آخری ساعت ہمارے یوم الحساب۔ (ابراہیم: ۳۱:۳۳)۔ یوم الفصل۔ (الصافات: ۲۱:۳۷)۔ اور یوم الدین ہے۔ (الانفطار: ۱۷:۸۲)۔ جس کا تمام تراختیار اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ (الغاشیہ: ۴۱)۔ تاکہ ہر کسی کو وہ کچھ مل جائے جس کا وہ اہل ہے یا جس کے لیے اس نے اپنے آپ کو تیار کیا۔ (الجمیۃ: ۱۲:۳۵)۔ اور ہر کوئی ہد گاہ الہی میں حاضر ہو جائے اور زندگی کے نیک و بد کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کر لے۔ (الزلزال: ۱۸:۹۹)۔ اب اگر ہم دنیا پر راضی ہیں تو ہمیں دنیا ہی ملے گی۔ (نہود: ۱۵:۱۱)۔ اور آخرت کی تمنا ہے تو آخرت میں بھی کامیاب ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ کی عطا اس صورت میں بھی ہے اور اس صورت میں بھی۔ اس کی عطا میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۷:۱۹-۲۰)۔ آخرت کی تمنا نہ تو ہمارا عمل خالص اللہ کے لیے ہونا چاہیے۔ (الزمر: ۲۳:۹)۔ ایسا نہ ہو کہ دنیا کی محبت میں آخرت کو نظر انداز کر دیں، جیسا کہ معمولاً کرتے ہیں۔ (القصۃ: ۲۱:۷۵)۔ ہمارے داخل اور باطن کی دنیا بدل گئی تو زندگی اپنے اصل الاصول پر آ جائے گی اور انسان سمجھ لے گا کہ اس کا تعلق اول و آخر صرف اللہ سے ہے۔ میری صلہ اور میری قربانیاں، میری زندگی اور

میری موت اللہ رب العلمین ہی کے لیے ہے۔

(الانعام: ۶-۱۲۳)۔

یہ نوعیت ہے عالم امر و خلق کی، جو آیات الہیہ کے مطابق ہر مشاہدہ سے ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے جو ہر لحظہ کسی نہ کسی طرف بڑھ رہی ہے۔ ہر لمحہ ہمارے سامنے کچھ نیا ہو رہا ہے، وہاں از معنی نہیں۔ انجام کار سب کچھ عالم امر و خلق سے وابستہ ہیں، سب ماحول سے وابستہ ہیں، اس لیے یہ نقطہ توحید پر مقرر، سب اپنی اپنی جگہ پر ایک حقیقت، سب میں کوئی خلعت، مشیت کار فرما۔ یہ حقائق ہیں جن سے ہمارا ذہن ذات الہیہ کے لوراک و عرفان کی طرف بڑھتا ہے۔ یوں بھی اس بحث میں کہ کوئی ایسی شے جس کے لیے ہم نے اللہ کا اسم ذات اختیار کیا فی الواقع موجود ہے، ہماری سب سے بڑی مشکل وی مسائل میں جو عام ذہن کے لوگوں کو نظر آتا ہے، حواشی، تغیرات عمل، مادہ، حیات، جنسیت، انسان، فرد اور جماعت، تہذیب و تمدن، تاریخ و اس کے تغیرات کے پیش نظر پیدا ہوتے ہیں۔ ہم ان قوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دنیا پر محسوس میں (حس کا ہر خود بھی ایک حصہ ہیں) کار فرما ہیں، ان وظائف کا حوالہ دیتے ہیں جو ہر شے ایک کل کی طرح جاری ہے اور سب سے بڑھ کر اس قانون کے سامنے اس بے چارگی اور بے بسی کا جو مظہر عالم اور مظہر تاریخ سے لے کر ہماری اپنی زندگی میں۔ ہمیں جاری و ساری ہے۔ لیکن یہی تو وہ حقائق ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات سے تعبیر کیا اور جن کے مطالعے سے۔ صرف ذات الہیہ میں ہمارے ایمان و یقین کو تقویت پہنچتی ہے بلکہ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ اس کی اساس ان حقائق پر ہے جن کا "راک" ہم اپنے علم و حکمت، تجربے اور مشاہدے کی وساطت سے کرتے ہیں۔ اور مشاہدے اور اس کی آیات ہیں۔ آسمانوں اور زمین کی آفرینش اور جو ذوق الحیات اس نے ان میں پھیلا دیے اور وہ اس پر قادر ہے کہ جب چاہے ان کو باہم جمع کر دے۔ (الشوری: ۲۹، ۳۰)، اور آسمان ہم سے اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہم ہیں اس کو وسعت دینے والے۔ اور زمین، ہمیں نے اسے پھینک دیا اور ہم میں کیا اچھے پھیلائے والے۔ (الذاریت: ۵۱، ۵۲، ۵۳)، کیا تم نے پرندوں کو پر کھولے اڑتے ہوئے نہیں دیکھا؟ انہیں کس نے سہارا دے رکھا ہے بجز رقص کے۔ (الملک: ۱۹، ۲۰)، کیا تمہیں اس سے انکار ہے جس نے دو دنوں میں زمین پیدا کی۔۔۔ اس میں پہاڑ کھڑے کر دیے۔۔۔ چار دنوں میں اہل زمین کی اقوام مقرر کیں۔۔۔ پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ محض دھواں تھا۔ اس نے آسمان اور زمین سے کہا: اؤ، خلو، خلو، خلو، کہا: انہوں نے کہا: ہم آتے ہیں طوعاً۔ سو اس نے انہیں دو دنوں میں سات آسمان کر دیا اور ہر آسمان کو اس کے امر کی وحی کی۔ (خمس السجدات: ۱۱، ۱۲) تمہارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو تجھے دنوں میں پیدا کیا، پھر عرش پر متمکن ہوا۔ رات دن کو ڈھانپ لیتی اور اس کے پیچھے لپکتی ہے۔ سورج، چاند اور ستارے سب اس کے حکم سے مسخر ہیں۔ (الاعراف: ۵۴)، نہ سورج چاند سے آگے بڑھ سکتا ہے، نہ رات دن سے۔۔۔ سب اپنے اپنے مدار پر تیر رہے ہیں۔ (یس: ۴۰، ۴۱)، پاک ہے وہ جس نے ہر اس چیز میں جو زمین سے اگتی ہے اور ان کی اپنی جانوں اور ان چیزوں میں بھی جن کو وہ نہیں جانتے ازواج پیدا کیے۔ (یس: ۳۶، ۳۷)، اور ہم نے جو چیز پیدا کی اس میں ر نور مادہ بنائے تاکہ تم غور و فکر کر سکو۔ (الذاریت: ۵۱، ۵۲)، کیا یہ امر ان کی ہدایت کے لیے کافی نہیں کہ کتنے قرون تھے جن کو ہم نے پہلے ہم نے ہلاک کر دیا وہ ان کے مساکن میں چلتے پھرتے ہیں بے شک اس میں بھی ایک آیت ہے۔ کیا وہ نہیں سنیں گے۔ (السجدہ: ۱۶، ۱۷)، وہی ہے جس نے تمہیں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور بعض کو بعض پر فضیلت دی ۲

کہ تمہیں آرمائے۔ (الحج ۱۶۵) وہ اس پر قادر ہے کہ تم پر اوپر سے کوئی مذاب بھیج دے یا پیروں تلے سے، یا تم گروہ درگروہ آپس میں ٹکرائو اور ایک دوسرے کو اپنی سختی کا مزہ چکھو۔ ہم کس طرح اپنی آیتوں کو طرح طرح سے بیان کرتے ہیں تاکہ تم سمجھو۔۔۔ ہر خبر کے لیے ایک ٹھیسریا ہوا وقت ہے۔ تم اسے جان لو گے۔ (الانعام ۶۵، ۶۷)، کیا تو ان لوگوں کو دیکھا جن کو مدینے نعمت مل گئی۔ انہوں نے سے بدس ڈالا اور دارہلاکت میں آٹھیرے۔ (ابراہیم ۱۳، ۲۸)، اللہ نے مثال بیان کی ہے۔ ایک سستی تھی جہاں۔ طرح کا امن اور چھین تھا، اسے ہر طرف سے سلمان رزق میسر ہوتا تھا، لیکن اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکر مری کی تابتہ نے سے جھوک اور خوف کا لباس پہنا دیا، ان کے کاموں کی پاداش میں۔ (النحل، ۱۳۱۶)، اور سختی بستیاں ہیں جن کو اپنی معیشت پر باز تھا۔ ہم نے، نہیں ہدک کر دیا۔ یہ ہیں ان کے مساکن جو ان کے بعد بہت کم آباد ہوئے۔ (القصص ۵۸، ۲۸)، اور انسانوں میں وہ بھی ہے کہ حیات دنیوی کے بارے میں اس کی باتیں کیسی اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اپنے عمیر کی پائیر کی پر بند و دو ٹھیسر اتا ہے، حالانکہ وہ دشمنی میں بدخت ہے۔ جب اسے تصرف حاصل ہوتا ہے تو زمین کی خرابی کے درپے ہوتا اور حرث و نسل کو برباد کرتا ہے، لیکن اللہ کو ہرگز فساد پسند نہیں۔ (البقرہ ۲۰۵)، اور اس عورت کی طرح نہ بنو جس نے بڑی سخت سے سوت کا تا پھر خود ہی تار ہر کر دیا۔ تم اپنی قسموں کو مکروفساد کا ذریعہ بناتے ہو تا کہ ایک گروہ دوسرے پر چھدا جائے۔ یوں اللہ تمہیں آزماتا ہے۔ (النحل ۶۰، ۹۲)، ہر امت کی ایک اجل ہے، جب اس کا وقت آگیا تو گئے پیچھے نہیں ہو گا (یونس ۴۱)، اور ہر اجل کے لیے بھی ایک قانون ہے۔ (الرعد ۳۰)، ہم نے نبی اسرائیل کے لیے حکم لکھ دیا کہ جس کسی نے نفس سے بدلے نفس، فساد فی الارض کے سوا کسی کو قتل کیا تو اسے گویا ساری نوع انسان کو قتل کر دیا، اور جس نے کسی کی جان بچی تو اس نے گویا ساری نوع انسانی کی جان بچائی۔ (المائدہ ۳۲)، کیا تو نے نہیں دیکھا اللہ نے ایک مثال بیان کی ہے، اچھے کلموں کی مثال ہے، اچھے درخت کی کہ اس کی جڑ مضبوط ہے اور ٹہنیاں سہان میں پھیلی ہوئی۔ وہ اللہ کے ان سے ہر وقت پھل دیتا ہے۔ اور کلمات خبیثہ کی مثال ہے، شجرہ خبیثہ کی، جڑ اس کی کھوکھی ہے کہ جب چاہا اکھاڑ پھینکا۔ اس کے لیے قرار نہیں۔ یوں اللہ مضبوط باتوں سے اہل ایمان کو دنیا اور آخرت کی زندگی میں مضبوط کرتا ہے۔ (ابراہیم ۲۶، ۲۷)، اللہ نے آسمان سے پانی برسایا تو دایاں بقدر گنجائش بہ نکلیں اور میل پچیس جھاگ بن بن کر پانی کی سطح پر آیا۔ جھاگ اس وقت بھی اٹھتا ہے جب ریور یا کسی اور چیز کی تیار کی کے لیے آگ تپائی جائے۔ یہی مثال ہے حق اور باطل کی جھاگ راگن جاتا ہے، لیکن جس چیز سے انسان کو نفع ہے وہ رہ جاتی ہے۔ یوں اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان کرتا ہے۔ (الرعد ۱۳، ۱۹)۔

ان آیات میں کیا نہیں ہے؟ طبیعیات، کونیات، حیات، جنس، معاشرہ، سیاست، تہذیب و تمدن، تاریخ و عمرانیات، حتیٰ کہ ہم ان کے مطالعہ و مشاہدہ میں جوں جوں آگے بڑھتے ہیں وہ سب حقائق ہمارے سامنے آجاتے ہیں جو علم و حکمت کا موضوع ہیں، جن کا تعلق ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات سے ہے اور جن کے بارے میں ٹھیک کہا گیا کہ یہ کھلے کھلے حقائق ہیں اہل علم کے سینے میں۔ (الحکیموت ۴۹، ۲۹)، ہمارے علم کا سرچشمہ، اس کا مدار اور موضوع، بلکہ بجائے خود علم، پھر قدرت کی کار فرمائیاں ہیں، یعنی تعمیر و تخریب، خلقت و ربخت اور وصل و فصل کی وہ تکنیکی قوتیں جو عالم کائنات میں ہر لحظہ جاری ہیں اور جن پر ہمیں بار بار غور کرنے کے لیے کہا گیا قسم ہے ازا کر پھیلانے، بوجہ اٹھا لینے، زری سے چلنے اور تقسیم امر کرنے والی قوتوں کی۔ (الذرت ۵۱، ۵۲)، قسم ہے نیکی پھیلانے کے لیے بھیجی ہوئی، خس و خاشاک

اڑا دیئے اور دور تک پھیلانے، الگ الگ کر دینے اور نسبت پیش کرنے اور قوتوں کی۔ اور سلسلے کے ساتھ۔
قسم ہے ڈوب کر نکال لینے، خوشی سے آنے چھٹنے، تیزی سے کام کرنے، آنے بڑھنے اور تہیہ کرکے
دلی قوتوں کی۔ (الزعلت: ۷۹ بعد)۔

یہ قوتیں ہیں، ان کا عمل در آمد ہے اور پھر رہائش دینا محسوس اور ماحول میں موت جس میں یہ سب امور نہجہ
پاتے ہیں۔ دن اور رات کا اختلاف، سایوں کا بڑھنا اور پھیلنا، چاند اور سورج اور جڑوں کی حرکات۔ چرخ عالم گارن ہے۔
اس کے مسلسل انقلابات، قوموں کا عروج و زوال، فرد کی زندگی، امت کے احوال، امت یا بیورو، خدا غور طلب امر یہ ہے کہ
جو کچھ تھا، ہے اور ہو رہا ہے اس کی تہ میں کیا ہے؟ کون ہے جو اس امر کو سرانجام دے گا؟ باب کے سرعہ میں یا عالم انسانی میں
رو نما ہوتا دیکھتے ہیں؟ جو خود ہی ہر شے کی اساس ہے اور جس کی ذات وہ ہے جو حیات کا سرچشمہ ہے۔ خدا دیکھو تو جو پالی تم
نپکاتے ہو، اب تم اس کو بناتے ہو یا ہم ہیں بنانے والے؟ ہم نے تمہارے درمیان موت و حیات کی تفریق کی ہے۔ تم اس سے عاجز نہیں کہ
تمہاری مثال بدل کر لے آئیں اور تمہیں اس صورت میں پید کر دیں جسے تم نہیں جانتے۔ یہ تمہاری ذات جو جوتے ہو، اسے
تم لگاتے ہو یا ہم ہیں لگانے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس پانی کو جو پیتے ہو؟ کیا تم نے اس سے مرگ دیا نہیں؟ اس کے لئے؟ کیا
تم دیکھتے ہو اس آگ کو جو روشن کرتے ہو؟ کیا دور رخت تم پیدا کرتے دیا نہیں؟ یہ ہے۔ (۷۳: ۵۶) (۷۳: ۵۶)۔
اگر آپ شیریں خشک ہو جائے تو کون ہے جو اسے زمیں کی گہرائیوں سے واپس لے آئے۔ (مذہب: ۳۰)۔ اسے اور خشکی و
کون شق کرتا ہے؟ (الانعام: ۶۰) رات کا دامن کون چاک کرتا اور صبح لاتا؟ (الانعام: ۶۱)۔ مشرق و مغرب کا رب
کون ہے؟ (الشعراء: ۲۸)۔ ہڈی رگ جان سے زیادہ قریب۔ (ق: ۱۶)۔ ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل۔
(الانفال: ۲۳)۔ بوقت مرگ موت سے بھی قریب۔ (الواقعات: ۸۵)۔ حافظ دیگر، قائم بالذات، محیا برکل،
کامل و مکمل، واحد اور لا شریک، لہذا اپنے آپ میں کلیتہً منفرد اور یکتا ہستی، جس کی قدرت کاملہ کا ظہور زمان و مکان کی
وسعتوں اور وجود و حیات کے مظاہر میں ہو رہا ہے اور جنہیں اس نے اپنی آیات خمیر یا توغیر اور شاک کی جز ہمیشہ کے لئے مت
کئی اور اس خیال باطل کا خاتمہ ہو گیا کہ توئے فطرت کو تجسیم کا رنگ دیتے ہوئے ان میں شمس الوہیت پیدا کی جا۔ پھر ذات
الہیہ ہر شے کا عین بھی نہیں ہے کہ موجودات عالم کی نئی رت سے موت۔ تم: شے کو حلفاً بالحق کے خلاف وسم و نمود،
قریب اور القباس خمیرائیں۔ آیات الہیہ کا اعتراف اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ یہ کائنات، یہ عالم نشہ و محسوس، یہ
جہاں سر و خلق، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، مخلوق ہے۔ اس کے ظاہر کو دیکھیے، یعنی اس پر خارج سے نظر ڈالیں تو یہ اللہ ہی
کی آفرینش ہے۔ باطن پر غور کیجئے، یعنی داخل سے قدم بڑھائیے تو اس میں اللہ ہی کی حکمت اور مشیت کا فرمان نظر آئے گی۔ پھر
اگرچہ ہر شے کی ایک ابتدا ہے اور ہر شے کی ایک انتہا لیکن ذات الہیہ کی نہ کوئی ابتدا نہ انتہا۔ ہمارے دین میں کوئی بھی مدت زمانی
ہو، کیسی بھی ابتدا یا انتہا کا خیال پیدا ہو، ذات الہیہ جس طرح اس سے پہلے موجود تھی بعد میں بھی موجود رہے گی۔ وہی اول ہے،
وہی آخر، وہی باطن اور وہی ظاہر اور اسے علم ہے ہر چیز کا۔ (الحدید: ۳۰)۔ قائم و دائم۔ ثابت و قرار اس کو ہے۔ باقی سب
آنی و فانی، اس کی رحمت اور فضل کے محتاج۔ ہر شے مائل بہ ہلاکت ہے، مگر اسی کی ہستی، اسی کا ہے حکم اور اسی کی
طرف لوٹنے جو گئے تم سب۔ (القصص: ۸۸)۔ ہر ایک کے لیے فنا ہے۔ یہ فیرے رب ذو الجلال والاكرام
کا وجود باقی رہ جائے گا۔ (الرحمن: ۵۵)۔

ابستہ یہاں یہ خط نہیں ہو کہ ذات ۱۔ اثبات میں امر ہمارے فہم ۱۰ اور کئی رہنمائی آیات الہیہ کے مطالعہ و مشاہدہ سے ہوتی ہے تو ان کی حیثیت ویسا ہی ہے۔ برعکس اس کے یہ وہ ذات ہیں جن کی بنا پر ہم اپنے علم کی عمارت تیز کریں گے، جن سے عقل کا میل لگے گی، قدر و درجہ جان کو تحریک ہونی، تصورات متشکل ہونے لگیں اور اس سلسلہ استدلال و استشہاد میں بھی کچھ معنی پیدا ہوتا ہے جس کی بنا پر ہم عقل و فکر کے سہارے دلائل قائم کرتے اور سمجھتے ہیں کہ یوں ہمیں ذات باری تعالیٰ کی موجودی کا ثبوت ملے گا۔ آیات کا تعلق ہمہ حقائق سے ہے اور حقائق ہی کا مطالعہ وہ بہت تحقیق جس سے علم و عقل کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارے قدم جاؤا طلب میں آتے ہیں۔ اس ذات باری تعالیٰ کے فہم و ارادے کا ایک راستہ ہے، یعنی اس علم کا راستہ جس کی اساس محسوسات و مدركات پر ہے۔ اس کا دوسرا راستہ ہے وارادات، اخلاقی اور مشاہدات باطن کا مطالعہ۔ یہ دونوں راستے ایک ہی ہیں، لیکن انجام دہرہ ہر دو میں مل جاتے ہیں۔ شریک ہمدی تحقیق و جستجو کا رشتہ اپنے اندر ذات اور عالم خارج دونوں سے قائم رہتا ہے۔ ہر انداز میں اس کے تقاضوں کو تسلیم کر کے اس کی کار فرمایوں میں حصہ لے رہے ہیں۔ یہ دونوں راستے مل گئے تو ہر مسئلہ میں وہی جواب ملے گا جس کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے، یا یوں کہیے کہ اس کی توجیہ کا ایک راستہ نکل جائے گا اس لیے کہ اب ہمہ حقائق ہمارے سامنے ہوں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ ان میں ایک رابطہ اور نسبت قائم ہے، لہذا سب ایک دوسرے سے جزو اکمل کی طرح وابستہ ہیں۔ ہمارا تعلق ایک ایسی کثرت سے ہے جس کے تضاد و تباہی، بے ربطی اور بے تعلقی کو دیکھ کر ہم اثر پریشان ہو جاتے اور اس کی توجیہ سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن آیات الہیہ پر غور کیجئے تو اللہ تعالیٰ نے امر و خلق کو جس طرح ہر پہلو سے اپنی ذات سے نسبت دی اس سے وہ تضاد و تباہی، فطوری اور تقدیراتی، جس کا ہمیں اپنے محسوسات و مدركات میں بار بار شعور ہوتا ہے، کا خدیم ہو جاتی ہے اور ہم اس کے ہر مظہر کی توجیہ ایک عالم گیر اصول اور قانون کے سہارے کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے فلسفہ و حکمت کی دنیا میں توجیہ وہی ہے جس سے کسی حقیقت کی ہر پہلو سے توجیہ ہو جائے۔ ذات الہیہ کا اثبات ایک ایسی ہی توجیہ ہے جس سے انسان اور کائنات کے بارے میں ہر مسئلے کا جواب آسانی مل جاتا یا یوں کہیے کہ آسان ہو جاتا ہے۔ دراصل ذات الہیہ کی انہی اثبات کا مسئلہ کلام و انبیاء، یا خلاصتا مذہبی نقطہ نظر سے اصول و عقائد کا مسئلہ نہیں۔ یہ ہماری زندگی کا مسئلہ ہے، ہمارے علم و فہم، فکر اور وجدان کی حد و وسع اور آخری فیصلے کا۔ ہمیں دیکھنا ہے ہماری ذات محض ایک بازیچہ ہے مادی قوتوں کے عمل درآمد کا، جسے زمانے کی زد عالم وجود میں لے آئی اور جس کے ہاتھوں ایک روز ہماری ہستی کا خدیم ہو جائے گی، یا اس کے کچھ معنی، کچھ قدر و قیمت، کوئی مقصد اور غایت، کوئی تقدیر اور مستقبل بھی ہے۔ کیا ہمارا تعلق اس حقیقت سے منقطع ہو چکا ہے جو عالم کائنات کے پس پردہ کام کر رہی ہے، یا ہماری زندگی میں فی الواقع اس کا اظہار ہو رہا ہے گو اس کا تمام و مکمل فہم ہمارے علم و عقل سے باہر ہے اگر ایسا ہے تو کائنات کے بھی کچھ معنی ہیں اور ہم اس میں اپنے علم و عقل اور فکر و وجدان کے سہارے بہ امید و اعتماد قدم اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا نہیں، بلکہ جو کچھ ہے عبث، لایعنی اور لاطائل، یعنی نہ کائنات کا کوئی مقصد ہے نہ زندگی کی کوئی غایت، نہ اس کا کوئی اصول ہے نہ آئین و قانون، تو پھر عقل و فکر کا کون مصرف ہے نہ علم و عمل کا کچھ حاصل اور انسان کسی بے بصر مشیت اور بارحم تقدیر کی ستم ظریفی کا تختہ مشق، حیران دہر گرداں اس شخص کی طرح جسے شیطان کسی دیرانے میں گم رہ کر رہا ہے، وہ حیران و پریشان پھر رہا ہو، اس کے ساتھی اسے رلہ کی طرف بلائیں، اور آواز کہاں کھو گئے۔ (الانعام ۶۶)۔

لہذا آیات الہیہ کے مطالعے سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان میں اگر دلائل کا رنگ پیدا کیا جائے تو اس معاملے

سے بچنے کے لیے جسے معذور علی المطلب سے توجہ کیجاتا ہے ہم یہ نہیں کہ ان سے ہمارا ذہن جس سلسلہ استدلال کی طرف بڑھتا ہے اس کی خوبی یہ نہیں کہ وہ اس حقیقت کے اثبات کا ایک قطعی اور مستحکم ثبوت ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کی خوبی یا دوسرے لفظوں میں سارا زور اس سر پر ہے کہ یہی اس کے فہم و ادراک اور بات و اقوال کا ثبوت کا تقبیحی راستہ ہے، جس پر اگر ہم نے خلوص و دیانت سے قدم رکھا اور دل سے صدقہ کی جستجو کی تو ہم اپنے سلسلہ تعلیم و حساب میں بدبر آگے بڑھتے ہیں گے۔ ہمارے لیے نئے نئے نگاشات ہوں گے۔ نئے نئے احوال اور نئی نئی دریافتیں نئے نئے مشاہدات اور نئی نئی تجربات جن سے ہمارا ایمان و یقین تازہ رہے گا۔ اسے ہر لحظہ تقویت پہنچے گی۔ ہمیں اطمینان ہو گا کہ ہمارا عقل، تہو کوں اور سیووں سے نہیں، حقائق سے ہے۔ ہم غلی و خبہ البصيرة، نہ تعالیٰ کی ہستی کا قرار کر رہے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ نفس متناہیہ کی طرف یہ سفر دشوار بھی ہے اور غیر مختتم بھی۔ جوں جوں ہم اس سفر میں آتے بڑھتے اور سمجھتے ہیں کہ ہماری دشواریاں حل ہو گئیں ہمارے لیے کوئی نیا عقدہ باقی نہیں رہا کوئی نیا عقدہ اور نیا مسئلہ ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ یہ امر پریشانی ضرور ہے، لیکن نفس متناہیہ کی یہی مشکلات اسکے لیے ایک نئی آزمائش، ایک نئے تجسس اور نئی تحقیق کا سبب بنتی اور اس کا ذوق و شوق قائم رکھتی ہیں۔ یوں اس میں ایک نیا عزم اور ایک نیا دلولہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ اس کی منزل اگرچہ دور ہے لیکن مت بے انداز میں یونہی اسے نور بصیرت ملے گا، یونہی وہ حجت بالذات ملے گی جس کی بدست ہم انوار کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ در جس کے سہارے ہمارے استقامت چاہہ طلب پر گامزن رہتا ہے تاکہ ہم اس حقیقت کو پا لیتے ہیں جو اس آیت شریفہ میں مضمر ہے میں بصیرت پر ہوں اور وہ بھی جس نے میرا تاباں کیا۔ (یوسف ۱۰۸-۱۱۲)۔

در اصل یہ صرف مثبت البیہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کا فعل امر و خلق جس نے ساری کائنات کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے اور جس سے وہ اپنے علم و قدرت کے نامتناہی امکانات کا اظہار کر رہا ہے۔ اس حقیقت سے صرف نظر کر لیجئے تو انسان اور کائنات کے بارے میں ہمارا ہر تصور ان حقائق کی تشریح سے قاصر رہے گا جن کا ہمیں اپنی زندگی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان مسائل کے حل کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوگی جو اس طرح ہمارے سامنے آتے ہیں۔ لہذا ہم انسان اور کائنات کے بارے میں جو رائے قائم کریں گے نفس اور خالی سے خالی نہ ہوگی۔ خیالات ٹکرائیں گے۔ تضاد اور تعارض، تباہی اور تفاوت سارے کی طرح ہمارے ساتھ ہوں گے۔ کوئی واضح نصب العین ہوگا، نہ مستقبل۔ ہم کثرت میں کھو جائیں گے۔ تعدد سے گھبرا جائیں گے۔ کبھی ایک طرف جھک گئے کبھی دوسرے جانب۔ کبھی ایک خیال کا سہارا لیں، کبھی دوسرے کا۔ ایک کی نفی کی، دوسرے کا اثبات، جیسے کائنات کچھ واقفیت کچھ التباس، یا پھر ہر کہیں الگ الگ قوتیں کار فرما: حالانکہ اگر زمین اور آسمانوں میں دوالہ ہوتے تو ان میں فساد پھیل جاتا۔ (الانبیاء: ۲۲-۲۱)، اگر اللہ کے سوا اور بھی الہ ہوتے تو ہر کوئی اپنی مخلوق اڑالے جاتا اور دوسروں پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ (المومنون: ۲۱-۲۳)، یا پھر ہم اپنے علم و عقل، تجربہ و مشاہدہ کے زعم میں جتنے بھی حقائق ہیں، ان سب کو ایک ہی حقیقت سے تعبیر کریں گے یوں زندگی کی وسعت، اور اس کے تمام و کمال نشوونما سے کنارہ کش ہوتے ہوئے کسی ایک پہلو پر قناعت کر لیں گے۔ ایک کا اقرار کریں گے دوسرے کا انکار۔ اس کا نتیجہ ہو گا وہ انتشار و اختلال، فساد و ہلاکت، جس کا نقش صفحات تاریخ پر سرسبز ہے اور جس کا احوال عالم میں آج بھی مشاہدہ کر رہے ہیں۔ زمین میں چل پھر کر دیکھو، کیا انجام ہوا حق کو جھٹلانے والوں کا۔ (الانعام: ۱۱-۱۰)، تہذیب و تمدن میں فساد پھیل گیا انسان کے خواہ اپنے ہاتھوں کے باعث تاکہ وہ اپنے اعمال کا مزا چکھیں۔ (الروم: ۳۱-۳۰)۔

آررٹک اور نسل، وطن اور قوم، یا تدبیب و ترقی کے نام پر کوئی نیا لہ پیدا کر بھی لیا تو حیات دنیوی میں آٹے لٹکے مرتب حیات میں پیچھے ہٹتے چلے گئے۔ ان لوگوں کی طرح جن کی ساری کوششیں حیات دنیوی میں رائیگاں گئیں، لیکن جن کا خیال ہے کہ وہ کوئی بڑا اچھا کام کر رہے ہیں۔ (المکلف ۱۸: ۱۰۴)، وہ خوب خوب فی مدد اٹھاتے اور حماقت پتے پر جیسے حیوان۔ (نمہ ۱۲: ۱۰۴)

بیان یہ چکا ہے کہ اللہ عز و جل نے ہر شے کو اپنی مرضی اور کسی دوسری زبان میں موجود نہیں، مگر ہدایت الہیہ کا وہ تصور بھی نہیں جس سے ہم سب تک متاثر نہ رہیں۔ فرشتے جیسے ہم ذات الہیہ کو خدا یا علت اولیٰ یا واجب الوجود نہیں مانتے ہیں تو اس کے معنی اس سے کہ وہ ہمارا مالک اور آقا (خدا) ہے، لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کسے جیسے یہ کہ اس کی آقا کی اور خدا کی نوعیت کیا ہے؟ علت اولیٰ کا مطلب ہے وہ علت جس سے سلسلہ علت و معلول شروع ہوتا ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لیکن یوں نہ علت میں کوئی قدر و قیمت پیدا ہوتی ہے، نہ معلول میں۔ نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس سلسلے کا جاری رہنا کیوں ضروری ہے نہ یہ کہ علت و معلول کا پانچویں تعلق کیا ہے۔ واجب الوجود عبارت ہے ایک ایسے وجود سے جو بہر حال تھا، ہے اور رہے گا۔ یہ تعجب اس سے کہ دوسرے وجود ہیں کہ ان کی موجودگی ضرور نہیں۔ وہ ہیں بھی تو ممکن یا حادث۔ لہذا واجب الوجود اس مرتبے کو نہیں پہنچتا جو ذات الہیہ کو حاصل ہے۔ یوں بھی وجود وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو عطا کرتا ہے۔ واجب الوجود میں کچھ معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ اس کا اثبات ان معنوں میں کیا جائے جن میں اللہ کا وجود مذہب عالم کا معاملہ ہے کہ اس کے ہر ذات اسے کا جو تصور ہے کسی طرح بھی مکمل نہیں۔ لہذا اس سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ بھی ناقص اور نامکمل کہ ذات الہیہ کو عالم کائنات سے کوئی تعلق ہے نہ عالم انسانی ہے۔ یا پھر ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ جہاں تک ان روابط کا تعلق ہے جو ہمیں عالم کائنات یا عالم انسانی سے ہیں، یعنی ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات ان سے اسے کوئی دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس اللہ کو مان لیجئے تو اس طرح جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کا تعلق عالم مر و غفلت کے ہر پہلو سے قائم ہو جاتا ہے اور ہم انہیں ویسے ہی ماننے پر مجبور ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ نے خود انہیں اپنی ذات سے نسبت دی۔ یہ نتائج متعدد ہیں اور ان سے کئی ایک تصورات اور کئی ایک مسائل وابستہ، لیکن جن کی طرف یہاں سرسری اشارہ بھی ممکن نہیں۔ البتہ ان میں ایک نتیجہ ایسا ہے جسے یہاں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور جو ذات الہیہ کے اثبات سے براہ راست مرتب ہو جاتا ہے، یعنی اسلام لہذا ہم اس سے انکار بھی نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے کہ گردنیا جہان میں جو کچھ ہے اللہ کا مطیع و فرمان بردار ہے اور اس لیے عہد، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس عہدیت اور اطاعت و فرمانبرداری کا اظہار انسان اپنی زندگی میں کس طرح کرتا ہے، بالخصوص جب اللہ ہماری رگ جان سے زیادہ قریب ہے، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل ہے، جب زمین و آسمان اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے شیخ گزار ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان کی صلوة و تسبیح کو نہیں سمجھتے۔ (بنی اسرائیل ۱۷: ۳۴)۔ جب اس نے آسمانوں کو وحی کی، شہد کی مکہ تک کو اس نعمت سے نوازا، جب اس کی رحمت اور ربوبیت نے ہر شے کو سہارا دے رکھا ہے اور جب ہدایت ہماری خفقت میں ہے تو ہمیں بھی معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ہدایت ہے کیا اور ہم تک پہنچی تو کیسے تاکہ ہمیں اس کا واضح طور پر شعور ہو جائے اور ہم اپنی زندگی کو اس کے سانچے میں ڈھال دیں۔ اس کا جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں ہمیں استعداد علم دی، سمع و بصر، فؤاد اور قلب عطا کیے، ارادے اور انتخاب کی دولت بخشی تاکہ ہر اجلاۃ حیات علم و عقل کی روشنی سے منور ہو جائے وہاں یہ ہدایت اس سلسلہ نبوت اور رسالت میں مشہور ہوئی

جو ایک طرح سے خود زندگی کا اقتضا تھا اور جس کی تکمیل جب نبوت محمدیہ علی صاحبہ اسلوۃ و التحیۃ پر ہو گئی اور اس نے زندگی کو ہر پہلو اور ہر جہت سے اپنے من میں سمیٹ لیا تو وہ نظام حیات جسے قرآن پاک نے دین سے تعبیر کیا ہے کامل و مکمل ہو کر ہمارے سامنے آگیا، لہذا اس کا نام بھی سدرہ ہوا۔ (المائدہ ۳۵)۔

یہاں ایک ایسے تصور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو آیات الہیہ کے مطالعے سے رونما پیدا ہو جاتا ہے اور جس پر گویا اسلام کی بنیاد ہے۔ ہمارا مطلب ہے توحید، جو کلیتاً ذات الہیہ پر مرکب اور اس سے طرح طرح سے نکلا اور مسائل کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ الہیات اسلامیہ، کلام اور تصوف کی عہد بعہد تاریخ کے سرسری مطالعے سے ظاہر ہو جائے گا۔ لیکن یہاں کہنے کی بات یہ ہے کہ یہ مذہبی نقطہ نظر ہو یا غیر مذہبی، مثلاً خاص فکر یا خاص علم کا، اور توحید عبارت ہے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت سے، خلوہم اس کی تعبیر واجب الوجود کے معنوں میں کریں خلوہ ذات محض یا حقیقت مطلقہ یہ ہے ہی کسی تصور کی رعایت سے، ذات الہیہ چونکہ ان جملہ صفات کی جامع ہے جنہیں بطور اسم ذات ہم اللہ سے نسبت دیتے ہیں، تو اس کے احوال و ظروف، عالم کائنات، عالم انسانی اور ان کے باہم دیگر روابط کے ساتھ ساتھ ذات الہیہ سے ہمارے تعلق، لہذا ایک معنوں میں علم و عمل کا۔ بالفاظ دیگر ہماری ابتدا و انتہا کا۔ کائنات مخلوق ہے، جسے مشیت الہیہ نے ایک راستے پر ڈال دیا اور اس لیے عالم فطرت بھی ایک ہے، جس کے مطالعے میں اگرچہ ہم مختلف پہلوؤں سے قدم اٹھاتے ہیں اور یوں علوم کی فہرست نوران کے اختصاص میں عظیم اضافہ ہو رہا ہے۔ بایں ہمہ علم بھی ایک ہے۔ اس لیے کہ جملہ علوم ایک ہی شجر کے برگ و بار ہیں، جس کا نشوونما جاری ہے اور جو مظہر ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا، جس کی کوئی حد ہے نہ انتہا۔ جوں جوں ہم عالم فطرت کے مطالعے میں آگے بڑھتے ہیں اور اس کے نئے نئے مظاہر ہم پر منکشف ہوتے ہیں، ہم اللہ تعالیٰ کی شانِ خلائی، اس کے جلال و جمال اور کبریائی کا اندازہ زیادہ بہتر طور پر کر سکتے ہیں۔ مگر پھر وحدت فطرت اور وحدت علم کی طرح عالم انسانی بھی تو ایک ہے۔ سب انسان اللہ کی مخلوق ہیں۔ سب کا مبتدا اور محتہ ایک ہے۔ سب اپنی خلقت میں برابر ہیں۔ سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے نزدیک امت واحدہ۔ (البقرہ ۲۱۳)۔ توحید وحدت بشری کی اساس ہے اور اس کا تقاضا ہے اخوت و مساوات، عدل و احسان، لہذا ایک عالمگیر معاشرہ جو حفظ نوع کا ضامن اور ان سب امتیازات و تعصبات سے پاک ہو بسبب اپنی کم نظری کے ہم نے اپنے درمیان پیدا کر رکھے ہیں۔ توحید عبارت ہے خالق و مخلوق کے برابر راست تعلق سے اور اس لیے ہر پہلو اور ہر جہت سے انسان کی روحانی و اخلاقی انتظام اور اس کی حریت و شرف ذات سے۔ توحید ہی اللہ تعالیٰ نصب العین ہے اور اسی سے ہماری تقدیر اور مستقبل وابستہ ہے۔ انسان آزاد ہے تو اس لیے کہ وہ صرف اللہ کا بندہ ہے اور اسی سے اعانت کا طلب گار۔ (الفاتحہ: ۲) توحید روح ہے عمل صالح کی اور عمل صالح حسن سیرت اور استحکام شخصیت کا ذریعہ۔ توحید ہی سے کفر و شرک اور یاس و حزن کی جڑ کٹتی ہے۔ توحید ہی ہمارے لیے عزم و ہمت اور تحصیل و طب کا سرچشمہ ہے، جس سے ہمارا قوت و شوق قائم رہتا ہے اور ہم سر اس حیات میں با اعتماد و یقین آگے بڑھتے ہو دیکھتے ہیں کہ ایک طرف عالم فطرت ہے، دوسری جانب عالم انسانی۔ ایک ہمارے دماغ تسخیر کا مظہر ہے اور دوسرا انسانیت کبریائی کی تعمیر کا۔ توحید کا یہی تصور ہے جس سے ذات الہیہ اور انسان اور کائنات سے اس کی تعلق کے پیش نظر فلسفیانہ تحریک شروع ہوئی جسے علم و حکمت کی دنیا میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہمارا مطلب ہے الہیات اسلامیہ، یعنی وہ عقلی غور و فکر جو اپنی جگہ منفرد بھی ہے اور جس سے مشرق و مغرب کے افکار نے بھی نہایت گہرے اور دور رس اثرات قبول کیے۔ چونکہ اس تحریک کی ایک نہیں تھی۔ تین ہیں اور ہر شاخ

عمران مرتضیٰ مباحثہ طرہ حرج کے مسئلہ پر مشتمل، لہذا یہاں اس تحریک کے چند ایسے پہلوؤں کی طرف سرسری سے اشاروں پر اکتفا کیا جاتا ہے جن کا تعلق بالخصوص ذات الہیہ کے ثبوت اور اس کے فہم و ادراک میں انتہیتیں اسلام کی فطرت کا دشمن ہے۔

اس سلسلے میں اس عوامل کو مد نظر رکھا ضروری ہے جو اہمیت اسلامیہ کے نشوونما اور مختلف شاخوں میں کار فرما رہے۔ ان میں سب سے پہلا وہ جذبہ جنس، یعنی ذہن انسانی کی فطری کاوش ہمارے سامنے آتی ہے۔ ہم نے جس حقیقت کو مان لیا ہے عقائد بھی اس کا کوئی تصور نہیں تاکہ یہ حقیقت جہاں تک ممکن ہے تمام و کمال ہمارے فہم و ادراک میں آ جائے۔ ثانیاً کچھ سیاسی اور اجتماعی حوادث ہیں جو بالخصوص اس غور و فکر کے محرک ہوئے اور جن کی بدولت کئی ایک مسائل نے ایک ایسی شکل اختیار کی جس کا تعلق خالص فلسفیانہ مسائل کے بجائے افراد کی اخلاقی دے و دریوں سے تھا۔ مثلاً کچھ اس وقت کی دنیائے علم و حکمت اور مذہب تھے کہ جن کا تصادم جب اسلام سے سواتر الہی میں اسلام مجبور ہو گئے کہ بعض مخصوص عقائد اور تصورات کے پیش نظر ذات الہیہ کے باب میں ایک نئے انداز سے غور کریں۔ یوں بھی اسلام نے جزیرۃ العرب سے باہر جب آس پاس کی متمدن دنیا کا رخ کیا اور یہود و نصاریٰ، زرتشتی و بدھ یا کسی دوسرے مذہب کے پیرو اسلام میں داخل ہوتے گئے تو ان کے دل و دماغ کی تربیت یہ تھی کہ ایک خاص رنگ میں سوچنی تھی۔ یہی ایک ایسے مسائل پیدا ہوئے جن کا حل ضروری تھا۔ تاکہ ان کے دل و دماغ بدل جائیں اور وہ اسلامی عقائد کی صحیح نوعیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں۔ یہ عوامل ایک طرح سے ہر عہد میں کار فرما رہے اور آج بھی ہیں۔ لہذا اہمیت اسلامیہ کی از سر نو تشکیل کا جب بھی اہتمام کیا جائے گا کم و بیش انہیں عوامل کے پیش نظر، گواہیک بدست ہوئی صورت میں، جیسا کہ خود ہمارے زمانے میں اقبال نے کیا۔

(قب Reconstruction of Religious Thought in Islam) یا اقبال سے پہلے شہ ولی اللہ (رک کان) نور انجیا
تیمیہ (رک پان) نے۔

جہاں تک ہر اول، یعنی ذہن انسانی کے اس عقلی تقاضے کا تعلق ہے کہ ذات الہیہ کا کوئی مثبت تصور قائم کرے، قرآن مجید نے اس باب میں نہایت بیخ اشعارات کیے ہیں۔ قرآن مجید نے ہمیں بار بار آیات کے مطالعے اور مشاہدات کی طرف توجہ دلائی، تاکہ ہمارے علم و عقل اور فہم و ادراک کو ذات الہیہ کے اثبات کا راستہ مل جائے۔ (دیکھئے مثلاً البقرة: ۱۳۳) اور جابجا کہہ گویا قرآن مجید نے جس طرح ہمارے غور و فکر اور فہم و ادراک کو چھیڑا اور علم و عقل کی رہنمائی کی ہے، اُس پر سرسری سی توجہ بھی کی جائے تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ دنیا کے کسی مذہب اور کسی فلسفیت تحریک نے اس اعتماد اس شہود اور اس جامعیت سے حقائق اور محض حقائق کی بنا پر انسان کو ذات الہیہ پر غور و فکر کی دعوت نہیں دی جس طرح اسلام ہے۔ امر ثانی کا اندازہ اس امر سے کیجئے کہ خلافت راشدہ کے افسوس ناک انتزاع کے بعد جب سویوں کا دور دورہ شروع ہوا تو جبر و قدر کی بحث عام ہو گئی۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا ایمان اور عمل کی ہم آہنگی ضروری ہے؟ ایسا شخص جس کے ایمان و عمل میں ہم آہنگی نہیں ہو سکتی؟ یا کافر؟ اللہ تعالیٰ کے عدل سے کیا مراد ہے؟ ان مسائل اور ایسے ہی کئی ایک اور مسائل کا تعلق اگرچہ مسئلہ جبر و قدر کے سوا براہِ راست ذات الہیہ سے نہیں تھا۔ پھر بھی ضروری تھا کہ ان کے حل میں ذات الہیہ کی عقلی تعبیر کسی نہ انداز سے کی جائے۔ تیسری اور چوتھی بات کو سمجھا آسان ہے۔ ایک طرف مذہب غیر تھے، یعنی غیر اسلامی افکار و عقائد، یہاں ان کے مقابلے میں اسلامی افکار کی تشریح ضروری تھی۔ دوسری جانب خود تبدیلی مذہب کا تقاضا

تھا کہ جو لوگ اسلام میں داخل ہوئے ہیں مقام ہائے فکر اور مقام کی راہ میں ہائے لیت ہائے اپنے تصورات اسلامی تعلیمات کے سانچے میں ڈھال دیں۔

مگر پھر ان سب عوامل نے جس طرح اس عقلی تحریک کو چھیلا (جس کے لہجے میں یہ مختلف مذاہب و مذاہب میں آئے) بعینہ ان عوامل سے جو مسائل پیدا ہوئے ان کی وضاحت بھی ایک ہی تھی، مثلاً ان مسائل کے جذبہ تہجد کا تقاضا تھا کہ قطع نظر اپنی گرد و پیش کی دنیا کے علم و حکمت، یا ان حوالوں کے جن سے یہ مسائل باہر نکلتے ہیں، ان کے عقلی اور فطری نقطہ نظر سے کوئی مثبت تصور قائم کر کے توحید اور اجتماعی حرکات کے جو نتائج مرتب ہوں ان سے وہ بحثیں چھڑ گئیں جن کا تعلق ہمارے علم و عمل، یعنی ہماری خالق اور خالق کے اشیاء سے ہے۔ یعنی اس وقت کی منطقی موضوعاتیوں کے اندر ذات و صفات کا مسئلہ چھیڑ، تو فکر اور وجدان نے اس لیے سے تقاب و توسل اور اس کی معرفت کا۔ یوں آخر الامر ہماری توجہ دو تحریکوں پر مرکوز ہو جاتی ہے، جو گویا ایک ہی اصل کی دو شاخیں ہیں۔ ایک عقلی جس کا نتیجہ مسدود تھا صفات، یعنی ذات الہیہ کو مان کر اس کی صفات علم و قدرت، حکمت اور مشیت کی توحید، تاکہ اس طرح جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کا کوئی مثبت تصور قائم ہو جائے اس کا دار و مدار منطق پر تھا، فطن و قیاس اور مجرد فکر پر، یہ اس کے پاس تصورات تھے۔ صرف تصورات۔ اور ناممکن تھا وہ اس سے آگے بڑھ سکے۔ دوسری وجدانی یا دوسرے لفظوں میں تصوف، ہمد سر تا سر ذات، اس کی معرفت اور اس سے تقرب و توسل پر مرکوز، جس کے قیاسات عقلی اور دلائل منطق کا مدد و اضافہ ممکن بالآخر یہ رائے قائم کی کہ جہاں تک ذات الہیہ کا تعلق ہے علم اور عقل اس کے فہم میں قاصر، بلکہ ایک طرح کی رکاوٹ میں۔ یہ اس لیے کہ تصوف کی بنیاد تمام تر واردات باطن پر تھی۔ یوں ان دونوں تحریکوں کا بنیادی فرق ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ گو اس کے باوجود ان میں کئی ایک نقطہ ہائے اتصال بھی تھے جو حکماء اور صوفیہ اسلام کے مطالعے میں اکثر ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں۔ پھر ان دونوں تحریکوں کو اگر ایک طرف قدیم و مشی افکار، قدیم یونانی فلسفے اور یونانی فلسفے کے زیر اثر یہودی اور مسیحی عقائد سے (جن میں حکمت یونان کی آمیزش ہو رہی تھی) سابقہ پڑا تو دوسری جانب نوافلاطونی تصوف اور ان نیم مذہبی، نیم فلسفیانہ تحریکوں سے بھی، جن میں طرح طرح کے عقلی اور غیر عقلی الفاظ دیگر معصوفانہ خیالات اور وردت کے ساتھ ساتھ اسرار اور توہمات بھی غلط مدط ہو رہے تھے اور پھر اور آگے چل کر زرتشتیت، ویدانت اور مدھ مت سے۔ بایں ہمہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ الہیات اسلامیہ کی یہ تحریک ان سب آلائشوں سے پاک ہو کر نکلی اور یہ حیثیت مجموعی اس سے اسلامی تعلیمات کی بنیادی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا

اسلامی تصوف اور الہیات اسلامیہ کا مطالعہ ایک نہایت ہی اہم، نہایت ہی وسیع اور جداگانہ مضمون ہے، جس کی متعدد شاخیں ہیں۔ پھر ہر شاخ کی نئی نئی اور کئی ایک اور شاخیں، لہذا ہم یہاں ان مذاہب کی طرف صرف مختصر سا اشارہ کریں گے جنہیں اس سلسلے میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ان میں باعتبار زمانہ مذہب اعتزال کا نام سرفہرست ہے، جس نے تھوڑے ہی دنوں میں ایک باقاعدہ عقلی تحریک کی شکل اختیار کر لی اور جس کا ظہور عقلی عہد بنو امیہ میں ان بحثوں کے دوران میں، بلکہ نتیجے کے طور پر ہو گیا تھا جن کا تعلق بالخصوص جبر و قدر اور ذات و صفات کے مسائل سے تھا۔ معتزلی اسلامی عقائد کی تشریح میں ہر پہلو سے ایک ایجابی ردش اختیار کی اور یوں گویا کیا مکمل نظام فکری تیار کیا۔ اللہ تعالیٰ واحد اور لا شریک ہے اور اس کی وحدانیت اس امر کی متقاضی کہ بجز صفت قدم کے ہم اس کی ذات سے کسی اور صفت کو نسبت نہ دیں۔ صفات گویا عین ذات ہیں،

غیر ذات نہیں یعنی ذات الہیہ کے ساتھ ہی قائم اور استوار ہیں۔ وہ گویا نفی صفات کے قائل تھے۔ انہیں رویت باری تعالیٰ سے بھی انکار تھا، اس بنا پر کہ ذات الہیہ جہت، مکان صورت، جسم، تحیز، انتقال، تغیر اور تاثیر سے ہمہ وجوہ مبرا و منزہ ہے۔ ہر قدر کی بحث میں نمونے کی اماتاتی ذمے داری کا مسئولیت پر زور دیا۔ اللہ تعالیٰ ہر حال میں عادل ہے۔

دستِ حمید کا تصور معتزلہ کا رہنما قرآن ہے جو انہما میں، الودائع اور المستصم کے مہد میں انتہائے عروج کو پہنچ گیا۔ لیکن اس مذہب الہیات میں یہ بنیادی نقص تھا۔ انہوں نے اسلام کی حمایت میں منطق اور صرف منطق کا اس حد تک سہارا لیا کہ زندگی اور اس کے حقائق کو نظر انداز کر دیا۔ یوں اسلام ان کے ہاتھوں ایک عقیدہ و سامن کر رہ گیا۔ بالفاظ دیگر منطقی تصورات کا مک ٹھام (قبا اقبال، کتاب مذہب و خطہ اس)۔ بنائیں یہ ایک قدرتی بات تھی کہ فقہاء اور محدثین ان کی روش سے بے تعلقی کا اظہار کرتے، بلکہ وہ اس نے خلاف حقائق بھی کر چکے تھے۔ فقہاء اور محدثین نے عقل کا رد تو نہیں کیا، لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ منطق اور فلسفے کا رائج الوقت منہاجت کے زیر اثر ذات الہیہ کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی جو تعبیر کی جا رہی ہے خطرے سے خالی نہیں۔ لہذا انہوں نے ذات و صفات کا مسئلہ ہویا کوئی اور بحث، اس سلسلے میں جو قدم اٹھایا آڑوانہ تھا اور غیر اسلامی افکار و تصورات سے برعکس قرآن مجید کے حوالے سے غور کیا۔ ان کی روش پیشتر تنقیدی تھی، مگر اس میں بھی ایک مثبت عقلی تحریک کے اثر موجود ہیں، مثلاً صفات کی بحث میں جب امام احمد بن حنبلؒ یہ کہتے ہیں کہ ہمارا عقیدہ ذات الہیہ کے بارے میں یہ نہیں کہ "لہ و نور" یا "لہ و علم" بلکہ "لہ نورہ" اور "لہ علمہ" تو یہ صفات کی ایک ایسی توجیہ ہے جس کی فلسفہ قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا (۱) لکھیے محمد حنیف ندوی، عقلیت ابن تیمیہ، لاہور ۱۹۶۷ء) لیکن پھر جس طرح ہر عقلی تحریک کی ایک انتہا ہے لہذا اعتزال کے خلاف بھی ایک عقلی رد عمل شروع ہوا، جس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ یونانیت کا وہ سحر جو شروع شروع کی صدیوں میں عام اسلام میں پھیل گیا تھا اب اس کے خاتمے کے دن قریب تھے۔ لہذا معتزلہ ہی کے اندر امام ابوالحسن الاشعری (رک ۳۸) پیدا ہوئے اور امام موصوفی نے بالآخر مذہب اعتزال سے علی الاعلان علیحدگی اختیار کرتے ہوئے الہیات اسلامیہ کے یکے مذہب کی طرح ڈالی۔ ہمارا مطلب ہے مذہب اشاعرہ (رک ۳۸) سے۔ انہوں نے معتزلہ کے خلاف صفات کو عین ذات نہیں مانا، یعنی بجائے ان کی نفی کے ان کے جداگانہ تشخص پر اصرار کیا۔ معتزلہ کو رویت باری تعالیٰ سے انکار تھا۔ کیونکہ اس سے ذات الہیہ کی تجسیم لازم آتی ہے۔ اشاعرہ نے اس باب میں یہ موقف اختیار کیا کہ اس امر کا تعلق چونکہ احوال قیامت سے ہے لہذا ہمیں اس کا اقرار کر لینا چاہیے۔ رہا اعمال کا مسئلہ کہ ان کا خالق کون ہے؟ انسان یا خود اللہ تعالیٰ؟ اور جس میں معتزلہ کی رائے جبریہ (رک ۳۸) و قدریہ (رک ۳۸) کے مقابلے میں یہ تھی کہ انسان قدر استطاعت اپنے اعمال کا آپ ذمہ دار ہے، گویا ایک معنوں میں اپنے اعمال کا آپ خالق۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس کسب (رک ۳۸) کا نظریہ قائم کیا، جس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ اعمال کی خالق تو اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے البتہ انسان میں کسب و استطاعت کی صلاحیتیں موجود ہیں تاکہ وہ حسب ارادہ جیسا چاہے قدم اٹھاسکے۔ یہ گویا جبریہ کی ایک ترمیم شدہ صورت تھی، جیسے معتزلہ کا عقیدہ قدریہ کے نظریے کی ترمیم۔

اشاعرہ کا روئے سخن چونکہ ایک مخصوص گروہ، یعنی عقلیتیں اسلام سے تھا لہذا وہ انہیں کے حریوں سے ان کے دلائل کی تردید کر رہے تھے، جس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ انہیں شاید عقل کا رد منظور ہے۔ اشاعرہ عقل کے خلاف ہرگز نہیں تھے انہیں دراصل اس عقلیت کی تردید منظور تھی جو حکمت یونان کے زیر اثر عالم اسلام میں در آئی تھی۔ لہذا وہ منطق یونانی کا رد

منطق ہی سے کرتے رہے۔ انہوں نے یونانیت سے خلاف جس کامیابی اور حوصلے سے تحقیق کیا اس کا امتیاز اہل مغرب کو بھی ہے، (دیکھیے میکندونلڈ (Development of Muslim Theology)۔ وہ چاہتے تھے۔ عقیدتیں اسلام کی فرسودہ خیالی میں فکر و نظر کی تازگی پیدا کریں۔ اشاعرہ کا سرمایہ فکر اہیت سامیہ۔ انہوں نے اسے اپنی ایک حد تک بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ فرد، جو اہر اور زمان و مکان کے بارے میں انہوں نے جو نظریات قائم کیے ان بھی قدر و قیمت سے خالی نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ مفکرین اسلام ان کی طرف از سر نو توجہ کریں۔ (قب اقبال Reconstruction of Religious Thought in Islam خطبہ سوم)۔

امام ابوالحسن الاشعری ہی کے زمانے میں امام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود مازیدی نے ماوراء النہر میں مذہب المازیدی (رکبان) کی بنیاد ڈالی۔ انہوں نے بھی اللہ کے تصور کو مرکزی حیثیت دی، ورنہ اہل متنازع فیہ میں اپنے خیالات کا اظہار بحث و جدال سے ہٹتے ہوئے کیا۔ مناسب ہو گا یہاں اس اختلاف کے بارے میں بھی مختصر اشارہ دریا جائے جو مازیدیہ کو اشاعرہ سے تھا، مثلاً ذات و صفات کی بحث میں کہ انہوں نے صفات کی نفی کی نہ اثبات، یعنی انہیں میں ات مانا نہ غیر ذات۔ مازیدیہ کے نزدیک صفات ان معنوں میں عین ذات نہیں ہیں کہ ذات سے باہر ان کا کوئی وجود نہیں۔ جتنے ذات سے ان کے وجود کا یہ مطلب نہیں کہ انہیں استقلال اور انفرادیت حاصل ہے۔ پھر اس بحث میں کہ وہ تعالیٰ کے افعال کیا معنی بالکمال ہیں۔ (یہ بحث معتزلہ اور اشاعرہ میں مدتوں جاری رہی)۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ یہ افعال معتزلہ بالکمال تو ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی حکمت اس کے علاوہ سے متصادم نہیں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ اہلیت اسلامیہ اور اس کے مختلف مذاہب کے ظہور اور نشوونما کے بارے میں مستشرقین کا نظریہ ناقابل قبول ہے، کچھ اس لیے کہ روح اسلام کے بارے میں ان کا علم عموداً سطحی ہے اور کچھ اس لئے کہ ان کا بیشتر مطالعہ جانب دارانہ ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک اہلیت سامیہ بالفاظ دیگر کلام کا مفہوم وہی ہے جو مسیحی علم کلام، یعنی مسیحی عقائد کے یونانی فلسفے سے تطبیق کا اور جس کے لیے انگریزی زبان میں "سکولاسٹزم" (Scholasticism) کی اصطلاح وضع ہوئی، حالانکہ عالم اسلام میں کلام عبارت ہے فلسفہ مذہب، یعنی مذہب کی عقلی اساسات کی جستجو سے (قب اقبال: کتاب مذکورہ، خطبہ اول) نہ کہ اسلامی عقائد کی تطبیق کسی مخصوص مذہب فلسفہ سے۔ ماننا انہوں نے اس کے نشوونما کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی معتزلہ اور اشاعرہ میں۔ معتزلہ کا شمار تو وہ عقلیتیں یعنی ان لوگوں میں کرتے ہیں جنہوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی اور اشاعرہ کا راسخ العقیدہ (Orthodox) مسلمانوں میں Orthodoxy کی اصطلاح (جس کے معنی راسخ فی العقیدہ ہوتا ہے) خانقاہ مسیحی ہے اور اس کا مطلب ہے ان عقائد کی پیروی جن کی تعلیم کسی خاص کلیسا یعنی پیشوایان مذہب کی طرف سے دی جائے۔ اسلام میں نہ تو کلیسا کا وجود ہے نہ مذہبی پیشوائی کا، لہذا مسیحی دنیا ان اصطلاحوں کو جن معنوں میں استعمال کرتی ہے ان کا اطلاق اہل بیت اسلام پر نہیں ہوتا۔ مستشرقین یہ سمجھتے ہیں کہ معتزلہ ہر امر کا فیصلہ عقل کے حوالے سے کرتے تھے اور اشاعرہ ان کے برعکس حشود مسلمان تھے جن کا ظہور بھی راسخ فی العقیدہ ہونے کی بنا پر ہوا۔ گویا ان کے نزدیک یہ مذہبی عقائد میں تعسّد و تشدد کا رد عمل تھا۔ عقلیت اور آزادی کیخلاف، جس سے عالم اسلام کے ذہنی انحطاط کا آغاز ہوا۔ یہ رائے غلط ہے۔ جسے وہ راسخ الاعتقادی (Orthodoxy) سے تعبیر کرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر ایک عقلی موقف تھا، عقیدہ پرستی نہ تھی، جیسا کہ مغرب میں اس کا مفہوم ہے۔

ابہتیں کی طرح حکمائے اسلام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذات الہیہ تھی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے لکندی (رکبان) کی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے۔ پھر الفارابی (رکبان) اور ابن طفیل (رکبان) کے بعد ابن رشد (رکبان)، آخری مسلمان فلسفی تھا جس پر عام اسلام کی اس فلسفیانہ تحریک کا خاتمہ ہو گیا جس کی ابتدا زیادہ تر فلسفہ یونان کے زیر اثر ہوئی۔ مگر جس سے مقصود یہ تھا کہ ماضی کے جملہ فلسفیانہ تصورات کے اختلاف سے ایک جدید فلسفیانہ روایت منبسط ہو جائے۔ انہوں نے فکر اور منطق کے سہارے ذات باری تعالیٰ کے اثبات پر عقلی دراکل قائم کیے۔ اس میں انہیں کوئی دقت پیش نہیں آئی، اس لیے کہ مسیحی مفکرین کے مقابلے میں، جو عقیدہ پرستی (Dogmatism) پر مجبور تھے۔ حکمائے اسلام نے جب اسلامی عقائد کا رخ کیا تو دیکھا کہ ان کی حیثیت بجائے خود عقلی قضایا کی ہے، لہذا ان کے لیے عقل اور ایمان کی ہم سنگی کا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوا۔ چنانچہ ابن رشد کی رائے تھی کہ عقل ایمان کی ضد نہیں بلکہ یہ دراصل ایک ہی صداقت ہے جس کا اظہار دو بظاہر مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ عقائد اور افکار کا یہی اشتراک تھا جس کے باعث حکمائے اسلام نے جہاں اس سرچشمہ علم کو بھی نظر انداز نہیں کیا جسے فلسفیانہ اصطلاح میں وجدان (Intuition) سے تعبیر کیا جاتا ہے وہاں ان کے ہاں متصوفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے الفارابی ایک صوفی کی سی زندگی بسر کرتا تھا اور یہ ابن سینا کا روح تصوف تھا جو اسے مشہور صوفی ہائیزید بسطامی کے پاس لے گیا۔ یہاں اخوان الصفا (رکبان) کا تذکرہ بھی ضروری ہے کیونکہ ان کے رسائل میں فلسفہ اور مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم مربوط ہیں۔ حیاں یہ ہے کہ اسمعیلیہ (رکبان) نے آگے چل کر مکمل اہلیات کو جو شکل دی اس کا سلسلہ انہیں رسائل سے مل جاتا ہے۔ اس طرح یہاں حکمت الاشراف کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، جس میں شیخ مقول شہاب الدین اسمعیل وردی نے اشراف، یعنی ذہن انسانی کی اس استعداد کی بنا پر جس سے حقیقت براہ راست جلوہ نما ہو جاتی ہے حقیقت مطلقہ کو نور ٹھہرایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر کی بنیاد آئیہ نور (النور ۳۵۲۲) پر تھی، لیکن جس میں عہد ماضی کی تاریخی اور غیر تاریخی شخصیتوں سے لے کر حکمائے یونان و ایران تک کے مذہبی تصورات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔

خالص تصوف کی طرف آئیے تو اللہ تعالیٰ کی ہستی میں یقین کامل، اس کی معرفت اور اس سے تقرب کی آرزو میں زندگی کا جو مسلک قائم ہوا اس میں اللہ تعالیٰ کی محبت، اس کی مخلوق کے احترام اور خیر خواہی کے ساتھ ساتھ تزکیہ عمل اور صفائے باطن کے لیے مسلسل جدوجہد، زہد اور پاکیزگی، ریاضت اور عبادت پر بالخصوص زور دیا گیا۔ خیال یہ تھا کہ ذات الہیہ کے اثبات اور اس کی معرفت کا راستہ علم اور عقل کی بجائے صوفیانہ واردات و مشاہدات کی بدولت ملے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ صوفیہ نے اس باب میں جس وجدانی اور جذباتی منہاج پر قدم اٹھایا وہ قیاسات منطق اور مجرد فکر سے بھی خالی نہیں رہا بلکہ اکثر و بیشتر دونوں کے ڈانڈے آپس میں مل گئے۔ مثال کے طور پر الجلیلی ہے، جس نے انسان کامل کی بحث میں غیر معمولی فلسفیانہ دقت نظر کا اظہار کیا ہے۔ پھر ابن عربی (رکبان) ہیں، جو فلسفی بھی تھے اور صوفی بھی۔ دراصل اسلامی فلسفے کا ایک بڑا اور اہم حصہ ہمیں صوفیہ کی تحریروں میں ملے گا۔ یہ دوسری بات ہے کہ تصوف نے اصول وجدان کے مقابلے میں فکر اور واردات باطن کے مقابلے میں محسوسات و مدركات کو بے نتیجہ ٹھہرایا۔ دراصل تصوف کے لیے ناممکن تھا کہ ذات الہیہ کے خالی خولی تصور پر اکتفا کرے وہ اس سے تقرب و توسل کا آرزو مند تھا۔ تصوف کی دنیا شخصیت کی دنیا تھی، ذات الہیہ سے ربط و ضبط، اس سے اتحاد اور اس کی ہستی میں اپنی ہستی کھودینے کی۔ یوں جن خیالات اور جذبات کو تحریک ہوئی وہ عقلی اور

صوفیانہ دونوں الفاظ سے نظریہ وحدۃ الوجود (رک بان) میں اپنی ابتدا کو پہنچ گئی، جسے امام طبریزی ابن العربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود اور ہستی صرف اللہ کی ہے، باقی سب اس کا تصور و تخیل، جس کا مطلب یہ ہے کہ موجودات عالم بطور اعیان ثابت پہلے ہی سے علم الہی میں موجود تھے۔ چہر اُپرچہ وحدۃ الوجود نے اس تصور میں تسخیر و فتح اور صوبہ ذات کی تو کوئی جگہ نہیں تھی، لیکن اس نظریے کی تعبیر چونکہ اس رنگ میں بھی کی جاسکتی تھی اور اس لیے خطرہ تھا کہ ذات ہستی تعالیٰ کو ہر شے کا عین ٹھہرایا جائے تاکہ خالق و مخلوق میں کوئی فرق باقی نہ رہے اور نفس فنا فی الذات کی کوشش میں خود اپنی ہستی، یعنی "انیت" تک کی نفی کر دے۔ لہذا اس نظریے کے خلاف بھی ایک رد عمل شروع ہوا، اس لیے کہ وحدت الوجود میں اس انتہا پسندی کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا تھا کہ اسلامی تصوف میں اور ویدانت اور روان میں کوئی فرق باقی نہ رہتا، چنانچہ ہم اس تحریک سے بے خبر نہیں جس کے لیے عجیب تصوف کی اصطلاح وضع کی گئی اور جس کے مقابلے کے لیے ضروری خاکہ ذات الہیہ کی ورایت پر زور دیا جائے تاکہ عہد و معبود کا تمیز قائم رہے۔ اس رد عمل کی ابتدا اُپرچہ ابن عربی ہی کے رہنے میں ہو چکی تھی، لیکن اس نے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل بہت آگے چل کر اختیار کی۔ ہمارا اشارہ نظریہ وحدۃ الشہود کی طرف ہے، جس کے سب سے پر زور داعی حضرت مجدد الف ثانی تھے۔ وحدۃ الشہود سے یہ سمجھنا مقصود تھا کہ ذات الہیہ ہر شے کا عین نہیں، اور عالم مشہود اسی کا پر تو ذات ہے گو وہ خود اس سے وراء الوجود ہے۔

الہیات اسلامیہ کی تاریخ کے اس مجمل سے خاکے میں ہم الغزالی (رک بان)، اشہر ستانی (رک بان)، ابن حزم (رک بان) اور ابن تیمیہ (رک بان) کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے، گو چند نہایت ہی محدود اور مختصر الفاظ میں۔ کتاب الفصل فی الملل والاعواء والحل میں ابن حزم کا منہاج سر تا سر علمی اور تنقیدی ہے۔ اس شہرہ آفاق تصنیف میں مذاہب اسلامیہ کے سلسلے میں مذہب اور فلسفے سے بڑی عالمانہ بحث کی گئی ہے، جس سے مصنف کی وقت نظر اور گہرے غور و فکر کا پتا چلتا ہے۔ اشہر ستانی کی الملل والحل کا درجہ بھی بڑا بلند ہے۔ اگرچہ ابن حزم ایک آزاد خیال مفکر اور اشہر ستانی مذہباً اشعری، تاہم دونوں کو عقلیت (Rationalism) کی تردید منظور تھی تاکہ زندگی کے حقائق مجرد فکر کی نذر نہ ہو جائیں۔ ان کے بعد امام ابن تیمیہ آتے ہیں جن کا زمانہ زوال بغداد سے مؤخر ہے۔ لہذا الہیات اسلامیہ کا پورا نشوونما ان کے سامنے تھا۔ انہوں نے اسلامی الہیات پر جس طرح نظر ڈالی اور جو نتائج مرتب کیے ان سے مغرب نے بھی گہرا اثر قبول کیا۔ بعینہ امام غزالی ہیں جنہوں نے اپنی متعدد تصانیف (بالخصوص احیاء اور تہذیب) میں مذہب فلسفہ کا جائزہ یہ نگاہ تنقید و تفحص لیا اور ایک ایسے منہاج فکر کی بنیاد رکھی جس نے آگے چل کر فلسفہ حاضر کے سنگ بنیاد کا کام دیا۔ بقول سارٹن (Sarton) اسلامی علم کلام ان کے فکر میں معراج کمال کو پہنچ گیا اور یہودی اور مسیحی علم کلام انہیں کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے۔ پھر ابن خلدون ہے۔ اس نابھہ علم و حکمت نے مقدمہ میں ابتدا سے لے کر اپنے زمانے تک عالم اسلام کی ذہنی تدریج کا نہایت مدلل اور پر لا معلومات خاکہ خالص علمی انداز میں قلم بند کیا اور اس کے افکار آج کے قاری کے لیے بھی قابل توجہ ہیں۔

عالم اسلام کے دور انحطاط میں بھی فلسفہ ہوا الہیات مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں کا سلسلہ بالکل منقطع نہیں ہوا۔ ملا صدرا اور ملا باقر دلا کا شمار متاخرین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے بھی حقد میں کی طرح ان مسائل پر قلم اٹھایا جو فلسفہ و حکمت اور الہیات میں پیدا ہو چکے تھے۔ ان سے کچھ اور آگے بڑھتے تو اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ دہلوی (رک بان) کا نام بالخصوص قابل ذکر ہے۔ شاہ صاحب نے حجة الله البالغة، نیز الہیات اور تصوف میں اپنی متعدد تصانیف میں مسائل کلام سے ایک نئے انداز

میں بحث کی۔ ان کا خیال تھا کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نظریوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں اس لئے دونوں کی تطبیق ممکن ہے۔ شاہ صاحب کا تعلق اٹھارھویں صدی عیسوی سے ہے اور یہ وہ زمانہ ہے جس میں اقوام مغرب یا دوسرے لفظوں میں مسیحی دنیائے عالم اسلام پر تسلط قائم کرنا شروع کیا۔ مغرب کے سیاسی غلبے سے کہیں زیادہ خطرناک وہ ذہنی تحریک تھی جس نے طرح طرح سے اسلام کو ہدف اعتراض بنایا، جو آج بھی جاری ہے اور جس سے خود مسلمانوں نے بھی نہایت درجہ غلط اور گمراہ کن ثرات قبول کے، ایک اس تحریک کے خلاف بھی جلد ہی ایک رد عمل شروع ہو گیا جو اقبال (رک بان) کے فکر اور شاعری میں اپنی انتہا کو پہنچی۔ اقبال نے مشرق و مغرب کے افکار و خیالات احوال، داعیات و رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے تقریباً ہر اس مسئلے سے بحث کی جو بنیادی طور پر اہلیات میں اٹھایا جاسکتا ہے۔ اقبال کی رائے تھی کہ اہلیات اسلامیہ کے مختلف مذاہب، حکمائے اسلام، فقہاء و صوفیہ اور محدثین و مفسرین کی علمی و فکری کاوشوں میں وہ سب عناصر موجود ہیں جن کی بنا پر ایک جدید مذہب اہلیات، بلکہ فلسفہ مذہب کی عمارت خالص اسلامی اساسات پر تعمیر کی جاسکتی ہے۔ جہاں تک ذات الہیہ کا تعلق ہے، اقبال کی رائے تھی کہ ہمیں اس کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق "انا" کے کرنا چاہیے۔ اقبال کی رائے کو سمجھنے کے لیے ہماری گفت کے اس خیل کو مد نظر رکھ لینا مفید ہو گا کہ انتہا مذہب ذات ہے، علم ہے اور جامد للفرد۔ اقبال نے اپنی فلسفیانہ کاوشوں میں ایک طرح سے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی پیروی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی تائید اپنے افکار و خیالات کے ماتحت کریں (قب اقبال مکتوبات، مطبوعہ اقبال ایڈمی، کراچی، بحث آیہ نور، بامداد اشادیہ)۔

اقبال سے ہمارا ذہن عالم اسلام کی صوفیانہ اور فلسفیانہ شاعری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ المعری (رک بان) کا نقطہ نظر خالصتاً عقلی ہے۔ حافظ (رک بان) اور ابن الفارض (رک بان) نے وحدۃ الوجود کی ترجمانی کی۔ ان کے علاوہ کتنے شاعر تھے جنہوں نے تصوف کو اپنا موضوع بنایا۔ مثلاً عطار، سنائی، ملا جامی، حتیٰ کہ بیدل اور غالب، لیکن ان سب میں مولانا جلال الدین رومی (رک بان) کا نقطہ نظر بالخصوص قابل توجہ ہے۔ انہوں نے ذات الہیہ، عالم کائنات سے اس کے تعلق کو جس انداز میں پیش کیا اور کلام و اہلیت کے بعض بنیادی مسائل، مثلاً جبر و قدر کی تشریح جس طرح کی وہ ان کے اجتہاد فکر کا ناقابل انکار ثبوت ہے اور جس سے ناممکن ہے کہ فلسفہ و تصوف کی دنیا قطع نظر کر سکے۔

حاصل کلام یہ کہ عالم اسلام نے ذات الہیہ کے فہم و ادراک میں طرح طرح سے قدم اٹھایا از روئے عقائد، از روئے علم، از روئے عقل اور از روئے فکر و وجدان۔ جس میں قرآن مجید کے علاوہ ارشادات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کا اسوۂ حسنہ اور طریق تعلیم و تربیت بھی مسلمانوں کے سامنے تھے۔ لہذا آیات قرآنی کی تفسیر اور احادیث نبوی کی تشریح و توضیح ہونے لگی۔ مفسرین و محدثین اور فقہانے اپنے اپنے رنگ میں ذات الہیہ سے بحث کی۔ اہلیات کے متعدد مذاہب وجود میں آئے اور دلائل و براہین کی عمارت تیار ہونے لگی۔ یہ ہوا تو حکماء و صوفیہ بھی اس میدان میں دوسروں سے پیچھے نہیں رہے۔ ان کے برعکس صوفیہ نے مجرد فکر اور ظن و قیاس کے بجائے داخل اور باطن کی دنیا کا رخ کیا اور اس طرح جو نتائج قائم ہوئے ان کی تصدیق و تثبیت کے لیے احوال و واردات اور مشاہدات روحانی پر زور دیا۔ یہاں ان سیاسی اور اجتماعی حالات کو بھی پیش نظر رکھ لینا ضروری ہے جن سے امت رفتہ رفتہ متعدد فرقوں میں بٹ گئی۔ فرقہ بندی کا تقاضا تھا کہ ہر فرقہ اپنے اپنے عقائد و وضع کرے اور اس کا جواز منقول و معقول میں ڈھونڈتا، علاوہ ازیں کتنے غیر ضروری مسائل تھے جو مختلف ادوار میں بسبب ان کی ذہنی فضا اور مذہبی احوال کے پیدا ہوتے رہے، مثلاً جہم بن صفوان (رک بان) نے جبر و قدر کی بحث اٹھائی تو اس کا

ایک پہلو سیاسی بھی تھا۔ بعینہ ذات و صفات کا مسئلہ منطق یونانی کی غلط اندیشی سے متشکل ہوا، کیونکہ اس کا تقاضا تھا کہ ذات اور صفات میں فرق کیا جائے۔ یوں ذات الہیہ کے بارے میں تشبیہ و تجسیم اور تعطیل و تجزیہ سے لے کر تزیہ تک جو سلسلہ نزاع و جدال شروع ہوا اس سے ایک کے بعد دوسرے مذہب البنیات کا ظہور ہوا۔ بسا اوقات کسی ایک مسئلے یا اس میں جزوی اور فروعی اختلاف کی بدولت۔ حتیٰ کہ ان کی تعداد اس حد تک بڑھتی چلی گئی کہ یہاں ن کا شمار بھی ناممکن، بلکہ غیر مناسب اور لا حاصل ہے۔

البتہ اس حقیقت کو ہمیشہ مد نظر رکھنا چاہیے کہ اسلامی فرقوں کے مخصوص عقائد ہوں یا فکر فساد یا متکلمین اور صوفیہ کے نظریے، جہاں تک ذات باری تعالیٰ کا تعلق ہے ان میں بنیادی لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف ہے تو فروعی، جزئیات و تفصیل یا اظہار خیال اور ادائے مطلب کا۔ رہے ملاحظہ سوال کی بات اور ہے، نہ ان کے عقائد اور تصورات کی کوئی اہمیت ہے نہ عالم اسلام یا عالم اسلامی سے باہر انہیں کوئی اہمیت دی گئی۔ اس لیے کہ وہ نتیجہ ہیں اس اختلاف دماغ کا جو ظہور اسلام پر طرح طرح کے سیاسی، معاشی اور اجتماعی عوامل سے رونما ہوا۔ یہ صرف عقائد اور تصورات ہی نہیں تھے بلکہ قدیم تہذیب و تمدن کی ساری دنیا تھی جو اسلام سے دب رہی تھی۔ ملاحظہ اور زبانتہ کی کوشش تھی کہ انہیں اس کشمکش میں کوئی ایسی رد و فرار مل جائے جس کی بدولت وہ اپنی قدیم روش پر قائم رہ سکیں۔ ان کے خیالات اور عقائد کا مطالعہ باعتبار تاریخی توبہ شک و شبہ سے خالی نہیں، لیکن آروئے علم و حکمت غیر اہم ہے۔



ماخذ

- (۱) قرآن مجید کے حوالہ دیکھیے بنیادی کتب حدیث، فقہ و تفسیر، لغت، انبیاء، نور فلسفہ و حکمت نیز ابن حزم، کتاب الفصل فی الملل والایہواء والنحل، مطبعۃ الادبیۃ، ۱۳۲۰ھ۔
- (۲) البشر سئل الملل: سئل۔
- (۳) ابن خلدون، مقدمۃ، طبع بیت البیان العربی قاہرہ، ۱۳۶۷ھ۔
- (۴) عقود محمود اللہ، مطبوعہ دارالعارف، قاہرہ ۱۹۴۹ء۔
- (۵) Iqbal Reconstruction of Religious Thought in Islam, لاہور ۱۹۶۰ء اردو ترجمہ: حوان تشکیل جدید انبیاء، سلامیہ نرسید نذیر نیازی، مطبوعہ بزم اقبال، ۱۹۵۸ء۔
- (۶) مولانا روم: مثنوی۔
- (۷) تلمذ حسین مرآۃ المصنوع، عظیم شمیم پریس، حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۲ھ۔
- (۸) ظیف عبدالکیم حکمت رومی، مطبوعہ مجلس ثقافت اسلامیہ لاہور۔
- (۹) یوسفانی، مقالہ رومی، یزمان نگری، مطبوعہ اقبال، محلہ بزم اقبال، لاہور جنوری ۱۹۶۵ء۔
- (۱۰) اقبال، حرف اقبال، مجموعہ خطبات وغیرہ، مرتبہ شملو، الساراکادی، لاہور ۱۹۳۵ء، بالخصوص مقدمہ اسرار خودی۔
- (۱۱) ابوریہ مذہب، ناسلای، قاہرہ۔
- (۱۲) آلاؤن، طبع اول و طبع ثانی، پرنٹ ہاؤس۔
- (۱۳) آء عربی، پرنٹ ہاؤس۔
- (۱۴) اقبال، مکتوبات، اقبال اکیڈمی، کراچی ۱۹۵۷ء۔
- (۱۵) شلی الکلام، نای پریس، کانپور ۱۹۰۳ء۔
- (۱۶) شلی، علم الکلام، مطبع احمدی، علی گڑھ۔
- (۱۷) سید سلیمان ارض القرآن، مطبوعہ دارالکتاب، عظیم گڑھ۔
- (۱۸) معلقات السبع معلقہ زہیر۔
- (۱۹) البہائی، صہیر الرحمن، مصر۔
- (۲۰) سید رشید رضا، تفسیر المنار، مطبعۃ المنار، قاہرہ۔
- (۲۱) اقبال، رپورٹ، بالخصوص "گلشن راز جدید"۔
- (۲۲) لندن، مطبعۃ المیریٹ، مصر ۱۳۰۱ھ۔
- (۲۳) الرزی، مفتاح الغیب، مطبعۃ العامرۃ الشرفیہ، ۱۳۰۸ھ۔
- (۲۴) انقرلی، تہذیب الفلاسفہ، دارالعارف، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔
- (۲۵) دی مصنف، مشکوٰۃ الانوار، قلمی نسخہ، کتب خانہ جامعہ پنجاب لاہور۔
- (۲۶) دی مصنف، احیاء العلوم الدین، طبع نول کشور، لکھنؤ ۱۳۰۸ھ۔
- (۲۷) Stuttgart Geschichte der Philosophie in Islam, T. G Boer 1901
- (۲۸) Muslim Theology Development of D B. Macdonald 1960 Lahore
- (۲۹) Arabic thought & its place in History, O' Leary, London, 1958.
- (۳۰) ابوالکلام، ترجمان القرآن، مکتبہ سعید مانعہم آباد، کراچی۔
- (۳۱) Studies in a Mosque Lane Poole, London, 1893.
- (۳۲) Enkers in Islam Dig Mu'tazaliten oder Die Friede, H. Steimer, 1965.
- (۳۳) A History of Muslim Philosophy Otto Harrosowits, 1962-1967.
- (۳۴) Wiesbaden Muslim Philosophy History of Otto Harrosowits, 1963.

- (۳۵) محمد دلف ثانی، مکتوبات، اردو ترجمہ بعنوان گنجینہ اوارز ثانی، مطبع اسلامی، لاہور ۱۳۳۰ھ۔
- (۳۶) شہ ولی اللہ حقہ اللہ البلیغہ، اردو ترجمہ از عبید اللہ سندھی، مکتبہ بیت الخشت، لاہور ۱۹۵۰ء۔
- (۳۷) وہی مصنف، فیوض الحرمین، اردو ترجمہ سندھ سائگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۰ء۔
- (۳۸) وہی مصنف، نغمات، اردو ترجمہ سندھ سائگر اکادمی، لاہور ۱۹۴۶ء۔
- (۳۹) وہی مصنف، القول الجمیل، اردو ترجمہ سندھ سائگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۰ء۔
- (۴۰) History of The Arabs P K. Hitti, London, 1940. (۴۰)
- (۴۱) Spirit of Islam Amir Ali London, 1961 (۴۱)
- (۴۲) Short History of Saracens Amir Ali, 1927. (۴۲)
- (۴۳) Understand ng of Islam. Schuan Mutozeia: T W Arnold, Pans 1961 (۴۳)
- (۴۴) The Mutozeia: T W. Arnold, 1952. (۴۴)
- (۴۵) Development of Metaphysics in Persia: London, 1908, M. Iqbal (۴۵)
- (۴۶) Averrocs. E. Renan et Averroisne, Paris 1861. (۴۶)
- (۴۷) Ma rry Liber die philosophiche Gedichte der Abul Ala: Von Kremer, (۴۷)
- Viana, 1883.
- (۴۸) Avicenna: Carra de Vaux, Pans 1900 (۴۸)
- (۴۹) الخیال: الانتقاد، مطبعہ دارالکتب المصریہ، قاہرہ ۱۳۳۴ھ۔ (۴۹)
- (۵۰) الأشعرى: مقالات للاستاذ شیخ دولت مطبعہ سی، استانبول ۱۹۲۸ء۔ (۵۰)
- (۵۱) الباطنی کتب التیمیہ، بیروت ۱۹۵۷ء۔ (۵۱)
- (۵۲) عبدالقادر بغدادی: اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸ء۔ (۵۲)
- (۵۳) اشعرستانی: تہذیب الالہام، مطبعہ الفرق فیوم، ۱۹۳۱ء۔ (۵۳)
- (۵۴) البہدوی: طرائق التوہد، مطبعہ الخیریہ، ۱۳۳۳ھ۔ (۵۴)
- (۵۵) Ahmad bin Hambal and the Mihna M. Patter London, 1897 (۵۵)
- (۵۶) Lerausgegeben der Araber aus der Schriften der lauterer Bruder Die (۵۶)
- Philosophie: Fdr. Dietnci, Berlin, 1861-1879.
- (۵۷) Zur Geschichte Abul Hasan al Ashari: W Spitta, 1871. (۵۷)
- (۵۸) Des Asharithurns Zur Geschichte: M. Schreiner, 1891. (۵۸)
- (۵۹) Acad, (۱۰) Die Philosophichen Ansichten von Razi und Tusi: M. Hotten, Bone, 19۱2. (۵۹)
- of Amsterd, mane de Pexistence de Dieu dans la theologie
- musul-Lesprevues: J. Wensinck, 1936.
- (۶۱) Batrage zur Islamichen Atomenlehre: S. Pines, Berlin, 1936. (۶۱)
- (۶۲) Amische Attributenlehre, Die feruhst: O. Pretzi, 1940. (۶۲)
- (۶۳) BIFAO Ghazzali et saint Thomas Aquin: Beauracueil S. de 1947 (۶۳)
- Page 237 - 239.
- (۶۴) ابن مسکویہ: الفوز الامغر، مطبعہ السعدیہ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔ (۶۴)
- (۶۵) البیہقی: عمدة (۶۵)
- (۶۶) وہی مصنف: البیہقی: مطبعہ مطوی، لکھنؤ ۱۲۹۳ھ۔ (۶۶)
- (۶۷) ابورضا: ایرائیم بن سائر نظام، قاہرہ ۱۳۶۵ھ۔ (۶۷)
- (۶۸) اقبال نامہ: مجموعہ مکاتیب اقبال، لاہور ۱۹۵۱ء۔ (۶۸)

خدا اور خداشناسی

علی اکبر دہخدا

ترجمہ و تفسیر: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

(علی اکبر دہخدا مرحوم، کا شمار ایران کے چند نامور محققین اور دانشوروں میں ہوتا ہے۔ ان کی وفات ۹۵۶ء میں واقع ہوئی۔ ان کی علمی فہمیت اور وسعت معلومات کی بنا پر انہیں علامہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ انہیں قدیم اور جدید علوم پر جو عبور تھا اور تحقیق میں انہوں نے جس وقت نظر سے کام لیا، اس کی بنا پر وہ اپنے معاصرین میں "بہترین فاضل محقق" کے طور پر جانے جاتے تھے۔ لغت پر انہیں بڑا عبور حاصل تھا۔ اس ضمن میں ان کی ایک شاہکار تصنیف و تالیف "لغت نامہ" ہے جس کی تالیف میں انہوں نے اپنی زندگی کے آخری پینتیس قیمتی سال صرف کیے۔ یہ لغت نامہ کئی جلدوں پر مشتمل اور یک طرح کا دائرہ معارف (انسائیکلو پیڈیا) ہے۔ اس میں الفاظ کے معانی اور ان کے شواہد کے علاوہ شخصیات، نامکس اور اعلام پر بھی مقالات ہیں۔ ان کی وفات کے بعد اس کام کو ڈاکٹر محمد معین پردیسر تہران یونیورسٹی نے پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ اس کام سے متعلق مرحوم دہخدا بہت سے کارڈ چھوڑ گئے تھے جنہیں ڈاکٹر معین نے ترتیب دیے۔ ذیل میں اسی "لغت نامہ" سے خدا اور خداشناسی سے متعلق مرحوم دہخدا کی تحقیق کا نچوڑ پیش کیا جا رہا ہے۔ مرحوم نے جگہ جگہ حوالے دیے ہیں۔ راقم نے عبارت کی روانی کو برقرار رکھنے کی خاطر ان حوالوں کو آخر میں مآخذ کی صورت میں لکھ دیا ہے۔ تلفظ کی صحت کے لیے زیرِ بر وغیرہ کی علامتوں کی بجائے انہیں عبارت میں لکھ دیا ہے تاکہ کتابت یا کمپوزنگ وغیرہ کی غلطی کا امکان نہ رہے۔ عبارت کی وضاحت کے لیے کچھ الفاظ کا اضافہ کیا اور انگریزی جہوں کے ساتھ اردو سچے بھی دے دیے ہیں۔) (یزدانی)

خدا:

(ج پر پیش) اللہ اور اللہ کی مانند ذات باری تعالیٰ کا نام ہے۔ برہان قاطع کے حاشیے میں اس لفظ کی وجہ اشتقاق یوں بیان ہوئی ہے: متاخر پہلوی زبان (میں اس کی شکل) X VATAY (خواتی) ہے، پہلوی اشکانی میں xvatadh پازند

میں xvadai (۲)۔ بعض نے اس لفظ کو اوستائی لفظ xvadhaya (hudhaya) سے مشتق جانا ہے، جب کہ نولد کے لے اس وجہ اشتقاق میں بجا طور پر شک کا اظہار کیا ہے، کیونکہ فارسی کا ”خدا“ اور پرسی ”خواتائی“، لفظ Xwalaya یا Xwaladha سے زیادہ قریب ہے اور اس کا بھی سنسکرت کے Salas+aya (از خود زندہ) یا سنسکرت ہی کے لفظ Svalas+adi (از خود آغاز کردہ) سے تعلق ہے۔ (۳)

چونکہ لفظ ”خدا“ مطلق ہے، اس لیے ذات باری تعالیٰ کے علاوہ اور کسی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ البتہ اس صورت میں ایسا ممکن ہے جب یہ مضاف کی صورت میں ہو، جیسے کہ خدا اور دِخدا کہا جاتا ہے، کیونکہ خدا بمعنی ”خود“ ”زندہ“ (خود آنے والا) کے ہے، اس لیے کہ یہ مرکب ہے ”خود“ اور ”آ“ کے لفظوں سے، لفظ ”آ“ مصدر آمدن کا صیغہ امر ہے اور ظاہر ہے کہ امر اسم معنی کی ترکیب سے اسم فاعل کے معنی پیدا کر لیتا ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ظہور میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے لہذا اس صفت سے اسے پکارا گیا۔ (۴) پارسی (اہل ایران) صرف خداوند تعالیٰ پر اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ ہندو کی شیخ واحدی فرماتے تھے کہ اکثر مواقع پر اس لفظ کی اصل صورت دال منجمہ (یعنی ذال) کے ساتھ تھی جسے اب دال مہملہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، تاہم ”خدا“ کا لفظ خداوند جل جلالہ کے نام کے علاوہ اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ جناب امیر شہاب الدین حکیم دال مہملہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ بہر حال جب یہ لفظ مرکب صورت میں ہو جیسے خاند خدا، کد خدا، دولت خدا تو پھر غیر خدا پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس کے معنی ہوں گے گھر کا مالک اور خداوند دولت۔ (۵)

یہودی ”یہوہ“ کہتے ہیں جب کہ ہندی میں خدا کو ”رام رائیشور“ کہا جاتا ہے۔ کتاب مقدس کی قاموس میں ہے خدا یعنی از خود وجود میں آیا ہوا اور یہ تمام موجودات کے خالق اور کل کائنات کے حاکم کا نام ہے اور وہ ایک ایسی روح ہے جو ازل سے ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں اور جو وجود میں، حکمت و قدرت اور عدالت و کرامت میں تفسیر ناپذیر اور ناتبدیل ہے۔ جو ازل سے مختلف اور متنوع طریقوں سے خود کو موجودات میں ظاہر کرتی ہے۔ خدائی صفات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ تمام ممکنات سے کمال تر ہے کیونکہ قدوس ہے اور لامغنی، وہ ہر جگہ موجود ہے اور قادر کل ہے، بے تبدیل ہے، عادل و رحیم اور محبت و کلیم ہے۔

سوی آسمان گردش آن مرد روی بگفت ای خدا این تن من بشوی
(ابو شکور بلخی)

(آگے اسی طرح اشعار میں لفظ خدا کے استعمال کی مثالیں ہیں)۔

فارسی کے مذہبی ادب میں خدا کے لیے درج ذیل اسماء اور ترکیبات استعمال ہوتی ہیں، ان میں سے بعض میں اس کا صل و صف ہے اور کہیں کہیں موصوف کی جگہ استعمال ہوئی ہیں۔ اس لغت نامہ میں سبھی کا ذکر اپنی اپنی جگہ پر ہو گا۔ ان کی فہرست یہ ہے:

آخر (خ کے نیچے زیر) (۶)، آفریدگار، آفرینندہ، احد، احب العالمین، احسن الخالقین، احکم الحاکمین، بصیر
— بندہ نواب پاکدہ، پروردگار، پرورگر، تواب، توانا — جان آفرین، جہد

چنین کہ کرد تواند مگر خدای بزرگ کہ قادر است و حکیم است و عالم و جبار
(ناصر خسرو)

- (خدائے تعالیٰ کے سوا، جو قادر ہے، حکیم ہے اور عالم و جبار ہے، ایسا کون کر سکتا ہے)۔
- جلیل، جمیل — جہان آرد، جہان آفرین، جہان بان، جہان دار، جہان دوار، چار دہکار گان —
(بہت سی صفات خداوندی فارسی اور عربی میں دی گئی ہیں، اور بیشتر ناصر خسرو کے اشعار سے مثالیں ہیں)۔
- خدائے متعلق ایرانی ضرب الامثال اور حکمت کی باتیں:
- تو تو خود سے گیا (اب) خدا تیرے بچوں کو عقل دے۔
- خدا باپ اور ماں سے زیادہ مہربان ہے۔
- خدا ایسے بندے سے خوش نہیں ہے جو خداوند کی قسم سے راضی نہیں ہے۔ (شعر سعدی)
- خدا تیرے مہ سے سنے، اے کاش ویسا ہی ہو جیسا تو کہتا ہے۔
- خدا بندے کی رگ گردن سے بھی زیادہ نزدیک ہے۔
- خدا کو سفید بالوں کی شرم ہے، حرمت کا دھیان رکھنا چاہیے۔
- میرا دل ہر وقت یہ نوید دیتا ہے کہ حق کو سفید بالوں سے شرم آتی ہے، یہ تعجب کی بات ہے اگر اسے مجھ سے شرم آتی ہے، اس لیے کہ مجھے تو اپنے آپ سے شرم نہیں آتی۔ (اشعار سعدی)
- خدا نے پہلے حلال کیا پھر حرام، مطلب یہ ہے کہ اصل اباحت ہوتی ہے۔
- خدا اس آنکھ کو اس آنکھ کا محتاج نہ کرے۔ یہ احتیاج، نیاز خواری اور زبونی لاتی ہے۔
- جب خدا صبح طور پر کسی پر کوئی دردناک بند کر دیتا ہے تو پھر لطف و کرم سے کوئی دوسرا درگھول دیتا ہے۔ (شعر)
- خدا بندے کی آزمائش کرتا ہے۔ بندے کو چاہیے کہ خدا کی ستائش کرے۔ (شعر، لایب پیشاوری)
- خدا نے بندے کو آنکھ دی ہے، مقصد یہ ہے کہ تم نے بُری چیز کیوں انتخاب کی ہے۔
- خدا نے اسے (آدمی کو) ہاتھ دیے، مقصد یہ ہے کہ اپنے کام دوسروں پر نہیں چھوڑنے چاہیے۔
- خدا نے آدمی کو شعور دیا، مطلب یہ کہ تو بُری چیز کیوں چنے، اچھا کیوں نہ پرکھے اور جانے۔
- خدا نے آدمی کو عقل دی ہے۔ (شعور والے فقرے میں دیکھیے)
- خدا نے آدمی کو ہوش دیا ہے۔ (شعور والے فقرے میں دیکھیے)
- ”خدا بخت بدہد“ (خدا اچھے نصیب کرے)۔ یہ جملہ زیادہ تر عورتوں میں رائج ہے۔ کسی ایسی عورت کے بارے میں رشک و حسد کے طور پر کہتے ہیں جو اپنے شوہر یا اقربا کے نزدیک عزیز ہو۔

— خدا چاہے تو نر سے بھی بچہ دے دیتا ہے۔ کسی بیوقوف سے لوگوں نے کہا کہ تو میڈھوں (کبروں) کی بجائے بکریاں کیوں نہیں پالتا تاکہ تجھے ان کے بچوں کا فیہ ہو۔ اس نے جواب دیا اے خدا خواہد از نر نیز بچہ بدہد۔

— خدا چھت کے مطابق برہ دیتا ہے۔ مثال جس کی چھت زیادہ اس کی برف زیادہ۔
— خدا ہر کسی کو اس کے دل کے مطابق دیتا ہے۔ حاسد اور رشک کرنے والا بیشتر فقیر اور بے بصارت ہی رہتا ہے۔

— خدا بنی کا طاب خود بنی سے نہ ہو، یعنی متواضع شخص (ما جزی کرنے والا) خدا بنی ہے متکبر نہیں۔

— خدا ہمیں پاک کرتا ہے اور ہمیں خاک کرتا ہے۔ یہ ایک دعا ہے جو موت سے پہلے کی جالی اور خدا سے بخشش و مغفرت کے لیے کی جاتی ہے۔

— خدا پرست، شکم پرست نہیں ہوتا۔ یہ شکم پرستی کی مذمت میں ایک ضرب المثل ہے۔

خدا شناسی: (خ، دا + ش، کا سی)

خدا کی شناخت (پہچان)، معرفۃ اللہ، کنیتہ تدین و دینداری کے معنوں میں۔

دانش خدا شناسی: (۱) خدا شناسی کا شعور اپنے حقیقی معنوں میں فلسفے کا ایک حصہ و شعبہ ہے، جسے ایک طرف تو توصیف جہاں سے سر دکا ہے۔ ہو بہو صورت میں نہیں بلکہ ایک برتر روح اور ایک اللہ س و اعلیٰ عقل سے اس کے ربط کی بنا پر۔ اور دوسری طرف (وہ شعبہ یا شاخ) باری تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق بحث کا حامل ہے اور انسان اور جہاں سے اس ذات کے ارتباط کی بات کرتا ہے۔ اپنے منطقی مباحث میں مذاہب کے باہمی موازنے اور ”دین کی وجدانی نفسیات“ کا دم بھرتا ہے۔ اس لحاظ سے خدا شناسی کو اگر ایک طرف عام فلسفے سے تعلق ہے تو دوسری طرف بحث کے موقع پر ”وجدانی دینی“ ہے، جبکہ اس کے مظاہر عالی اپنی جدا حیثیت بھی رکھتے ہیں اور ہر علم و فلسفہ سے الگ بھی ہیں۔

خدا شناسی کے ساتھ وجدانی دینی (۲) کے تعلق کے بارے میں کچھ اس قسم کے نظریات ہیں کہ وجدانی دینی کی اساس و بنیاد ایسی چیز پر ہے جو علوم طبیعی میں کام آنے والی چیز کے علاوہ ہے اور وہ اس طرح کہ یہ اساس و بنیاد اسے (وجدانی دینی کی) ایسی قوت و قدرت عطا کرتی ہے جس سے وہ حقیقت سے متعلق بصیرت پیدا کر لیتی ہے اور یہ امر کسی اور طریق سے ممکن نہیں ہے۔

جب معاملہ اس طرح ہے تو بہتر یہی ہے کہ ہم بحث کے آغاز کے لیے ”وجدانی دینی“ کے خدا شناسی کے ساتھ تعلق کی بات کریں اور اس کے بعد دوسرے مطالب کی طرف توجہ کریں، یعنی بین انسانی معلومات۔۔۔ جیسے علوم طبیعی اور فلسفے کی تمام شاخوں کے حوالے سے خدا شناسی کے ساتھ ”وجدانی دینی“ کے عناصر و اجزاء کے بیان کی طرف آئیں۔
فلسفیوں کے نظریے کے مطابق انسان کے مادی و طبیعی معارف کا سرچشمہ و اساس، مادی دنیا کی معرفت یا

نوع انسانی کی معرفت کی مانند حس ہے، کیونکہ انسانی ذہن ہمیشہ اس کے مظاہر یعنی محسوسات کے مابین ایسے روابط پیدا کرتا ہے کہ آخر کار ان روابط میں سے "عقل" معاشی کی بصیرت، اور "علوم" اور "ماوراء الطبیعت" کا ظہور ہوتا ہے۔ نیز یہی حس مدرکات اور ان سے ظہور پذیر ہونے والے فکر ہمیشہ ایسے احساسات و رجحانات اور افادیتوں کی فراہمی کا باعث بنتے ہیں جن کا نتیجہ فضیل، اصول اخلاق اور حس شناسی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ مگر اس بنا پر خدا شناسی سے متعلق نوع معرفت، دینی عقاید اور آراء جہان محسوس، انسانی ذہن اور تاریخ بشری کے انعکاس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اس نظریے کے مقامے میں خدا شناسی کا عقیدہ ہے، جو کہتے ہیں کہ "وجدانی دینی" کی بنیاد ایک اور ادراک پر ہے جو حس کے نتیجے سے ہٹ کر ہے اور جو کسی دوسرے احساس پر تکیہ کرتا ہے۔ بجز اس عام حس کے جو علوم اور مختلف بشری معارف میں کام آتا ہے۔

اس گروہ کے عقیدے کے مطابق اس قسم کا ادراک، بسیط احوال و مقامات سے، مناسب مدرکات حس کی اسی سادگی و بے رنگی اور عدم وسیعہ کے ساتھ ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس بنیاد پر بھی ہمیشہ ایسی بصیرت حاصل ہوتی ہے جو حقیقت الحقائق (۳) کے کشف کا باعث بنتی اور طبیعی علوم کی مہانی ایک مستقل (اپنی الگ اور آزاد حشیت مالک) ویلہ ہے۔

مگر بصیرت کا یہ منظر، علم حصولی کی ہر پرکھ سے دور ہو تو کافی ہے کہ ہم شروع میں وحدت "وجدانی دینی" کی طرف توجہ کریں اور اس کے نتیجے میں خدا شناسی کے خاص باب تک پہنچیں۔ بظاہر وجدانی دینی میں ایک ایسا جزو موجود ہے جو منطقی شک کے دائرے سے باہر ہے، اور یہ جزو جس بھی صورت میں قرار پائے، یعنی اس امر سے ہٹ کر کہ وہ وجدانی دینی کے فعلی یا انفعالی پہلو کا سہارا ہے، ہمیشہ اس بات کا موجب بنتا ہے کہ "وجدانی دینی" وجدانیات کی ایک خاص قسم بن جائے جو اپنی ہم ریشہ انواع سے متمایز ہو اور یہ فرق و تمیز بھی حقیقت، حقائق یعنی کائناتیں جو جس کا انسانی ذہن نے یوں جواب دیا ہے۔ دینی وجدانیات اپنے عملی پہلو (انفعالی پہلو نہیں) کے لحاظ سے بعض فضائل کی حامل ہے، جیسے "ارادت"، "عشق"، "نیت" اور "حذر" اور یہ فضائل اگرچہ دین و مذہب سے مختص نہیں ہیں، تاہم ان امور میں جو ہمیشہ دین سے متعلق ہیں اور ان میں جو غیر دین ہیں، کسی حد تک فرق ہے۔

"عشق" یا "احترام":

دینی میں عشق و احترام کے ساتھ دیگر موضوعات متفاوت ہیں اور (یہ تفاوت) کسی ایسے امر کے وجود کی بنا پر ہے جو اولاً صرف ادیان میں موجود ہے اور ثانیاً ہر انفعالی دینی ہمیشہ اس کا جواب ہے اور وہ ہے مسئلہ "ربانیت" اور یہ مسئلہ اس حد تک واضح ہے کہ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اختلاف و تفاوت ارزش گذاری Evaluation کی ایک ایسی نوع کے دیلے سے ہے جو صرف ادیان میں موجود ہے اور وہ ارزش بے حد تقدس کی بدولت ہے، پھر بھی دین کی فطرت اور اس کے لوازم کو ایک ایسے موجود واحد کے وجود پر قائم کرتے ہیں جو ادیان کے ظہور کا موجب ہے۔

غرض جب مذکورہ امر پر غور کیا جائے تو مندرجہ ذیل شکوک کی طرح اس مافوق الفطرت وجود سے وابستہ مسائل کے بارے میں مسلسل ایسے شکوک وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں جن پر غور کرنا ضروری ہے، آیا یہ مافوق الفطرت مقدس وجود

کے نزدیک آئے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس بات کا معتقد ہو کہ کوئی خدا ہے۔ اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ دین اور دینی وجدانیات ہمیشہ خدا شناسی کی فکر و نظر پر بنیاد پذیر اور مبنی ہوتا ہے اور خدا شناسی کی فکر و نظر کبھی بھی دینی وجدانیات سے وجود میں نہیں آسکتی، کیونکہ دینی وجدانیات صرف اسی وقت وجود میں آتی ہے جب خدا شناسی کی فکر رد نہ ہو۔ اصحاب دین میں یہ بات مروج ہے کہ خدا شناسی کی آراء ہمیشہ دینی وجدانیات پر مبنی اور بنیاد پذیر ہوتی ہیں اور ان لٹکار خدا شناسی کو بھی دینی وجدانیات کی توجیہ و تفسیر کے سوا کوئی اور کام نہیں، البتہ یہ عقیدت اس حد تک صحیح ہے کہ دینی وجدانیات اور فکر خدا شناسی کی تاثیر و تاثر کے حلقے میں اپنی حرکت کے آخر کا نقطہ کس جگہ کو ٹھہرائیں۔ مثلاً اگر ہم فزیکل اعداد کے سلسلے پر غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہر طاق عدد، جفت عدد سے پہلے اور ہر جفت عدد طاق سے پہلے آتا ہے۔ لہذا اگر ہم جفت اعداد کی طاق اعداد پر اور اس کے برعکس طاق اعداد کی جفت اعداد پر تقدیم و تاخیر کے اس حلقے میں آگے بڑھیں تو بلاشبہ ہم اس سلسلے کے پہلے عدد یعنی ”ہندسہ ایک“ تک پہنچ جاتے ہیں اور اسی صورت امر ہم خدا شناسی پر دینی وجدانیات اور دینی وجدانیات پر خدا شناسی کے معنی کے تقابل و توقف کے سلسلے میں پیچھے کو وٹ جائیں اور ایسے نقطے تک پہنچ جائیں جو اس سلسلے کا سرچشمہ ہے تو ہم دیکھیں گے کہ آخر کار یہ وقفہ ہمیں ایک بہت ہی خام قسم کی طبعی خدا شناسی تک پہنچا دیں گے جو ہر وجدانی دینی پر مقدم اور تمام وجدانیات دینی کے ظہور کا سبب ہے۔ اس طور پر وجدانی دینی ایک فکر خدا شناسی سے انھنتی ہے اور خدا شناسی کی یہ فکر نوبعد کی وجدانی دینی نو کے وجود پذیر ہونے کا باعث بنتی ہے۔

خدا شناسی کا فلسفے سے ارتباط

بہت بعید کے زمانوں سے فلسفہ، خدا شناسی کے پہلو کا حال رہا ہے۔ علم اور یونانی مابعد الطبیعیات کے آغاز سے، کیا یونانیوں کے وسیلے سے اور کیا دوسری دانشور قوم کے طریق سے، فلسفے نے خدا کے وجود اور ذات کے بارے میں بہت سی آراء کو جنم دیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی گروہ نے اسی کثرت سے دیگر مسائل میں اور کم و بیش خدا شناسی سے متعلق نظریے کا اظہار کیا ہے، جیسے کائنات کا مبداء اور سر نوشت اور انسانوں کی زندگی۔ تاریخ کے بہت سے حصے میں عالی مرتبہ فلسفیوں نے خدا شناسی کے مسائل کی طرف توجہ کی ہے، اور اس کے برعکس اصحاب دین کی جانب سے بھی اغلب ملاحظے میں آیا ہے کہ ان کے بڑے بڑے دماغوں نے اس بڑے رجحان کا مظاہرہ کیا ہے کہ وہ فلسفیانہ مسائل سے سروکار پیدا کریں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور خدا شناسی، مابعد الطبیعیات میں آکر باہم مل جاتے ہیں اور فلسفی اور خدا شناس ایک سر میں ہم قول ہو جاتے ہیں۔ ناگفتہ نہ رہے کہ چند خدا شناس ہمیشہ اس بات کے قائل رہے ہیں کہ وہ مابعد الطبیعیات کے خشک استدلالات کے دائرے سے اپنے عقیدے کو ایک طرف رکھیں۔ اس سلسلے میں ان کے عقائد کلیہ خدا شناسی کے پہلو کے حامل ہیں اور وہ (عقائد) کسی بھی صورت مابعد الطبیعیات کی شکل اختیار نہیں کرتے۔ لیکن اس کے باوجود اس گروہ کے ایمانی عقاید و اصول کبھی مابعد الطبیعیات کے محسوس اصول اور حقیقت الحقائق سے متعلق ابلغیات ہیں، یعنی ایک مسئلہ جس قدر مابعد الطبیعیات کا پہلو لیے ہوئے ہے اسی قدر وہ خالص نہ ہی پہلو کا حامل ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں ”محمد بن عبد اللہ نے، آپ پر اللہ کا درود ہو، ابو جہل یا ابولہب کے ہاتھوں تکلیفیں اٹھائیں“، تو یہ اگرچہ ایک تاریخی قضیت ہے اور اس کا مذہب اور مابعد الطبیعیات سے کسی قسم کا بھی ربط و نسبت نہیں

ہے، لیکن اگر اس سے ہمارا مقصد یہ ہو کہ پیغمبر اسلام کی تکالیف بنی نوع انسان کے قدم، مثلاً نجات بشر کے لیے تھیں تو اس ضمن میں ہمارا بیان ایک حقیقت پر مبنی ہو گا اور وہ خدا کا ربط ہے انسانوں کی روح سے ساتھ جو ایک طرف مابعد الطبیعیاتی پہلو کا حامل ہے تو دوسری طرف ایک مکمل طور پر دینی عقیدت ہے۔ اس سے ہٹ کر فلسفہ اور دین میں ارتباط یعنی مابعد الطبیعیات اور فلسفے میں ارتباط، خدا شناسی میں بھی کئی بہت سے مواقع پر رو پا گیا ہے اور اس کو اس نے مک پہنچی ہے، جن میں سے ہے "بصیرت کو ایک نظام میں لانا" (Systematization) اور "وحدت کی طرف کھینچنا" (Unification)۔

فلسفہ، حتیٰ کہ حکمت ربوبی بھی دین کی جگہ نہیں لے سکتی اور اسے ایسا دعویٰ جی نہیں ہے۔ فلسفے کا دعویٰ تو نظریہ ہے کہ وہ ایمان و عقل کے "ایک طرف تھکاؤ" کی نشان دہی اور ثابت کرے کہ ایمان کی محسوسیت، عقل کے نزدیک یہاں کے قابل ہیں۔ اس کے علاوہ فلسفہ کا ایک اور فریضہ ان اعمال کی پرکھ میں مشغول ہونا ہے جو ہماری دانش میں، کار میں اور ان مدرکات کی تنقید ہے جو ہماری حضوری و حصول بصیرتوں میں موجود ہیں، یقیناً انسانوں کی بصیرت کی حقیقت و صحت اور حدود پر گہری توجہ کر کے (ان مدرکات وغیرہ کی تنقید ہے)، کیونکہ یہ فریضہ خدا شناسی کے میدان میں خود ایک خاص مکمل کا حامل ہے، کیونکہ خدا شناسی میں ہمیں ضرورت ہے کہ ہم گہرے فہم و شعور سے اپنی بصیرت اور اپنے ایمان کے درمیان رابطے پر غور کریں۔ یہاں گہری تحقیق کے لیے یہ مناسب ہے کہ ہم اپنی قہقرائی (پیچھے لوٹنے والی) تنقید کو، خدا شناسی جرمی (Dogmatic) کے موضوع میں اس حد تک جاری رکھیں جہاں تک تاریخ ہماری مدد کرتی ہے، کیونکہ کسی نظام و بصیرت کی تکمیل کے لیے شروع رجحان اس بات پر ہے کہ وہ جاننے اور زیادہ جاننے کے اشتیاق میں تبدیل ہو اور ایک امر سے، اس سے پہلے کہ وہ خوب جانا جائے، گذر جائے اور دوسرے میں مشغول ہو جائے۔ قدون و سطیٰ میں جب خدا شناسی، علمی و تنقیدی پہلو سے زیادہ جلب مرید کا پہلو لیے ہوئی تھی، اور اس کے نتیجے میں سسٹم کی صراحت و تکمیل زیادہ تر دعویٰ وقت کی مورد تھی، (جیسا کہ ایک دل جلتے تاریخ نویس نے ملاحظہ کیا ہے)، ہمیشہ اس خواہش وقت کے ساتھ "لا لوری" کا ایک رد عمل دینی احترامات کے لائق توجہ مباحث کے ساتھ لازم و ملزوم رہتا تھا، کیونکہ خدا شناسوں کے لیے یہ قدرتی امر ہے کہ وہ "معتقدین" کی تحقیق تک اپنے آپ کو "نائج" کے استخراج میں مسلسل مصروف رکھیں اور یہی وجہ ہے کہ کلمہ "جرمی" (Dogmatic) خدا شناسی کے ایک ایسے رشتے کو عملاً آشکار کرتا ہے جس کے معنی کا دائرہ بعض اوقات اس کے اصل معنی سے چھوٹا ہو جاتا ہے، اور "خدا شناسی جرمی" ان مواقع پر، ان آراء کی نسبت بے اعتباری کی سند بن جاتی ہے جو ایک طرف تو واضح نہیں ہیں اور دوسری طرف کوئی بھی استدلال انہیں روشن نہیں کر سکتا۔ تاہم اگر فلسفہ اس موقع پر ایک تنقیدی روش کی صورت میں میدان میں اترتا اور Dogmatism کی تصحیح کرنے والا بنتا ہے تو فلسفیانہ خدا شناسی بھی اس ضمن میں جزم (Dogma) کی مخالفت نہیں کرتی۔ ہم کچھ اس طرح کی خدا شناسی کے حامل ہیں جو دنیا، انسان اور تاریخ بشری کے مطالعے سے تجربے کی صورت میں ہاتھ لگتی ہے، کہ ایک طرف تو وہ غیر استدلالی ہے اور غیر تجرباتی (A priori) مفہیم سے اسے کوئی سروکار نہیں اور دوسری طرف اس کے مطالعہ میں تجربے کی روش سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اس معاملے میں اس عنوان پر طبعی عنوان مناسب اور اس لائق ہے کہ اس عنوان سے بحثوں میں مدلی جائے۔ "یو لیس قدیس" کے زمانے سے ایک ایسا خدا شناس جانا پہچانا گیا ہے جس نے

لکھا: "خدا کی نامرئی امور جو تخلیق کائنات میں مشہدے میں آتے ہیں، مخلوقات الہی میں سے سمجھے جاتے ہیں۔ اسے یہ اظہار کر کے ایک ایسی خدا شناسی کے وجود کی نشاندہی کی جواز دے تجر بہ و مشہدہ ثابت ہوتی ہے۔

خدا شناسی استدلال، خدا کے وجود کو اسی التزام سے لائق اثبات جانتی ہے جس طرح اقلیدس کے مسئلے کو جانتی ہے، لیکن اسکے برعکس خدا شناسی تجرباتی اس نظریے کی نفی کرتی اور کہتی ہے کہ اس مقولہ بصیرت میں اس قسم کا کلام ہے جیسا بصیرت فرد میں اپنی روح میں ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کی بصیرت سوائے صاحب بصیرت کے لیے کسی دوسرے کی نسبت سے، قطعیت کی حامل نہیں ہوتی۔ صاحب تجربہ اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ جہاں بادی کے بارے میں ہماری علمی بصیرتیں (یعنی علم حصولی) جو یقینیت اور قطعیت کی صورت میں باہر آتی ہیں، اصولی موضوعات، کہ غیر قابل اثبات ہیں، اور ان اعمال کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہیں جن کا تعلق ایمان سے ہے، اور ان کی وضاحتوں کے دونوں میدانوں میں عمل پر تکیہ کیا جاتا ہے جو ہماری بہت سی منطقی تصدیقات اور گویوں سے متضاد ہیں۔ وہ گویاں اور تصدیقات جو ہمارے منطقی قیاسات کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہیں اور ایسے نتائج ہوتے ہیں جو ہماری بدیہیات پر مبنی ہوتے ہیں، بجائے اس کے کہ وہ ایسے نتائج ہوں جو مختلف تحقیقات یا نتیجہ گیریوں پر قائم ہوں۔۔۔ بہر حال حقائق کی قلمرو کامل میں معلومات محض پر توجہ دیے بغیر، جسے ہم از روئے رزاکت، بصیرت کا نام دیتے ہیں، ایمان کے سو کسی اور بات کا احتمال نہیں ہے، ہمیں فقط اس امر کی قابلیت ہے کہ ہم منطقی بنیں نہ کہ سو فیصد منطقی۔

یوں ہے علم و فلسفہ کے ساتھ ایمان و عقل اور خدا شناسی کے رابطے کی بحث تجربی۔ جو کچھ بیان ہو چکا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی بھی ایسی دلیل موجود نہیں ہے جو خدا شناسی کے ابتدائی اعتقادات کے لیے ٹھوس اور دقیق معنی والے لفظ کی صورت میں ہو۔ اور موجود ہونے کی صورت میں ایسی دلیل اس اصل کی نمائش سے عبارت ہے۔ خدا شناسی، دنیا اور انسان کی ابتدائی منطقی تعبیر ہے، اس دعوے پر مکمل دلیل و سند کی نشاندہی کے ساتھ۔

خدا شناسی استدلالی کی طرح خدا شناسی کی دیگر مہانی ہیوم اور کانٹ کی تنقید کا نشانہ بنیں۔ اس بات کی کوششیں کی گئیں کہ خدا شناسی کے لیے جدید مہانی تائیس ہوں، کیونکہ اس کے قدیم دلائل سو فسطا آمیز بھی تھے اور ناکافی بھی، اور بصیرت کی نظریاتی روشیں، جو ان دلائل پر مبنی تھیں، جب اپنی اساس کھو بیٹھیں تو نظروں سے گر گئیں اور اس کے ساتھ ہی تجرباتی آداب بھی جو موضوعات کی تلاش میں تھے، تاکہ اس وسیع سے ایمان کی توضیح روشن فکری کے طریق سے کریں، کانٹ کے بعد کے وارثوں کی توجہ اپنی طرف مبذول نہ کرا سکے۔

مسلمانوں نے اپنے مباحث خدا شناسی کی بنیاد خدا نے واحد اور قرآن میں بیان شدہ (ذات) کو قبول کرنے پر رکھی اور یونانی حکمت کی اصطلاحوں اور ڈھانچوں سے استفادہ کر کے اپنے علمی حلقوں میں اس پر بحث و غور کرنے میں لگ گئے۔ یہ خدا شناسی جو اسلامی قلمرو میں یونانی فلسفہ کے درود کے بعد تائیس پذیر ہوئی، بعد میں "کلام" (علم کلام) کے نام سے موسوم ہوئی، اور مسلمانوں کے تاریخ کے مختلف ادوار میں اس نے خاصی پیشرفت کی، اور عالم اسلام کے بڑے بڑے دانشمندان نے اپنی اپنی جگہ اس کی اشاعت و توسیع کے لیے بڑی کوشش کی۔ "کلام" میں اس بات کی سعی کی گئی ہے کہ منظم،

دین اسلام کے اصولوں کو منطقی اور عقلی صورتوں کے ساتھ عقول و ذہان کے سامنے رکھے تاکہ بقول اصحاب کلام، ایمان اور عقل کے درمیان ایک ربط و پیوند عمل میں آئے۔ یہ بات کہ کلام اسماء کس طرح وجود پذیر ہوا، اس کی توسیع و اشاعت میں کیسے کیسے دماغوں نے تکلیفیں اٹھائیں اور وہ کن مباحث کو محیط ہے، اس کے لیے اس لغت نامہ (لغت نامہ دہلوی) میں لفظ کلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ فلسفے میں خدا کی بحث ”الہیات“ کے ذیل میں آتی ہے اور یہ دو مباحث پر مبنی ہے، ایک تو الہیات عام معنوں میں اور دیگر الہیات خاص معنوں میں۔ عام معنوں میں الہیات سے جو ”فلسفہ اولیٰ“، ”حکمت ماقبل الطبیعیات“ اور ”مابعد الطبیعیات“ کے ناموں سے بھی مشہور ہے۔ صدر جہاں اسماء میں اپنی وجہ تسمیہ، درج ذیل نتائج و آراء سے اخذ کی ہے۔

اسے ”فلسفہ اولیٰ“ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا موضوع وجود مطلق ہے اور وہ ہر دیگر شے پر مقدم ہے، کیونکہ وجود حقیقی کو، جیسا کہ فلسفے میں اس کا اثبات ہوا ہے، ”بالا حقہ والحقہ“ باتوں پر تقدم حاصل ہے۔ جہاں تک اسے ”فلسفہ ماقبل الطبیعیات“ کا نام دینے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے تعلیم و تقلم میں تاخیر وضع ہے، اور بالآخر اسے ”عام معنوں سے الہیات“ سے جو موسوم کرتے ہیں تو اس دلیل پر کہ اس کا موضوع وجود مطلق، مرسل اور خصوصیات میں سے کسی ایک خصوصیت میں غیر مقید ہے، خاص معنوں میں الہیات کے موضوع کے برعکس، کہ اس میں وجوب ذاتی کی خصوصیت اخذ ہوئی ہے۔ خاص معنوں میں الہیات میں ”غیر سخن داشتن واجب الوجود کے احکام سے ہوتا ہے اور اس کا تسلسل اس ذات جل جلالہ کی صفات تک پہنچتا ہے۔ حکمت متعالیہ میں، جس کی بنیاد صدر اشیرازی نے رکھی، عرفانی مباحث اور شہود ہائے صوفیانہ داخل فلسفہ ہوئے اور خاص معنوں کی حامل الہیات نے، فلسفے کے دوسرے مباحث کی مانند، اپنے اوپر صوفیانہ رنگ و صبغہ چڑھا لیا۔ یہ فلسفہ اگرچہ مشائیوں کی قیل و قال پر تکیہ کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ صوفیانہ حال کے سوز سے بھی بہرہ ور ہے۔ صفات باری تعالیٰ یہاں اس ذات کے متعدد چہرے جانے جاتے ہیں۔ اس بحث کے بارے میں مزید جاننے کے لیے مندرجہ ذیل کتب و مآخذ سے رجوع کیا جائے۔

- دائرۃ المعارف بریتانیکا (انسائیکلو پیڈیا بریتانیکا) لفظ Theology میں۔
- اسفار ملا صدرا، دو عنوانوں کے تحت ”الہیات بمعنی اعم و اخص“۔
- غرر الفوائد از حاجی مالے ہادی سبزواری، ”الہیات بمعنی اخص“ کے عنوان کے تحت، متن و حاشیہ مطبوعہ سال ۱۳۸۸ ہجری قمری۔



حواشی

خدا

- ۱۔ تاظم، اطہر، ہدیان، قاطع، تہذیب، راج
- ۲۔ ہوشیار، ص ۵۴، "مسینا" ۲، ۱۲۹۔
- ۳۔ مختلف مقامات پر تحقیق، مقامات۔ یہ مجموعہ برزہ، رنولڈ ۱۸۶۲۔۔۔ ہوشیار، ص ۴، تحقیقات ایرانی، دارمستتر، ص ۷، ریشہا ۱۸۴، خرواہ، ص ۲۵۵۔ شہنہ، Xuda، زبان کی Xudai، گرہن ۸۲، کرگی Xuda، پادوی اور پازند خوانی میں یہ شہا نے معنوں میں کیا ہے اور "دینی نام" یعنی شہادہ، فارسی زبان میں لفظ خدا کے معنی "اللہ" کے لیے گئے ہیں۔ (ہدیان قاطع پر ڈاکٹر حسین کا حاشیہ)۔
- ۴۔ خیانت الہیات۔
- ۵۔ شریعت، شیری۔
- ۶۔ یہاں قاطع نے اپنے رائے۔۔۔ ۱۰، قیدہ کی علامتوں کو عبارت میں دینا طوالت کا باعث ہو گا، اس لیے آگے چل کر ویسے ہی علامتیں نکال دی گئیں۔

خدا شناسی

- ۱۔ Theology
- ۲۔ ہم نے اجدالی دینی Religious Experience کا ترجمہ کیا ہے، اس لیے کہ "وجدیات" (جیسا کہ مطلق میں نشان دہی کی گئی ہے) ہم کی چھ بیادوں میں سے ایک بیاد سے اور چونکہ عالم اور معلوم اصل اتھلا کے بموجب عاقل و معقول متحد ہیں اس لیے وجدیات فی اس تھلا کی بنا پر فاعلی پسو پیدا کر گئی اور حقیقت کے لوراک میں معروف ہو جاتی ہیں۔
- ۳۔ Ultimate Reality

۱۹۴۸ء — ۱۹۹۸ء

نقوش

۷

پچاس برس

اُردو ادب کی تاریخ

اور

اب نقوش کا پچاس سالہ انتخاب

نقوش گولڈن جوبلی نمبر

۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۵ء کے انتخاب کی دو جلدیں جلد دستیاب ہوں گی۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ

وَرَسُولُهُ

الْمُقْسِطُ

الْمَعْرُوفُ

الْمَعْرُوفُ

الْمَعْرُوفُ

الْمَعْرُوفُ

الْمَعْرُوفُ

قرآنی دعائیں

دعا

۱۰۸

دعا: (ع، جمع ادعیۃ)، (ذ غا یدعو دعاء و دعوی، لغوی معنی بلانا، پکارنا، منسوب کرنا، نام رکھنا جیسے ذغوث اپنی ریندا (میں نے اپنے بیٹے کا نام زید رکھا) عبادت کرنا اور مدد طلب کرنے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے) (دیکھیے سنن العرب، تاج العروس اور المفردات، بذیل مادہ)۔ دعا کا اصطلاحی معنی اللہ تعالیٰ سے استمداد و استغاثہ ہے، اپنے یا کسی کے حق میں (ل)، یا کسی کے خلاف (علیٰ)۔ اللہ تعالیٰ سے دعا تین طرح سے ہوتی ہے۔ (۱) اس کی توحید بیان کرنا اور اس کی حمد و ثنا کرنا، جیسے کہ کہا جائے یا اللہ لا الہ الا انت، اور جیسے رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، (۲) اللہ تعالیٰ سے غفور و رحمت ایسی چیزیں طلب کرنا جن سے اس کا قرب حاصل ہو، جیسے اَللّٰهُمَّ افْقِرْنَا، (۳) دنیا کی بھلائی کی درخواست کرنا، جیسے اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنِيْ مَا لَا وَوْلَدًا (ابو اسحاق کا قول، رر لسان العرب، بذیل مادہ)۔ تہلیل و تحمید کو بھی دعا کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ سے جزا حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے:

اِذَا شَغَلَ عَبْدِيْ ثَنَاؤُهُ عَلٰی عَنِ مَسْئَلِيْ اَعْطَيْتُهُ الْفَضْلَ مَا اَعْطٰی السَّائِلِيْنَ ○ دعویٰ بھی دعا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے:

وَاجْعُرْ ذَعْوَهُمْ اِنَّ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ○ (یونس ۱۰)

ترجمہ: اور ان کا آخری قول یہ (ہو گا) کہ خدائے رب العالمین کی حمد (اور اس کا شکر) ہے۔

(قرآن مجید میں لفظ دعا تقریباً ان جملہ معنی میں (تسمیہ کے سوا) استعمال ہوا ہے بلانا، پکارنا، جیسے:

لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا (النور ۶۳)

ترجمہ: پیغمبر کے بدلنے کو ایسا خیال نہ کرنا جیسا تم آپس میں ایک دوسرے کو بلاتے ہو۔

منسوب کرنا، جیسے

اَدْعُوْهُمْ لِاَبَائِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا اِیْنَہُمْ فَاِخْوَانُکُمْ فِی الدِّیْنِ وَ

فِی الدِّیْنِ ○ (الاحزاب : ۵)

ترجمہ: لے پالکوں کو ان کے (اصلی) باپوں کے نام سے پکارا کرو کہ خدا کے نزدیک یہی بات درست ہے۔ اگر

تم کو ان کے باپوں کے نام معلوم نہ ہوں تو دین میں وہ تمہارے بھائی اور دوست ہیں۔

عبادت کرنا، جیسے

اِنَّ الدِّينَ تَذْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادُ اَمْثَالِكُمْ فَادْعُوْهُمْ فَلْيَسْتَجِیْبُوا لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ۝

(الاعراف: ۱۹۳)

ترجمہ: (مشرکوں) جن کو تم خدا کے سوا پکارتے ہو تمہاری طرح کے بندے ہی ہیں (اچھا) تم ان کو پکارو اگر سچے ہو تو چاہیے کہ وہ تم کو جواب بھی دیں۔

استدلال و استغاثہ، جیسے

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ۝ (البقرہ ۲۳)

ترجمہ: اور خدا کے سوا جو تمہارے مددگار ہوں ان کو بھی بلاؤ اگر تم سچے ہو۔

قَالُوا يٰمُوسٰی اذْعُ لَنَا رَبَّنَا بِمَا عٰهَدْتَ عَلَيْنَا ۝ (الاعراف: ۱۳۳)

ترجمہ: کہتے کہ موسیٰ ہمارے لئے اپنے پروردگار سے دعا کرو جیسا اس نے تم سے عہد کر رکھا ہے۔

ایسی متعدد احادیث ہیں جن میں دعا کا ذکر پایا جاتا ہے (اور جن میں اس کی فضیلت و اہمیت کو واضح کیا گیا ہے)۔ امام الفرائی نے احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)، ۱: ۳۷۷ تا ۳۷۸ میں اس قسم کی کئی احادیث کا ذکر کیا ہے (جیسے ابوہریرہ سے روایت ہے "لَیْسَ شَیْءٌ اَکْرَمَ عَلٰی اللّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ الدُّعَاءِ، النعمان بن بشیر سے روایت ہے: اِنَّ الدُّعَاءَ هُوَ الْعِبَادَةُ، الدُّعَاءُ مَعَ الْعِبَادَةِ، سَلُوا اللّٰهَ تَعَالٰی مِنْ فَضْلِهِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی یُجِیْبُ اَنْ یُسْأَلَ وَ اَفْضَلُ الْعِبَادَةِ اِنْتِقَارُ الْفَرْجِ۔ خود باری تعالیٰ نے اپنے بندوں کو دعوت دی ہے کہ اس سے دعا کریں، جیسے:

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفَیْۃً ۚ اِنَّہٗ لَا یُجِیْبُ الْمُتَعَبِّدِیْنَ ۝ (الاعراف: ۵۵)

ترجمہ: (لوگو) اپنے پروردگار سے عاجزی سے اور چپکے چپکے دعائیں مانگا کرو۔ وہ حد سے بڑھنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُوْیْ اَسْتَجِیْبْ لَكُمْ ۚ اِنَّ الدِّیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سِیِّدُخُلُوْنَ جَهَنَّمَ ذٰلِیْنَ ۝ (غافر: ۶۰)

ترجمہ: اور تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ تم مجھ سے دعا کرو میں تمہاری (دعا) قبول کروں گا۔ جو لوگ میری عبادت سے اڑ رہے تکبر کنیا کرتے ہیں عنقریب جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے۔

اور

وَ اِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِ فَاۡتِی قَرِیْبٍ ۖ اُجِیْبْ دَعْوَةَ الدّٰعِ اِذَا دَعَاۤنِ فَلْيَسْتَجِیْبُوْا لِیْ (البقرہ: ۱۸۶)

ترجمہ: اور (اے پیغمبر) جب تم سے میرے بندے میرے بارے میں دریافت کریں تو (کہہ دو کہ) میں تم (تمہارے) پاس ہوں۔ جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اس کی دعا قبول کرتا ہوں۔

لیکن تضائے حوائج کے لیے کسی غیر اللہ سے دعا نہیں کرنی چاہیے

فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ اٰۤخٰذًا ۝ (جن: ۱۸)

ترجمہ: تو خدا کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرو۔

بلکہ صرف اللہ تعالیٰ ہی سے دعا کرنی چاہیے، کیونکہ سب سے بڑا گمراہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر کسی سے استمداد کرے۔

وَمِنْ أَصْلٍ مَنْعَنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ
دُعَائِهِمْ غٰفِلُونَ ○ (الحقافہ ۵۰)۔

ترجمہ: اور اس شخص سے بڑے کر کون گمراہ ہو سکتا ہے جو ایسے کو پکارے جو قیامت تک اسے جواب نہ دے سکے اور ان کو ان کے پکارنے ہی کی خبر نہ ہو۔

البتہ کافروں کی دعا۔ اثر اور بے سود رہتی ہے۔

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كُفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ يَمْسُغُ فَاهُ وَمَا
هُوَ بِبَالِغِهِ ○ (الزمر ۱۳)۔

ترجمہ: اور جن کو یہ لوگ اس کے سوا پکارتے ہیں وہ ان کی پکار کو کسی طرح قبول نہیں کرتے مگر اس شخص کی طرح جو اپنے دونوں ہاتھ پانی کی طرف پھیل دے تاکہ (دور ہی سے) اس کے منہ تک آ پہنچے حالانکہ وہ (اس تک کبھی بھی) نہیں آ سکتا اور (اسی طرح) کافروں کی پکار بیکار ہے۔

وَمَا دَعُوا الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلٰلٍ ○ (المومن ۵۰)۔

ترجمہ: اور کافروں کی دعا (اس روز) بے کار ہو گی۔

اور جن باطل معبودوں سے وہ دعا کرتے ہیں وہ ان کی دعا میں سے کچھ نہیں سن پاتے۔

إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ ○ وَ لَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ ○ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ
بِشِرْكِكُمْ ○ (فاطر ۱۳)۔

ترجمہ: اگر تم ان کو پکارو تو وہ تمہاری پکار نہ سنیں اور سن بھی لیں تو تمہاری بات کو قبول نہ کر سکیں۔ اور قیامت کے روز تمہارے شرک سے انکار کر دیں گے اور (خداے) باخبر کی طرح تم کو کوئی خبر نہیں دے گا۔

ایک تنقیدی تجزیے میں دعا کے معانی میں صلوة، ذکر (رک بات) حزب اور ورد کا ذکر بکثرت آتا ہے۔ دل میں کی جانے والی عبادت کا مفہوم کسی حد تک ذکر اور فکر (کی اصطلاحات) سے ادا کیا جاسکتا ہے۔ دعا میں ہمیشہ ایک مضابطہ استمداد کا تصور شامل ہوتا ہے، چاہے یہ دعائے حیر ہو یا دعائے بد۔ حالات کے مطابق دعا (خدا سے استمداد کرنا) کئی طرح کی ہو سکتی ہے۔ بنابرین دعا کا ترجمہ ذاتی التجا کرنا بھی جائز ہے، (دیکھیے ابن تیمیہ، قلائی، قاہرہ

۱۳۲۶ھ، ۱۹۷۷ء، مترجمہ Eassai sur . Laoust let doctrine sociales et politiques de

Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۸ تا ۳۲۹، جہاں ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ تلاوت

قرآن حکیم سے صلوٰۃ افضل ہے اور تلاوت قرآن حکیم ذکر سے افضل ہے اور ذکر انفرادی دعا سے افضل ہے)۔

مزید برآں یہ اجتماعی قدر و قیمت اور قومی پہلو کی بھی حامل ہو سکتی ہے۔ دعا کے لیے الفاظ کے انتخاب میں انسان آزاد ہے، لیکن اکثر و بیشتر وہ دعائیں پڑھی جاتی ہیں جو متون قرآن حکیم و حدیث میں موجود ہیں۔ (علمائے کرام

خود اپنی اور دوسروں کی روحانی بہبود کے لیے دعائے خیر کے طور پر ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔ جس طرح انسان کا تنہا اس کے اپنے جسم پر اثر انداز ہوتا ہے۔ مزید برآں انہیں کردہ سہوی سے انسانوں کی دعائے بارے میں صلاح دی اور پھر یہ صلاح عامیہ سلسلہ سبب و معلل میں اپنی جگہ بنا لیتی ہے۔ اس وقت یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ درحقیقت ان اسباب کے باہمی تعامل کا نتیجہ ہے کہ دعا قبول ہوتی ہے۔ بن سینا کے قول کے مطابق دعائے کردہ سہوی کے ساتھ انسان کا بلاواسطہ رابطہ تصور کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دعائیں جو خاص طور پر ہارٹس، اور ایسی ہی دوسری باتوں کے لیے مانگی جائیں بڑی افادیت کی حامل ہوتی ہیں (النجاح، ص ۳۰، لکھیے L Gardet 7 La pensee religieuse d Avicenne، ص ۱۹۵، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷)۔

دعا کا عقلی حوالہ پیش کرنے کی جو متعدد کوششیں کی گئیں وہ اس امر کی شہادت دیتی ہیں کہ مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں دعا کی بڑی اہمیت ہے۔ جہاں تک متقی مسلمانوں کا تعلق ہے ان کے نزدیک دعا انسان اور کردہ سہوی کے درمیان رابطہ نہیں بنتی بلکہ اصل رابطہ برہم راست دعا کرنے والے اور خدا کے درمیان ہے۔ اس سے یہ معروف تصور مکمل ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات رفیع تر ہوتا ہے کہ اسم کو کسی پر قدرت حاصل ہوتی ہے (یعنی دعا کرنے والا اللہ تعالیٰ سے خطاب اپنی حاجت کی نسبت سے کرے، اگر شفا مطلوب ہو تو کہے یا شفا، اگر رزق مطلوب ہو تو کہے یا رزاق، حاجت سے متعلق صفت کے ساتھ خطاب کرنا دعا کی استجابت پر اثر انداز ہوتا ہے چنانچہ اکثر دعاؤں میں اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے، مثلاً

رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (المومنون ۱۱۸)

ترجمہ میرے پروردگار مجھے بخش دے اور (مجھ پر) رحم کر اور تم سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْعَافِينَ (الاعراف، ۱۵۵)

ترجمہ تو ہمیں (ہمارے گناہ) بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔

وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (المائدہ ۱۱۳)

ترجمہ: اور ہمیں رزق دے تو بہتر رزق دینے والا ہے۔

ماخذ: متن مقدمہ میں مذکور ہیں: (نیز مفتاح کنوز اللہ، بذیل باب الدعاء)۔

(اردو دائرہ معارف اسلامیہ)

اللہ کی حمد و ثنا کرنا انسانوں تک محدود نہیں بلکہ یہ خود خداوند تعالیٰ کا فرمان ہے کہ جملہ موجودات عالم خلوہ وہ جاندار ہوں یا بے جان، اس کی حمد و ثنا میں مشغول اور اس کی بارگاہ میں محو مناجات رہتے ہیں، تو ایسے میں کون ہے جو اس کی جانب دست دعا بلند نہیں کرتا۔

ہر شخص کا قلب عرفان و آگہی کا مرکز ہے اور وہ اس عظیم نور وسیع کائنات کے اندر موجود سرچشمہ زندگی کے ساتھ مربوط و منسلک ہے۔ اس کے دل کی نکھتی کو صرف دعاؤں کی آبیاری سے ہی سرسبز و شاداب رکھا جا سکتا ہے۔ مناجات انسان کے لئے ایک خوبصورت تھنہ ہے۔ یہ اس کی ایک لطیف اور اہم ضرورت ہے۔ دعا اللہ تعالیٰ کی طرف انسان کی پرواز ہے۔ مناجات و دعا کی بدولت انسان کو سیر روحانی اور مکاہدہ داخلی کی نعمتیں میسر

آتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کی زندگی کے مختلف امور میں جتن اسباب و موثر قرار دیا ہے ان میں دعا و مناجات بھی شامل ہے۔ ایک شخص جب اپنی تمام تر توجہات کو خداوند عالم کی طرف مبذول کر لیتا ہے، اس کے ساتھ راز و نیاز میں مشغول ہو جاتا ہے اور اپنی آرزوؤں کو اس کی بارگاہ میں پیش کرتا ہے تو ایسا بہ مقصود درگاہ الہی سے جلد پا لیتا ہے۔ درست ہے کہ اس کی ذات وحدہ لا شریک اپنے بندے کے ہر امر سے بخوبی واقف ہے مگر جس طرح اس نے فطرت اور انسان کے درمیان رابطہ میں حق و کوشش اور جہد و عمل کو موثر قرار دیا ہے اور اسی بنا پر جو شخص محنت نہیں کرتا وہ ثمر حاصل نہیں کر پاتا، اس طرح خالق کائنات نے اپنے در بندے کے درمیان مستحکم تعلق خاطر کے لیے دعا اور مناجات میں بڑی تاثیر رکھی ہے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مناجات کے وقت جام محسوسات کے وسیع پردے انسان کے دل پر سے ہٹ جاتے ہیں اور روح انسانی کی شمع فروزاں نور افشاں ہو جاتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ یہی وہ موقع ہے جب ضمیر انسان کو تسکین و راحت نصیب ہوتی ہے۔ نفس انسانی کی آرائشیں وحل جاتی ہیں، روح کو دولت الطمینان اور قلب کو ثروت انبساط مل جاتی ہے اور یہی وہ وقت ہوتا ہے جب انسان کو اپنی ذات کے کمالات کا صحیح شعور حاصل ہوتا ہے کیونکہ مناجات تو عظمت الہی کے اعتراف، خضوع و خشوع کے ساتھ اظہار اور خود کو رضا خداوندی کے تابع کر دینے کا دوسرا نام ہے۔

قرآن مجید میں ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں جن کی رو سے دعا و مناجات کو منجملہ اسباب و علل عالم قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي^٥ وَبَيِّرْ لِي أَمْرِي^٦ (ط ٢٥-٢٦)

ترجمہ: کہا میرے پروردگار (اس کام کے لئے) میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان کر دے۔ اور حضرت ذکریا علیہ السلام کی اولاد کے لئے دعا:

ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ۖ ^٩ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ يَدَّاءُ حَمِيًّا ۖ قَالَ رَبِّ ائْتِنِي وَهَنَ الْعَظْمُ
مِثِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ۖ وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۖ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَّ مِنْ وَرَائِي ۖ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۖ يَرِئُنِي وَ يَرِئُنِي مِنَ الْوَعْدِ ۖ وَاجْعَلْهُ رَبِّ
رَضِيًّا ۖ يُزَكَرِيَّا إِذَا نَبَّشَتْكَ إِسْمُهُ يَخَيُّ ۖ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ۖ قَالَ رَبِّ ائْتِنِي بِوَلَدٍ مُبْرَأٍ ۖ لَمْ يَكُنْ لِي
عِلْمٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا ۖ وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ۖ قَالَ كَذَبْتَ ۖ قَالَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ ۖ وَقَدْ
خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ ۖ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۖ (مريم ٩-١٠)

ترجمہ: (یہ) تمہارے پروردگار کی مہربانی کا بیان (ہے جو اس نے) اپنے بندے زکیا پر (کی تھی)۔ جب انہوں نے اپنے پروردگار کو دہی آواز سے پکارا (اور) کہا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں بڑھاپے کے سبب کمزور ہو گئی ہیں اور سر شعلہ مارنے لگا ہے اور اے میرے پروردگار میں تجھ سے مانگ کر کبھی محروم نہیں رہا اور میں اپنے بعد اپنے بھائی بندوں سے ڈرتا ہوں اور میری بیوی ہانچھ ہے تو مجھے اپنے پاس سے ایک وارث عطا فرما جو میری

اور اولاد یعقوب کی میراث کا مالک ہو۔ اور (اے) میرے پروردگار اس کو خوش احوال بنائیو۔ اے زکریا ہم تم کو ایک لڑکے کی بشارت دیتے ہیں جس کا نام یحییٰ ہے۔ اس سے پہلے ہم نے اس نام کا کوئی شخص پیدا نہیں کیا۔ انہوں نے کہا پروردگار میرے باپ کس طرح لڑکا ہو گا جس حال میں میری بیوی بانجھ ہے اور میں بڑھاپے کی انتہا کو پہنچ گیا ہوں۔ حکم ہوا کہ اسی طرح (ہو گا) تمہارے پروردگار نے فرمایا ہے کہ تجھے یہ آسان ہے اور میں پہلے تم کو بھی تو پیدا کر چکا ہوں اور تم پانچ چیز نہ تھے۔

ان دعاؤں کے دقیق و عمیق مطالعہ سے یہ بات واضح اور روشن ہو جاتی ہے کہ بارگاہ ایزدی میں دعا و مناجات کس طرح گہرے اثرات کی حامل ہے۔ مشاہدے اور تجربے نے ہمیشہ یہ ثابت کیا ہے کہ دعاؤں کے ظاہری اور روحانی اثرات بڑی سرعت سے مرتب ہوتے ہیں۔

دعا غیر مادی جہن کے مرکز کی طرف روح کی کشش، کمال مطلق کے ساتھ انسان کے راز و نیاز اور عالم ہستی کی ذات کے ساتھ قلبی تعلق کا نام ہے۔ دعا کے اجر و ثواب اور دعا کی قبولیت پر اس کے اثرات قطع نظر، حمد و ثنا اگر زبان کی حد سے گزر جائے اور دل زبان کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے تو انسان کی روح مجسم، نہتی ہے اور ایک روحانی لذت حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ انسان خود کو نور اور روشنی میں عرق دیکھتا ہے اور اس وقت وہ انسانیت کے گوہر شرف کا احساس کرتا ہے، اور یہ اسکی سمجھ میں آتا ہے کہ وہ تمام چھوٹی چھوٹی چیزیں جو اس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کئے رکھتی اور اسے تکلیف دیتی تھیں کس قدر حقیر و پست تھیں۔

انسان کی روح عالم ہستی کا ایک جزو ہے۔ اگر واقعی اس کے وجود میں کوئی خواہش یا ضرورت پیدا ہو تو خالق کا یہ عظیم کارخانہ اس کو اکیلا نہیں چھوڑ دیتا اور جب تک انسان کا دل اس کی زبان کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو جائے حقیقی دعا نہیں ہے۔

انسانی وجود میں کوئی ایسی خواہش نہیں جو بے مقصد اس میں خلق کی گئی ہو بلکہ تمام تر خواہشات، ضروریات اور حاجت پوری کرنے کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔ دعا انسان کی روحانی تکمیل و تسکین کے موثر عوامل میں سے ایک ہے جو معاشرہ کی معنوی تربیت میں معجزانہ کردار ادا کرتی ہے۔

کن لوگوں کی دعا جلد قبول ہوتی ہے

- مظلوم کی یہاں تک کہ وہ ظالم سے بدلہ نہ لے لے
- مجاہد کی کہ ابھی وہ جہاد میں مصروف ہو۔
- حاجی کی جب تک کہ وہ گھر واپس نہ آ جائے۔
- بیمار کی کہ هنوز جھلائے آلام ہو۔
- مسافر کی کہ ابھی اس کے بال غبار آلود ہوں۔
- روزہ دار کی جب کہ وہ روزہ افطار کرے۔
- عادل حاکم کی بالخصوص جب کہ وہ عدل کرے۔
- غلو کرنے والے کی جبکہ وہ دوسروں کی لغزش معاف کرے۔

- باپ کی جب کہ وہ خوش ہو کر بچوں کے حق میں کر۔۔
- غائب کی غائب کے لئے، کیونکہ اس میں خلوص ہو گا۔
- تک عشرۃ کاملہ

رب اشعث اغبر مد فوعق بالابواب مو حلف بالله لا برہ

بہت سے پریشان حال، پر آئندہ پال بڑے ہیں کہ جنہیں دوروں سے وحشتکار دیا جاتا ہے۔ اگر وہ اللہ کا نام لے کر کوئی بات کہہ دیں تو اللہ اسے پوری کرتا ہے۔ (حدیث نبوی)

کون سے امور مانع قبول ہیں

- امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے غفلت
- غفلت اور بے توجہی (ترمذی)
- مجلس قبول کی خواہش (مسلم)
- حرام کھانا پینا اور پہننا (بخاری)
- قبول پر یقین کا نہ ہونا (بخاری)
- ظلم اور زیادتی
- جلاوگری

مقبول اوقات دعا

- اذان کا وقت (ابوداؤد - واری)
- بروز جمع منبر پر امام کے بیٹھنے سے نماز کے آخر تک (مسلم)
- بروز جمع عصر کے بعد آفتاب کے غروب ہونے تک (ترمذی)
- جہاد کے وقت جب کہ گھمسان کا دن پڑ رہا ہو (ابوداؤد - واری)
- رات کے پچھلے پہر (ترمذی)
- فرض نمازوں کے بعد (ترمذی)
- سجدے میں (مشکوٰۃ)
- قدر کی رات کہ جو رمضان کے عشرہ آخر میں ہے
- یوم عرفہ
- بارش شروع ہوتے وقت

کن مقامات پر دعا جلد قبول ہوتی ہے

تمام مقدس مقامات۔ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مکہ کے نام ایک خط لکھا ہے، اس خط میں وہ (مکہ معظمہ میں) دعا کے قبول ہونے کے یہ ۱۵ مقامات بیان کرتے ہیں۔

۱۔ طواف (کعبہ "مطاف") میں۔

۲۔ ملترزم کے پاس (خدا کعبہ کا وہ حصہ جس سے طواف کرنے والے چپٹے ہیں، یہ حجر اسود اور خانہ کعبہ کے دروازے کے درمیان چار ماتھوں کے بقدر جگہ ہے)

۳۔ میزاب (خانہ کعبہ کی حیثیت کے پر مالہ) کے نیچے۔

۴۔ بیت اللہ کے اندر۔

۵۔ چاہ زمزم کے پاس۔

۶۔ صفا اور مروۃ (پہاڑیوں) پر۔

۸۔ مستی (صفا اور مروۃ — درمیان دوڑنے کی جگہ) میں۔

۹۔ مقام ابراہیم کے نیچے۔

۱۰۔ (میدان) عرفات میں (جہاں ۹ ذی الحجہ کو زوال کے بعد سے عروب تک ٹھہرتے ہیں، اور یہی حج کا اصلی رکن ہے)۔

۱۱۔ مزدلفہ میں (جہاں حجاج عرفات سے واپس آ کر مغرب و عشا کی نماز پڑھتے ہیں اور رات گدارتے ہیں)۔

۱۲۔ منیٰ میں (جہاں دسویں تاریخ کو حاجی جمروں پر کنکریاں مارتے، قربانی کرتے ہیں)۔

۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ تینوں جمرون کے پاس (یہ تین نیسے ہیں جن پر حاجی کنکریاں مارتے ہیں)۔

امام جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام (کے رومۃ اقدس) کے پاس دعا قبول نہ ہو گی تو پھر کس جگہ قبول ہو گی۔
باقی ملترزم کے پاس دعا کی قبولیت کی ایک حدیث مسلسل بھی ہمیں مکہ کے راویوں سے پہنچی ہے۔

اسم اعظم اور دعا کی قبولیت میں اس کا اثر

(۱) حدیث میں آیا ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ کا وہ اسم اعظم^(۱) جس کے ساتھ جو بھی دعا کی جائے اللہ تعالیٰ اس کو قبول کرتے ہیں اور اس کے ساتھ جو بھی اللہ سے سوال کیا جائے اللہ تعالیٰ اس کو پورا کر دیتے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں ہے:

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ مَنَّكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿۸۷﴾ (انبیاء: ۸۷)

ترجمہ: (اے اللہ) تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے، تو پاک ہے، بے شک میں ہی ظلم کرنے والوں میں سے ہوں۔

(۲) ایک اور حدیث میں آیا ہے:

اللہ تعالیٰ کا وہ اسم اعظم جس کے ساتھ اللہ سے جو بھی مانگا جائے (ضرور) دیتا ہے اور جو بھی دعا کی جائے اللہ (ضرور) قبول کرتا ہے یہ ہے:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِاَنِّیْ اَشْهَدُ اَنَّكَ اَنْتَ اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ لَا اَخْذُ الصَّمَدَ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ وَ لَمْ یَكُنْ لَہٗ کُفُوًا اَحَدًا ۝

الہی میں تجھ سے سوال کرتا ہوں اس لیے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو ہی اللہ ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ تو اکیلا ہے، بے نیاز ہے، جس سے نہ کوئی پیدا ہو اور نہ وہ کسی سے پیدا ہو اور نہ ہی کوئی اس کے برابر کا (ہمسر) ہے۔ بعض روایتوں میں اسی حدیث کے الفاظ یہ ہیں

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِاَنَّكَ اَنْتَ اللّٰهُ الْاَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَّ لَمْ یُولَدْ وَّ لَمْ یَكُنْ لَہٗ کُفُوًا اَحَدًا

الہی، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں اس لیے کہ تو ہی اللہ ہے، اکیلا ہے، بے نیاز ہے، جس سے نہ کوئی پیدا ہو نہ وہ کسی سے پیدا ہو نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ

اللہ تعالیٰ کا وہ بہت بڑا اور سب سے بڑا نام جس سے جب بھی دعا کی جائے، اللہ تعالیٰ ضرور قبول فرماتے ہیں اور جو بھی مانگا جائے وہ ضرور دے دیتے ہیں، یہ ہے

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِاَنَّ لَكَ الْحَمْدُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ وَخُذْكَ لَا شَرِیْكَ لَكَ لِحَاثُ الْمَآءِ یَدْبِغُ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ یَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ

الہی، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، اس لیے کہ تیری ہی سب تعریف ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو

دعا کی قبولیت کے سلسلے میں جس طرح اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ القدر ۱۱ ہجری کی سہولت احاطت کو متعین نہیں فرمایا اسی طرح اسم اعظم کو بھی متعین نہیں فرمایا تاکہ دعا کرے والا اپنی حاجتوں اور ضرورتوں کی بنا پر اسم اعظم کی جستجو میں اللہ تعالیٰ کے زیادہ سے زیادہ ناموں سے دعا مانگے اور اس طرح اللہ کی زیادہ سے زیادہ تعریف اور حمد و ثنا کرنے کی سہولت حاصل کرے، کہ یہی سب سے بڑی عبادت ہے اور امید ہے کہ اسی وسیلے سے اللہ تعالیٰ اس کی دعا قبول فرمائیں گے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی رحمت و شفقت ہے کہ وہ ان حکمتوں اور تقہروں سے اپنے بندوں سے زیادہ سے زیادہ عبادت کرا کے، نہیں دیتا اور آخرت میں زیادہ سے زیادہ اجر و ثواب کا مستحق بنا دیتا ہے۔

اکیلا ہے تیرا کوئی شریک نہیں ہے (تو) بہت بڑا مہربان ہے، بہت زیادہ احسان کرنے والا ہے، آسمانوں اور زمین کا تویں (بے مثل) ایجاد کرنے والا ہے، اے (عظمت و) جلال اور (انعام و) احسان کے مالک۔

اور بعض روایتوں میں بجائے یَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ کے یَا سَمِیُّ یَا قَبُوْمُ (اے) (میش) زندہ رہنے والے، اور (سب کو قائم رکھنے والے) بھی اس کے آخر میں آیا ہے۔

(۴) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ اسم اعظم ان دو آیتوں میں ہے۔

(۱) وَ اِلَہُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ لَا اِلٰهَ اِلَّا ہُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ﴿۱۶۳﴾ (بقرہ ۱۶۳)

ترجمہ: اور تمہارا معبود تو وہی یگانہ معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ بڑا ہی رحم کرنے والا اور بہت ہی مہربان ہے۔

(۲) اَلَمْ يَكُنْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ﴿۲﴾ (آل عمران ۲ - ۳)

ترجمہ: اے ایمان والے! اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہی (ہمیشہ) زندہ رہنے والا اور (سب کو) قائم رکھنے والا ہے۔

(۵) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کا اسم اعظم تین سورتوں میں ہے

(۱) سورۃ بقرۃ (۲) سورۃ آل عمران (۳) سورۃ طہ

قاسم بن عبد الرحمن نے کہا ہے میں نے (اس حدیث کے تحت) اس کو تلاش کیا تو الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ کو اسم اعظم پایا۔

(۷) امام جزری رحمہ اللہ فرماتے ہیں

”میرے نزدیک اللہ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ اسم اعظم ہے تاکہ (سب) حدیثیں موافق و مطابق ہو جائیں، اور اس نے بھی کہ واحد کی کتاب الدعاء کی حدیث جو یونس بن عبد الرحمن سے مروی ہے، وہ بھی اس کی تائید کرتی ہے واللہ اعلم۔

بقیہ احادیث اسم اعظم

(۱) حدیث شریف میں آیا ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا:

يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ

اے عظمت و جلال اور احسان و اکرام کے مالک

تو آپ نے فرمایا تیری دعا قبول کی جائے گی اب تو (جو چاہے) مانگ۔

(۲) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک فرشتہ مقرر یہ جو شخص تین مرتبہ کہے

يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ

اے سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے

وہ فرشتہ اس شخص سے کہتا ہے، بے شک سب سے بڑا رحم کرنے والا تیری طرف متوجہ ہے اب تو جو

چاہے سوال کر۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

(ایک مرتبہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے پاس سے گزرے جو

يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ

کہہ رہا تھا، آپ نے اس سے فرمایا: ”تو (جو چاہے) مانگ اللہ تعالیٰ کی نگاہ کرم تیری طرف ہے۔“

(۴) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

جو شخص اللہ تعالیٰ سے تین مرتبہ جنت مانگتا ہے تو جنت کہتی ہے ”اے اللہ اس شخص کو جنت میں داخل

فرما دے اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے تیس سو چہتر سو پانچ نام لے گا وہ جہنم سے پتہ مانگتا ہے تو جہنم جتنی بڑی ہے "اسے اللہ تو اس شخص کو جہنم کی آگ سے پتہ دے دے۔"

(۵) ایک اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ

جو شخص ان پانچ کلموں کے ساتھ دعا کرے گا وہ جو سوال بھی اللہ سے کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو ضرور پورا کریں گے۔ (وہ پانچ کلمے یہ ہیں)۔

(۱) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ کیلا ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔

(۲) لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ

اسی کا تمام ملک ہے اور اسی کے لئے سب تعریف ہے۔

(۳) وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

اور وہی ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

(۴) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

اللہ کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے۔

(۵) وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

اور کوئی بھی طاقت اور کوئی بھی قوت اس (کی مدد) کے بغیر (میسر) نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ

حدیث شریف میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ جن کے ساتھ دعا مانگنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے ننانوے (۹۹) ہیں جو شخص ان کا احاطہ کر لے گا (یعنی یاد کر لے گا اور پڑھتا رہے گا) وہ جنت میں داخل ہو گا۔ (اسی حدیث کے دوسرے الفاظ میں یہ ہے) جو کوئی شخص ان کو حفظ کر لے گا (اور برابر پڑھتا رہے گا) وہ ضرور جنت میں داخل ہو گا۔ وہ نام یہ ہیں:

۱۔ اللہ جل شلہ کے اسماء حسنیٰ جن کا ذکر آیت کریمہ وَفِي الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَىٰ لَذَعُونَ بَهَا (اور اللہ کے (سب ہی) نام اچھے ہیں پس ان ناموں سے اس کو پکارتے ہیں آیا ہے، ان ننانوے ناموں میں محض نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی قرآن و حدیث میں نام آئے ہیں مثلاً عَلَّامُ الْغُيُوبِ ناموں میں مذکور نہیں ہے مگر قرآن کریم میں آیا ہے اس لئے جو نام بھی قرآن و حدیث میں آئے ہیں، وہ سب اس آیت کریمہ کا صدق ہیں اور ان سے دعا کرنی چاہئے۔ ہاں اپنی طرف سے اللہ کا کوئی ایسا نام جو قرآن و حدیث میں نہیں آیا ہو نام کے طور پر نہیں لے سکتے اگرچہ سنی کے امبار سے درست بھی ہو۔ (ہذا حاشیہ دیکھئے صفحہ ۳۶۷)

نمبر شمار اسماء حسنی

معنی

۱۔	اللہ	خدا نام
۲۔	الرَّحْمَنُ	بڑا رحم کرنے والا
۳۔	الرَّحِيمُ	بڑا مہربان
۴۔	الْمَلِكُ	حقیقی بادشاہ
۵۔	الْقُدُّوسُ	برائیوں سے پاک ذات
۶۔	السَّلَامُ	بے عیب ذات
۷۔	الْمُؤْمِنُ	امن و ایمان دینے والا
۸۔	الْمُهَيَّمُنُ	تجاہیل
۹۔	الْعَزِيزُ	سب پر غائب
۱۰۔	الْجَبَّارُ	سب سے زبردست
۱۱۔	الْمُتَكَبِّرُ	بڑائی اور بزرگی والا
۱۲۔	الْخَالِقُ	پیدا کرنے والا
۱۳۔	الْبَارِئُ	جان ڈالنے والا
۱۴۔	الْمُصَوِّرُ	صورت دینے والا
۱۵۔	الْفَقِيرُ	درگزر اور پردہ پوشی کرنے والا
۱۶۔	الْقَهَّارُ	سب کو اپنے قابو میں رکھنے والا
۱۷۔	الْوَهَّابُ	سب کچھ عطا کرتے والا
۱۸۔	الرَّزَّاقُ	بہت بڑا روزی دینے والا
۱۹۔	الْفَتَّاحُ	بہت بڑا مشکل کشا
۲۰۔	الْعَلِيمُ	بہت وسیع علم والا
۲۱۔	الْقَابِضُ	روزی تنگ کرنے والا
۲۲۔	الْبَاسِطُ	روزی فراخ کرنے والا

ہم نے تو نمبر شمار کے حساب سے نام، اس کے معنی اور فوائد بیان کیے ہیں جب کہ اسماء حسنی کی تلاوت کرنا چاہیں تو اس طرح شروع کریں **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** آخر تک مسلسل پڑھتے چلے جائیں۔ ہر اسم کے آخری اسم پر پیش پڑھیں اور دوسرے اسم سے ملا دیں۔ جس نام پر سانس لیے کے لئے رکیں اس کو نہ ملائیں، اور دوسرا نام ال سے شروع کریں۔ اگر کسی ایک نام کا وظیفہ پڑھیں تو شروع میں یا (حرف نذ) کا اضافہ کریں مثلاً **الرَّحْمَنُ** کا وظیفہ پڑھنا ہو تو **يَا رَحْمَنُ** پڑھیں یا **الرَّحْمَنُ** نہ پڑھیں، اسی طرح تمام اسم کو سمجھ لیجئے۔

۲۳۔ الْحَافِضُ	پست کر دینے والا
۲۴۔ الرَّافِعُ	بلند کر دینے والا
۲۵۔ الْمُعَزُّ	عزت دینے والا
۲۶۔ الْمُدِّنُ	ولایت دینے والا
۲۷۔ الشَّجِيعُ	سب کچھ سننے والا
۲۸۔ الْبَصِيرُ	سب کچھ دیکھنے والا
۲۹۔ الْحَكَمُ	حاکم مطلق
۳۰۔ الْقَدْلُ	سر تاپا انصاف
۳۱۔ اللَّطِيفُ	بڑا لطف و کرم کرنے والا
۳۲۔ الْخَيْرُ	باخبر اور آگاہ
۳۳۔ الْحَلِيمُ	بڑا بردبار
۳۴۔ الْعَظِيمُ	بڑا بزرگ
۳۵۔ الْمُغْوَرُ	بہت بخشنے والا
۳۶۔ الشَّكُورُ	قدر دان
۳۷۔ الْعَلِيُّ	بہت بلند و برتر
۳۸۔ الْكَبِيرُ	بہت بڑا
۳۹۔ الْحَفِيفُ	سب کا محافظ
۴۰۔ الْمُقِيتُ	سب کو روزی اور توانائی دینے والا
۴۱۔ الْحَسِيبُ	سب کے لئے کفایت کرنے والا
۴۲۔ الْغَلِيلُ	بڑے اور بلند مرتبہ والا
۴۳۔ الْكَرِيمُ	بہت کرم کرنے والا
۴۴۔ الرَّقِيبُ	بڑا نگہبان
۴۵۔ الْمُجِيبُ	دعائیں سننے اور قبول کرنے والا
۴۶۔ الْوَاسِعُ	وسعت والا
۴۷۔ الْخَكِيمُ	بڑی حکمتوں والا
۴۸۔ الْوَفُودُ	بڑا محبت کرنے والا
۴۹۔ الْمَجِيدُ	بڑا بزرگ
۵۰۔ الْبَاعِثُ	مردوں کو زندہ کرنے والا

حاضر و ناظر	۵۱۔ الشَّهِيدُ
برحق و برقرار	۵۲۔ الْحَقُّ
بڑا کارساز	۵۳۔ الْوَكِيلُ
بڑی طاقت و قوت والا	۵۴۔ الْقَوِيُّ
شدید قوت والا	۵۵۔ الْمُنِيبُ
مددگار اور حمایتی	۵۶۔ الْوَلِيُّ
لائق تعریف	۵۷۔ الْحَمِيدُ
اپنے علم اور شمار میں رکھنے والا	۵۸۔ الْمُخَصِّي
پہلی بار پیدا کرنے والا	۵۹۔ الْمُبْدِئُ
دوبارہ پیدا کرنے والا	۶۰۔ الْمُعِيدُ
زندگی دینے والا	۶۱۔ الْمُحْيِي
موت دینے والا	۶۲۔ الْمُمِيتُ
ہمیشہ ہمیشہ زندہ رہنے والا	۶۳۔ الْخَيُّ
سب کو قائم رکھنے اور سنبھالنے والا	۶۴۔ الْقَيُّومُ
ہر چیز کو پانے والا	۶۵۔ الْوَاحِدُ
بزرگی اور بڑائی والا	۶۶۔ الْمَاجِدُ
ایک۔ اکیلا	۶۷۔ الْوَاحِدُ الْاَحَدُ
بے نیاز	۶۸۔ الصَّمَدُ
قدرت والا	۶۹۔ الْقَابِضُ
پوری قدرت رکھنے والا	۷۰۔ الْمُفْتِخِرُ
پہلے اور آگے کرنے والا	۷۱۔ الْمُفْتَبِحُ
پچھے اور بعد میں رکھنے والا	۷۲۔ الْمُؤَخِّرُ
سب سے پہلے	۷۳۔ الْاَوَّلُ
سب کے بعد	۷۴۔ الْاٰخِرُ
ظاہر و آشکارا	۷۵۔ الظَّاهِرُ
پوشیدہ و پنہاں	۷۶۔ الْبَاطِنُ
متولی اور متصرف	۷۷۔ الْوَالِي
سب سے بلند و برتر	۷۸۔ الْمُتَعَالِي
بڑا اچھا سلوک کرنے والا	۷۹۔ الْبَرُّ

۸۰۔	التَّوَابُ	بہت زیادہ توبہ قبول کرنے والا
۸۱۔	الْمُنْتَقِمُ	بدلہ لینے والا
۸۲۔	الْعَفُوُّ	بہت زیادہ معاف کرنے والا
۸۳۔	الرَّؤُوفُ	بہت بڑا مشفق
۸۴۔	مَالِكُ الْمَلِكِ	ملکوں کا مالک
۸۵۔	ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ	عظمت و جلال اور انعام و اکرام والا
۸۶۔	الْمُقِيطُ	عدل و انصاف قائم کرتے والا
۸۷۔	الْجَمِيعُ	سب کو جمع کرنے والا
۸۸۔	الغِيُّ	بڑا بے نیاز و بے پردہ
۸۹۔	الْمُعْنِي	بے نیاز و غنی بنا دینے والا
۹۰۔	الْمَانِعُ	روک دینے والا
۹۱۔	الصَّارِ	ضرور پہونچانے والا
۹۲۔	الْكَافِعُ	نفع پہونچانے والا
۹۳۔	النُّورُ	سرتاپا نور اور نور بخشنے والا
۹۴۔	الْهَادِي	سیدھا راستہ دکھانے اور اس پر چلانے والا
۹۵۔	الْبَيْتُ	بے مثال چیزوں کو ایجاد کرتے والا
۹۶۔	الْبَاقِي	ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنے والا
۹۷۔	الْوَارِثُ	سب کے بعد موجود رہنے والا
۹۸۔	الرَّشِيدُ	راستی اور نکوئی پسند کرتے والا
۹۹۔	الصَّبُورُ	بڑے صبر و تحمل والا



کتابیات

- ۱۔ اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۲۔ حصن حصین، مطبوعہ تلخ کھیتی، لاہور۔
- ۳۔ دعائے پختہبران، مطبوعہ خانہ فرہنگ ایران، لاہور۔
- ۴۔ فلسفہ دعا۔

تہلیلات قرآنی

(اسم اعظم کی حامل آیات)

(ادارہ)

وَالْهَکْمُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ ع

(سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۶۳، قرآنی ترتیب: ۴، نزول ترتیب: ۸۷)

ترجمہ تمہارا خدا ایک ہی خدا ہے، اس رحمان اور رحیم کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ اور (ایک معبود) جو تم سب کا معبود بننے کا مستحق ہے وہ تو ایک ہی معبود (حقیقی) ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں (دی) رحمان ہے اور رحیم ہے۔

مشرکین عرب نے جو آیت وَالْهَکْمُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ اپنے عقیدے کے خلاف سنی تو تعجب سے کہنے لگے کہ کہیں سارے جہان کا ایک معبود بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ دعویٰ صحیح ہے تو کوئی دلیل پیش کرنا چاہیے۔ حق تعالیٰ دلیل توجیہ بیان فرماتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور (لوگو) تمہارا معبود خدائے واحد ہے۔ اس بڑے مہربان (اور) رحم والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اور معبود تم سب کا ایک ہی معبود ہے۔ کوئی معبود نہیں اس کے سوا، بڑا مہربان ہے نہایت رحم والا۔ یعنی معبود حقیقی تم سب کا ایک ہی ہے۔ اس میں تعدد کا احتمال ہی نہیں۔ سوا ب جس نے اس کی نافرمانی کی بالکل مردود اور غارت ہوا دوسرا معبود ہوتا تو ممکن تھا کہ اس سے نفع کی توقع باندھی جاتی یا آقا کی اور پادشاہی

یا استادی اور پیروی نہیں کہ ایک جگہ موافقت نہ آئی تو دوسری جگہ چپے چپے گئے یہ تو معبودی اور خدائی ہے نہ اس کے سوا کسی کو معبود بنا سکتے ہو اور نہ کسی سے اس کے علاوہ خیر کی توقع کر سکتے ہو۔ جب آیۃ الہکم اللہ واحد ہزل ہوئی تو کفار مکہ نے تعجب کیا کہ تمام عالم کا معبود در سب کا کام بنانے والا ایک کیسے ہو سکتا ہے اور اس کی دلیل کیا ہے اس پر آیۃ ان فی خلق السموت والارض الخ نازل ہوئی اور اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کی نشانیاں بیان فرمائیں۔

(سورۃ محمد احسن)

○

ترجمہ: اور تمہارا معبود ایک معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں مگر وہی ہی رحمت والا مہربان۔
کفار نے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا آپ اپنے رب کی شان و صفت بیان فرمائیے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور انہیں بتا دیا گیا کہ معبود صرف ایک ہے نہ وہ معجزی ہوتا ہے اور نہ منقسم، نہ اس کے لئے مثل نہ نظیر، الوہیت اور ربوبیت میں کوئی اس کا شریک نہیں، وہ کہتا ہے اپنے افعال میں۔ مصوبات کو تمہارا ہی نے بنایا وہ اپنی ذات میں اکیلا ہے کوئی اس کا قسیم نہیں۔ اپنے صفات میں یگانہ ہے۔ کوئی اس کا شبیہ نہیں۔ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم ان دو آیتوں میں ہے۔ ایک یہی واللہ لا الہ الا هو۔
(مولانا احمد رضا خان جالندھری)



اللہ لا الہ الا هو ۝ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ۝ لَا تَاْخُذُہٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ ۝ لَہٗ مَا بَیَ السَّمٰوٰتِ وَاَ مَا فِی الْاَرْضِ ۝ مَن ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗ اِلَّا بِاِذْنِہٖ ۝ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْہِمۡ وَاَ مَا خَلْفَہُمۡ ۝ وَّ لَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِہٖ اِلَّا بِمَا شَاءَ ۝ رَسِیْعَ کُرْسِیِّہٖ السَّمٰوٰتِ وَاَلْاَرْضُ ۝ وَاَ لَا یَتَوَدَّہٗ حِفْظُہُمَا ۝ وَہُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ ۝
(سورۃ البقرہ (مدنی) آیت ۲۵۵، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۱۷)

ترجمہ: اللہ وہ زندہ و جاوید ہستی جو تمام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، وہ نہ سوتا ہے اور نہ اس کو لوگھ آتی، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے اسی کا ہے کون ہے جو اس کی جناب میں اس کی اجازت کے بغیر سفارش کر سکے۔ جو کچھ بندوں کے سامنے ہے اسے بھی جانتا ہے اور جو کچھ ان سے اوجھل ہے اس سے بھی واقف ہے اور اس کی معلومات میں سے کوئی چیز ان کی گرفت اور اک میں نہیں آ سکتی لہٰذا یہ کہ کسی چیز کا علم وہ خود ہی ان کو دینا چاہے۔ اس کی حکومت آسمانوں اور زمین پر چھائی ہوئی ہے اور ان کی نگہبانی اس کے لئے کوئی تھکا دینے والا کام نہیں ہے۔ بس وہی بزرگ و برتر ذات ہے۔

اللہ لا الہ الا هو الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ: نادان لوگوں سے اپنی جگہ چاہے کتنے ہی معبود بنا رکھے ہوں مگر اصل واقع یہ ہے کہ خدائی پوری کی پوری بد شرکت غیرے اس غیر فانی ذات کی ہے جو کسی کی بخش ہوئی زندگی سے نہیں، بلکہ آپ

اپنی ہی حیات سے زندہ ہے اور جس کے بل بوتے پر ہی پوری کائنات کا یہ سارا نظام قائم ہے۔ اپنی سلطنت میں خداوندی کے جملہ اختیارات کا مالک وہ خود ہی ہے۔ کوئی دوسرا نہ اس کی صلاحت میں اس کا شریک ہے نہ اس کے اختیارات میں اور نہ اس کے حقوق میں۔ بعد اسکو چھوڑ کر یا اس کے ساتھ شریک ٹھہرا کر زمین یا آسمان میں جہاں بھی کسی اور کو معبود (الہ) بنایا جا رہا ہے، ایک جھوٹ گھڑا جا رہا ہے اور حقیقت کے خلاف جنگ کی چارہاں ہے۔

لا تاحذہ منہ ولا یوم یہ ان لوگوں کے خیالات کی تردید ہے جو خداوند عالم کی ہستی کو اپنی ناقص ہستیتوں پر قیاس کرتے ہیں اور اس کی طرف وہ کمزوریاں منسوب کرتے ہیں جو انسانوں کے ساتھ مخصوص ہیں، مثلاً بائبل کا یہ بیان کہ خدا نے چھ دن میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔

لہ ما فی السموت و ما فی الارض۔ یعنی وہ زمین و آسمان کا اور ہر اس چیز کا مالک ہے جو زمین و آسمان میں ہے۔ اس کی ملکیت میں اس کی تدبیر میں اور اس کی پادشاہی و حکمرانی میں کسی کا قطعاً کوئی حصہ نہیں۔ اس کے بعد کائنات میں جس دوسری ہستی کا بھی تم تصور کر سکتے ہو وہ بہر حال اس کائنات کی ایک فرد ہی ہو گی۔ اور جو اس کائنات کا فرد ہے وہ اللہ کا مخلوک اور غلام ہے، نہ کہ اس کا شریک و ہمسر۔

من ذا الذی یضع عدہ الا باذنہ یہ ان مشرکین کے خیالات کا ابطال ہے جو بزرگ انسانوں یا فرشتوں یا دوسری ہستیتوں کے متعلق یہ گمان رکھتے ہیں کہ خدا کے ہاں ان کا بڑا زور چلتا ہے جس بات پر ان بیٹھیں وہ منوا کر چھوڑتے ہیں اور جو کام چاہیں خدا سے لے سکتے ہیں انہیں بتایا جا رہا ہے کہ زور چلانا تو درکنار کوئی بڑے سے بڑا پیغمبر اور کوئی مقرب ترین فرشتہ بھی اس پادشاہ ارض و سماء کے دربار میں بلا اجازت زبان تک کھولنے کی جرات نہیں کر سکتا۔

یعلم ما بین ایدیہم و ما خلفہم و لا یحیطون بشیء من علمہ الا بما شاء۔ اس حقیقت کے اظہار سے شرک کی بنیادوں پر ایک اور ضرب لگتی ہے۔ اوپر کے فقروں میں اللہ تعالیٰ کی غیر محدود حاکمیت اور اس کے مطلق اختیارات کا تصور پیش کر کے یہ بتایا گیا کہ اسکی حکومت میں نہ تو کوئی بالاستقلال شریک ہے اور نہ کسی کا اس کے ہاں ایسا زور چلتا ہے کہ وہ اپنی سفارشوں سے اس کے فیصلوں پر اثر انداز ہو سکے۔ اب ایک دوسری حیثیت سے بتایا جا رہا ہے کہ کوئی دوسرا اس کے کام میں دخل دے کیسے سکتا ہے جبکہ کسی دوسرے کے پاس وہ علم ہی نہیں ہے جس سے وہ نظام کائنات اور اس کی مصلحتوں کو سمجھ سکتا ہو۔ انسان ہوں یا جن یا فرشتے یا دوسری مخلوقات، سب کا علم ناقص اور محدود ہے۔ کائنات کی تمام حقیقتوں پر کسی کی نظر بھی محیط نہیں ہے۔ پھر اگر کسی چھوٹے سے چھوٹے جڑ میں بھی کسی بندے کی آزادانہ مداخلت یا نل سفارش چل سکے تو سارا نظام عالم درہم برہم ہو جائے۔ نظام عالم تو رہا درکنار، بندے تو خود اپنی ذاتی مصلحتوں کو بھی سمجھنے کے اہل نہیں ہیں۔ ان کی مصلحتوں کو بھی خداوند عالم ہی پوری طرح جانتا ہے اور ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ اس خدا کی ہدایت و راہنمائی پر اعتماد کریں جو علم کا اصل سرچشمہ ہے۔

و مع کرمہ السموت والارض: اصل میں لفظ ”کرمی“ استعمال ہوا ہے جسے بالعموم حکومت و اقتدار کے لئے استعارے کے طور پر بولا جاتا ہے۔ اردو زبان میں بھی اکثر کرمی کا لفظ استعمال کر کے حاکمانہ

اختیارات مراد لیتے ہیں۔

یہ آیت ”آیت الکرسی“ کے نام سے مشہور ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کی ایسی مکمل معرفت پیش کی گئی ہے جس کی نظیر کہیں نہیں ملتی۔ اس بنا پر حدیث میں اس کو قرآن کی سب سے افضل آیت قرار دیا گیا ہے۔

اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں خداوند عالم کی ذات و صفات کا ذکر کس مناسبت سے آیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ایک مرتبہ پھر اس تقریر پر نگاہ ڈال لیجئے جو رکوع ۲۲ سے چل رہی ہے۔ پہلے مسلمانوں کو دین حق کے قیام کی راہ میں جان و مال سے جہاد کرنے کے لئے آسایا گیا ہے اور ان کمزوریوں سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے جن میں بنی اسرائیل مبتلا ہو گئے تھے پھر یہ حقیقت سمجھائی گئی ہے کہ فتح، کامیابی کا مدار تعداد اور سلاخ و سامان کی کثرت پر نہیں، بلکہ ایمان، صبر و ضبط اور پختگی عزم پر ہے۔ پھر جنگ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جو حکمت وابستہ ہے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ دنیا کا انتقام برقرار رکھنے کے لئے وہ ہمیشہ انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعے سے دفع کرتا رہتا ہے ورنہ اگر ایک ہی گروہ کو دائمی اقتدار کا پسہ مل جاتا تو دوسروں کے لیے جینا دشوار ہو جاتا۔ پھر اس شبہ کو دفع کیا گیا ہے جو ناواقف لوگوں کے دلوں میں اکثر کھٹکتا ہے کہ اگر اللہ نے اپنے پیغمبر اختلافات کو مٹانے اور نزاعات کا سدباب کرنے ہی کے لئے بھیجے تھے اور ان کی آمد کے باوجود نہ اختلافات مٹے نہ نزاعات ختم ہوئے تو کیا اللہ ایسا ہی بے بس تھا کہ اس نے ان خرابیوں کو دور کرنا چاہا اور نہ کر سکا۔ اس کے جواب میں بتا دیا گیا کہ اختلافات کو بجز روک دینا اور نوع انسانی کو ایک خاص راستے پر بزر چلانا اللہ کی مشیت ہی میں نہ تھا، ورنہ انسان کی کیا مجال تھی کہ اس کی مشیت کے خلاف چلتا۔ پھر ایک فقرے میں اس اصل مضمون کی طرف اشارہ کر دیا گیا جس سے تقریر کی ابتدا ہوئی تھی اسکے بعد اب یہ ارشاد ہو رہا ہے کہ انسانوں کے عقائد و نظریات اور مسالک و مذاہب خواہ کتنے ہی مختلف ہوں، بہر حال حقیقت نفس الامری جس پر زمین و آسمان کا نظام قائم ہے یہ ہے، جو اس آیت میں بیان کی گئی ہے۔ انسانوں کی غلط فہمیوں سے اس حقیقت میں ذرہ برابر کوئی فرق نہیں آتا۔ مگر اللہ کا یہ منشا نہیں ہے کہ اس کے ماننے پر لوگوں کو زبردستی مجبور کیا جائے۔ جو اسے مان لے گا، وہ خود ہی فائدے میں رہے گا اور جو اس سے منہ موڑے گا وہ آپ نقصان اٹھائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اللہ تعالیٰ (ایسا ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں۔ زندہ ہے سنبھالنے والا (تمام عالم کا)۔ نہ اس کو اونگھ دیا جاسکتا ہے اور نہ خنڈ، اسی کے مملوک ہیں سب کچھ جو آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں۔ ایسا کون شخص ہے جو اس کے پاس (کسی کی) سفارش کر سکے بدوں اس کی اجازت کے۔ وہ جانتا ہے ان کے تمام حاضر اور غائب حالات کو اور وہ موجودات اس کے معلومات میں سے کسی چیز کو اپنے احاطہ علمی میں نہیں لا سکتے مگر جس قدر (علم دینا) وہی چاہے۔ اس کی کرسی نے سب آسمانوں اور زمین کو اپنے اندر لے رکھا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان دونوں کی حفاظت کچھ گراں نہیں گزرتی۔ اور وہ عایشان، عظیم الشان ہے۔

یہ آیت ملقب بہ آیت الکرسی ہے۔

قیامت میں انبیاء و اوسیا گنہگاروں کی سفارش کریں گے وہ اول حق تعالیٰ کی مرضی پالیں گے۔ جب شفاعت کریں گے۔

کرسی ایک جسم سے عرش سے چھوٹا اور آسمانوں سے بڑا۔

اوپر آیت واصلک لمن المرسلین میں رسالت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اور آیت الکرسی میں توحید حق سبحانہ و تعالیٰ مذکور ہوئی ہے اور یہی دو امر اصل الاصول ہیں اسلام کے۔ تو ان کے اثبات سے دین اسلام کی حقانیت بھی لازمی طور پر ثابت ہو گئی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا (وہ معبود برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ زندہ ہمیشہ رہنے والا۔ اسے نہ اونگھ آتی ہے نہ نیند جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے سب اسی کا ہے۔ کون ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اس سے (کسی کی) سفارش کر سکے۔ جو کچھ لوگوں کے روبرو ہو رہا ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہو چکا ہے اسے سب معلوم ہے۔ اور وہ اس کی معنومات میں سے کسی چیز پر دسترس حاصل نہیں کر سکتے ہاں جس قدر وہ چاہتا ہے (اسی قدر معلوم کرا دیتا ہے)۔ اس کی بادشاہی (اور علم) آسمان اور زمین سب پر حاوی ہے اور اسے ان کی حفاظت کچھ بھی دشوار نہیں۔ وہ بڑا عالی مرتبہ (اور) جلیل القدر ہے۔

فضائل آیت الکرسی اس کو حدیث ابن کعب میں اعظم آیت کتاب اللہ فرمایا ہے کہ شیطان اس کے پڑھنے والے کے پاس نہیں پھٹکتا۔ حدیث ابو ہریرہ میں اس کو سید آیات قرآن کہا گیا ہے۔ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ شیطان اس سے بھاگتا ہے پڑھنے والے کے پاس نہیں آتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے سب کا تھامنے والا، نہیں پکڑ سکتی اس کو اونگھ اور نیند، اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کر سکے اس کے پاس مگر اجازت سے۔ جانتا ہے جو کچھ خلقت کے روبرو ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے مگر جتنا کہ وہی چاہے۔ گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو۔ اور اگر اس کو تھامنا ان کا۔ اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا۔

پہلی آیت سے حق سبحانہ کی شان بھی مفہوم ہوتی ہے اب اس کے بعد اس آیت کو جس میں توحید ذات اور اس کا تقدس و جلال غایت عظمت و وضاحت کے ساتھ مذکور ہے، نازل فرمائی اور اسی کا لقب آیت الکرسی ہے۔ اس کو حدیث میں اعظم آیات کتاب اللہ فرمایا گیا ہے اور بہت فضیلت اور ثواب منقول ہے۔ اور اصل بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے کلام میں رلاما کر تین قسم کے مضمون کو جگہ جگہ بیان فرمایا ہے۔ علم توحید

و صفات، علم احکام، علم قصص و حکایات سے بھی توحید و صفات کی تقریر و تائید مقصود ہوتی ہے یا علم احکام کی تاکید و ضرورت اور علم توحید و صفات اور علم احکام بھی باہم ایسے مربوط ہیں کہ ایک دوسرے کے لئے علت اور علامت ہیں۔ صفات حق تعالیٰ احکام شریعہ کے حق میں منشا اور اصل ہیں تو احکام شریعہ صفات کے لئے بمنزہ ثمرات اور فروع ہیں تو اب ظاہر ہے کہ علم قصص اور علم توحید و صفات سے ضرور علم احکام کی تاکید اور اس کی ضرورت بلکہ حقیقت اور اصلیت ثابت ہوگی اور یہ طریقہ جو تین طریقوں سے مراتب سے نہایت احسن اور اہل اور قابل قبول ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ ایک طریقہ کی پابندی موجب مدلل ہوتی ہے اور ایک علم سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا ایسا ہو جاتا ہے جیسا ایک باغ کی سیر کر کے دوسرے باغ کی سیر کرنے لگے۔ دوسرے تینوں طریقوں سے مل کر حقیقت منشا ثمرہ نتیجہ سب ہی معلوم ہو جائے گا اور اس میں تفصیل احکام نہایت ہی شوق و مستعدی اور رعیت و بصیرت کے ساتھ ہوگی۔ اس لئے اس طریقہ مذکورہ بحایت و عمدہ اور مفید اور قرآن مجید میں کثیر الاستعمال ہے۔ اسی جگہ دیکھ لیجئے کہ اول احکام کو کس کثرت و تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے اس کے بعد بقدر مصلحت قصص کو بیان کر کے تمام احکامات مذکورہ کے فوائد و نتائج، گو یا ہم کو ہاتھوں سے دکھلا دیے ان سب کے بعد آیت الکرسی جو کہ دربارہ توحید و صفات ممتاز آیت ہے اس کو بیان کر کے جملہ احکامات کی جز کو دلوں میں ایسا مستحکم فرما دیا کہ اکھاڑے نہ اکھاڑے۔

اس آیت میں توحید ذات اور عظمت و صفات حق تعالیٰ کو بیان فرمایا کہ حق تعالیٰ موجود ہے ہمیشہ سے، اور کوئی اس کا شریک نہیں۔ تمام مخلوقات کا موجد وہی ہے اور تمام نقصان اور ہر طرح کے تبدل اور فتور سے منزہ ہے۔ سب چیزوں کا مالک ہے، سب چیزوں کا کمال علم اور سب چیزوں پر پوری قدرت اور اعلیٰ درجہ کی عظمت اس کو حاصل ہے۔ کسی کو نہ اتنا استحقاق اور نہ اتنی مجال کہ بعیر اس کے حکم کے کسی کی سفارش بھی اس سے کر سکے۔ کوئی امر بھی ایسا نہیں جس کو کرنے میں اس کو دشواری ہو۔ سب کی عقنوں اور سب چیزوں سے برتر ہے۔ اس کے مقابلے میں سب حقیر ہیں۔ ایسے دو اور مضمون ذہن نشین ہو گئے ہیں ایک تو حق تعالیٰ کی ربوبیت اور حکومت اور اپنی حکومت اور عہدیت جس سے حق تعالیٰ کے تمام احکامات مذکورہ اور غیر مذکورہ کا بلا چوں چراں واجب التعدیق اور واجب التعمین ہونا اور اس کے احکام میں کسی قسم کے شک و شبہ کا معتبر نہ ہونا معلوم ہو گیا۔ دوسرے عبادات و معاملات کثیرہ مذکورہ سابقہ کو اور ان کے ساتھ تنعیم و تعذیب کو دیکھ کر کسی کو خلجان ہو سکتا تھا کہ ہر فرد کے اس قدر معاملات و عبادات کثیرہ ہیں کہ جن کا مجموعہ اتنا ہے کہ ان کا ضبط اور حسب کتاب محل معلوم ہوتا ہے پھر اس کے مقابلے میں ثواب و عتاب، یہ بھی عقل سے باہر غیر ممکن معلوم ہوتا ہے۔ سو اس آیت میں حق سبحانہ نے چند صفات مقدسہ اپنی ایسی ذکر فرمائیں کہ وہ تمام خیالات بسوالت دور ہو گئے یعنی اس کا علم و قدرت ایسے کمال ہے کہ ایک چیز بھی ایسی نہیں کہ جو اس سے باہر ہو جس کا علم اور قدرت ایسا غیر متناہی اور ہمیشہ کساں رسنے والا ہو اس کو تمام جزئیات عالم کے ضبط رکھنے اور ان کا عوض عطا فرمانے میں کیا دلت ہو سکتی ہے۔



ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ آپ زندہ اور اوروں کو قائم رکھنے والا۔ اسے نہ اونگھ آئے نہ مینہ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں۔ وہ کون ہے جو اس کے یہاں سفارش کرے بے اس کے حکم کے۔ جتنا ہے جو پتہ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے۔ وہ نہیں پاتے اس کے علم میں سے مگر وہ جتنا چاہے۔ اس کی کرسی میں سمائے ہوئے ہیں آسمان اور زمین۔ اور اسے بھاری نہیں ان کی نگہبانی نور وہی ہے بلند، بڑائی والا۔

اس میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت پر اس کی توفیق کا بیان ہے اس آیت کو آیت الکرسی کہتے ہیں۔ احادیث میں اس کی بہت فضیلتیں وارد ہیں۔

حی القیوم یعنی واجب الوجود اور عالم کا ایجاد کرنے اور تدبیر فرمانے والا۔ لا تاخذه سنة ولا نوم۔ کیونکہ یہ نقص ہے اور وہ نقص سے پاک۔

لہ ما فی السموات وما فی الارض اس میں اس کی مالکیت اور نفاذ امر و تصرف کا بیان ہے۔ اور نہایت لطیف پیرایہ میں رد شرک ہے کہ جب سارا جہان اس کی ملک ہے تو شریک کون ہو سکتا ہے۔ مشرکین یا تو کواکب کو پوجتے ہیں جو آسمانوں میں ہیں یا دریاؤں، پہاڑوں، پتھروں، درختوں، جانوروں، آگ وغیرہ کو جو زمین میں ہیں۔ جب آسمان زمین کی ہر چیز اللہ کی ملک ہے تو یہ کیسے پوجے کے قابل ہو سکتے ہیں۔

من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه اس میں مشرکین کا رد ہے جن کا گمان تھا کہ ان کو بھی شفاعت نصیب ہو گی، انہیں بتا دیا گیا کہ کفر کے لئے شفاعت نہیں، اللہ کے حضور ماذونین کے سوا کوئی شفاعت نہیں کر سکتا اور اذن والے انبیاء و ملائکہ و مؤمنین ہیں۔

یعلم ما بین یدیہم و ما خلفہم یعنی ماقبل اور مابعد یا امور دنیا و آخرت۔

ولا یحیطون بشی من علمہ الا بما شاء۔ اور جن کو وہ مطلع فرمائے وہ انبیاء اور رسل ہیں۔ جن کو غیب پر مطلع فرمانا اس کی نبوت کی دلیل ہے۔ دوسری آیت میں ارشاد فرمایا لا یظہر علی عیہ احدا الا من ارتضیٰ من رسول (خازن)۔

ومع کرسیہ السموات والارض۔ اس میں اس کی عظمت شان کا اظہار ہے اور کرسی سے یا علم و قدرت مراد ہے یا عرش یا وہ جو عرش کے نیچے اور ساتوں آسمانوں کے اوپر ہے اور ممکن ہے یہ وہی ہو جو فلک البروج کے نام سے مشہور ہے۔

اس آیت میں الہیات کے اعلیٰ مسائل کا بیان ہے اور اس سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ الہیت میں واحد ہے، حیات کے ساتھ متصف ہے، واجب الوجود اپنے ماسوا کا موجد ہے، حمیز و حلول سے منزہ اور تغیر اور فتور سے مبرا ہے، نہ کسی کو اس سے مشابہت نہ عوارض مخلوق کو اس تک رسائی ملک و ملکوت کا ملک اصول و فروع کا مبدع، قوی گرفت والا، جس کے حضور سوائے ماذون کے کوئی شفاعت کے لئے لب نہ ہلا سکے، تمام اشیاء کا جاننے والا جلی کا بھی اور خفی کا بھی، کلی کا بھی اور جزئی کا

بھی، واسع الملك والقدرۃ اور اک و وہم و فہم سے برتر و بالا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللہ لا إله إلا هو الحي القيوم ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۲، قرآنی ترتیب ۳، نزولی ترتیب ۸۹﴾

ترجمہ: اللہ، وہ زندہ جاوید ہستی، جو نظام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے، حقیقت میں اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اللہ تعالیٰ ایسے ہیں کہ ان کے سوا کوئی قابل معبود بنانے کے نہیں، وہ زندہ (جاوید) ہیں سب چیزوں کے سنبھالنے والے ہیں۔

حی و قیوم کے صفات لانے میں اشارہ ہے معبودان باطلہ کے معبود نہ ہونے کی دلیل عقلی پر۔ کیونکہ ان میں یہ صفتیں نہیں ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا (جو معبود برحق ہے) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، زندہ، ہمیشہ رہنے والا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے، سب کا تھامنے والا۔

تجران کے ساٹھ عیسائیوں کا ایک مؤقر و معزز وفد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس میں تین شخص عبداسحاق عاقب بحیثیت امارت و سیادت کے، ابہم السید بلحاظ رائے و تدبیر کے اور ابو حارثہ بن علقمہ باعتبار سب سے بڑے مذہبی عالم اور لاٹ پوری ہونے عام شہرت اور امتیاز رکھتے تھے۔ یہ تیسرا شخص صل میں عرب کے مشہور قبیلہ ”بنی بکر بن وائل“ سے تعلق رکھتا تھا۔ پھر پکا نصرانی بن گیا۔ سلاطین روم نے اس کی مذہبی صلاحیت اور مجد و شرف کو دیکھتے ہوئے بڑی تعظیم و تکریم کی۔ علاوہ بیش قرار مالی امداد کے اس کے لئے گرجے تعمیر کئے اور امور مذہبی کے اعلیٰ منصب پر مامور کیا۔ یہ وفد بارگاہ رسالت میں بڑی آن بان سے حاضر ہوا اور متذرع فیہ مسائل میں حضور سے گفتگو کی جس کی پوری تفصیل محمد بن الحنفیہ کی سیرۃ میں منقول ہے۔ سورہ ”آل عمران“ کا ابتدائی حصہ تقریباً اتنی لمبے آیت تک اسی واقعہ میں نازل ہوا۔ عیسائیوں کا پہلا اور بنیادی عقیدہ یہ

تھا کہ حضرت مسیح علیہ السلام بعینہ خد یا خدا کے بیٹے یا تین خدوں میں سے ایک ہیں۔ سورہ ہذا کی پہلی آیت میں توحید خالص کا دعویٰ کرتے ہوئے خدا تعالیٰ کی جو صفات ”انحیٰ القيوم“ بیان کی گئیں وہ عیسائیوں کے اس دعوے کو صاف طور پر باطل ٹھہراتی ہیں۔ چنانچہ حضورؐ نے دوران مناظرہ ان سے فرمایا کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ جی (زندہ) ہے جس پر کبھی موت طاری نہیں ہو سکتی۔ اسی نے تمام مخلوقات کو وجود عطا کیا اور سلمان بقا پیدا کر کے ان کو اپنی قدرت کاملہ سے تھم رکھا ہے۔ برخلاف اس کے عیسیٰ علیہ السلام پر یقیناً موت و فنا آ کر رہے گی۔ اور ظاہر ہے جو شخص خود اپنی ہستی کو برقرار نہ رکھ سکے دوسری مخلوقات کی ہستی کیا برقرار رکھ سکتا ہے۔ ”نہ ہدای“ نے سن کر اقرار کیا (کہ بے شک سچ ہے) شاید انہوں نے نیت سمجھا ہو گا کہ آپ اپنے اعتقاد کے موافق ”عیسیٰ یاتنی علیہ العناء“ کا سوال کر رہے ہیں یعنی عیسیٰ پر فنا ضرور آئے گی، اگر جواب نفی میں دیا تو آپ ہمارے عقیدہ کے موافق کہ حضرت عیسیٰ کو عرصہ ہوا موت آ چکی ہے۔ ہم کو اور زیادہ صریح طور پر ملزم اور مطمئن کر سکیں گے۔ اس لئے لفظی مناقضہ میں پڑنا مصدحت نہ سمجھ۔ اور ممکن ہے یہ لوگ ان فرقوں میں سے ہوں جو عقیدہ اسلام کے موافق مسیح علیہ السلام کے قتل و صلب کا قطعاً انکار کرتے تھے اور رفع جسمانی کے قائل تھے جیسا کہ حافظ ابن تیمیہ نے ”الجواب الصحیح“ میں اور ”الفارق بین المذنب والحق“ کے مصنف نے تصریح کی ہے کہ شام و مصر کے نصاریٰ عموداً اسی عقیدہ پر تھے مدت کے بعد پولوس نے عقیدہ صلب کی اشاعت کی۔ پھر یہ خیال یورپ سے مصر و شام وغیرہ پہنچا۔ بہر حال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان عیسیٰ یاتنی علیہ العناء کے بجائے یاتنی علیہ العناء فرمانا درآں حالیکہ پہلے لفظ تردید الوہیت مسیح کے موقع پر زیادہ صاف اور مسکت ہوتے۔ ظاہر کرتا ہے کہ موقع الزام میں بھی مسیح علیہ السلام پر موت سے پہلے لفظ موت کا اطلاق آپ نے پسند نہیں کیا۔

(مولانا محمود الحسن)

ۛ

ترجمہ۔ اللہ ہے جس کے سوا کسی کی پوجا نہیں، آپ زندہ اور اس کا قائم رکھنے والا۔
صفات الہیہ میں حی بمعنی دائم باقی کے ہیں۔ یعنی ایسا بھیجی رکھنے والا جس کی موت ممکن نہ ہو۔ قیوم وہ ہے جو قائم بالذات ہو اور خلق اپنی دنیوی اور اخروی زندگی میں جو حاجتیں رکھتی ہے اس کی تدبیر فرمائے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت ۶، قرآنی ترتیب: ۳، نزول ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: وہی تو ہے جو تمہاری ہڈوں کے پیٹ میں تمہاری صورتیں، جیسی چاہتا ہے، بناتا ہے۔ اس زبردست حکمت

والے کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔

اس میں دو اہم حقیقتوں کی طرف اشارہ ہے ایک یہ کہ تمہاری فطرت کو جیسا وہ جانتا ہے، نہ کوئی دوسرا جان سکتا ہے، نہ تم خود جان سکتے ہو۔ لہذا اس کی رہنمائی پر عتماد کیے بغیر تمہارے لیے کوئی چارہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ جس نے تمہارے استقراءِ حیل سے لے کر بعد کے مرحلے تک ہر موقع پر تمہاری چھوٹی سے چھوٹی ضرورتوں تک کو پورا کرنے کا اہتمام کیا، کس طرح ممکن تھا کہ وہ دنیا کی زندگی میں تمہاری ہدایت و رہنمائی کا انتظام نہ کرتا، حالانکہ تم سب سے بڑھ کر کسی چیز کے محتاج ہو تو وہ یہی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہ ایسی ذات (پاک) ہے کہ تمہاری صورت (شکل) بناتا ہے ارحام میں جس طرح چاہتا ہے، کوئی عبادت کے لائق نہیں بجز اس کے وہ غلبہ والے ہیں حکمت والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہی تو ہے جو (ماں کے) پیٹ میں جیسی چاہتا ہے تمہاری صورتیں بناتا ہے۔ اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہی تمہارا نقشہ بناتا ہے ماں کے پیٹ میں جس طرح چاہے، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، زبردست ہے، حکمت والا۔

یعنی اپنے علم و حکمت کے مطابق کمال قدرت سے جیسا اور جس طرح چاہا ماں کے پیٹ میں تمہارا نقشہ بنایا، مذکر، مؤنث، خوبصورت، بدصورت، جیسا پیدا کرنا تھا کر دیا۔ ایک پانی کے قطرہ کو کتنی پلٹیاں دے کر آدمی کی صورت عطا فرمائی۔ جس کی قدرت و صنعت کا یہ حال ہے کیا اس کے علم میں کمی ہو سکتی ہے۔ یا کوئی انسان جو خود بھی بطنِ مادر کی تاریکیوں میں رہ کر آیا ہو اور عام بچوں کی طرح کھاتا، پیتا، پیشاب پاخانہ کرتا ہو، اس خداوند قدوس کا بیٹا یا پوتا کہلایا جاسکتا ہے؟ کبریت کلمۃ نخرج من افواہم ان یقولون الا کذباً۔ عیسائیوں کا سوال تھا کہ جب مسیح کا ظاہری باپ کوئی نہیں تو بجز خدا کے کس کو باپ کہیں یصورکہ فی الارحام کیف یشاء میں اس کا جواب بھی ہو گیا۔ یعنی خدا کو قدرت ہے رحم میں جس طرح چاہے آدمی کا نقشہ تیار کر دے۔ خواہ ماں باپ دونوں کے ملنے سے یا صرف ماں کی قوت منفعلہ سے اسی لئے آگے فرمایا هو العریو الحکیم یعنی زبردست ہے جس کی قدرت کو کوئی محدود نہیں کر سکتا اور حکیم ہے جہاں جیسا مناسب جانتا ہے کرتا ہے۔ مسیح کو بدون باپ کے اور آدم بدون ماں باپ دونوں کے پیدا کر دیا۔ اس کی حکمتوں کا احاطہ کون کر سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ وہی ہے کہ تمہاری تصویر بنانا ہے ماں کے پیٹ میں جیسی چاہے، اس کے سوا کسی کی عبادت، نہیں، عزت والا، حکمت والا۔

هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء. مرد، عورت، گورا، کالا، خوبصورت، بد شکل وغیرہ بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے۔ سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارا مادہ بدائش ماں کے پیٹ میں چالیس روز جمع ہوتا ہے پھر اتنے ہی دن علحہ جتنی خون ہستہ کی شکل میں ہوتا ہے پھر اتنے ہی دن پارہ گوشت کی صورت رہتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ بھیجتا ہے جو اس کا رزق اس کی عمر اس کے عمل اس کا انجام کار یعنی اس کی سعادت و شقاوت لکھتا ہے پھر اس میں روح ڈالتا ہے

لا اله الا هو العزيز الحكيم اس میں بھی نصاریٰ کا رد ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات کو خدا کا بیٹا کہتے اور ان کی عبادت کرتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ ○ ط

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت ۱۸، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ اللہ نے خود شہادت دی ہے کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، اور (یہی شہادت) فرشتوں اور سب اہل علم نے بھی دی ہے۔ وہ انصاف پہ قائم ہے۔ اس زبردست حکیم کے سوائے واقعی کوئی خدا نہیں ہے۔

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ یعنی اللہ جو کائنات کی تمام حقیقتوں کا براہ راست علم رکھتا ہے، جو تمام موجودات کو بے حجاب دیکھ رہا ہے جس کی نگاہ سے زمین و آسمان کی کوئی چیز پوشیدہ نہیں، یہ اس کی شہادت ہے۔۔۔ اور اس نے بڑھ کر معتبر یعنی شہادت اور کس کی ہو گی۔۔۔ کہ پورے عالم وجود میں اس کی اپنی ذات کے سوا کوئی ایسی ہستی نہیں ہے، جو خدائی کی صفات سے منصف ہو، خدائی کے اقتدار کی مالک ہو، اور خدائی کے حقوق کی مستحق ہو۔

وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ: اللہ کے بعد سب سے زیادہ معتبر شہادت فرشتوں کی ہے، کیونکہ وہ سلطنت کائنات کے انتظامی اہل کار ہیں اور وہ براہ راست اپنے ذاتی علم کی بنا پر شہادت دے رہے ہیں کہ اس سلطنت میں اللہ کے سوا کسی کا حکم نہیں چلتا اور اس کے سوا کوئی ہستی ایسی نہیں ہے جس کی طرف زمین و آسمان کے انتظامی معاملات میں وہ رجوع کرتے ہوں۔ اس کے بعد مخلوقات میں سے جن لوگوں کو

بھی حقائق کا تھوڑا یا بہت علم حاصل ہوا ہے ان سب کی ابتداء فرشتے سے آج تک یہ متفقہ شہادت رہی ہے کہ ایک ہی خدا اس پوری کائنات کا مالک و مدبر ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: گویا دی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کی بجز اس ذات کے کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں اور فرشتوں نے بھی اور اہل علم نے بھی۔ اور معبود بھی وہ اس شان کے ہیں کہ امتداد کے ساتھ، انتظام رکھنے والے ہیں۔ ان کے سوا کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں۔ وہ زبردست ہیں حکمت و لے ہیں۔ قائما بالقسط۔ کی صفت غالباً اس لئے بڑھا دی کہ وہ ایسے نہیں کہ صرف اپنی تنظیم و عبادت ہی کرائے ہوں، بلکہ وہ سب کے کام بھی بناتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اور فرشتے اور علم والے لوگ جو انصاف پر قائم ہیں وہ بھی (گواہی دیتے ہیں کہ) اس غالب حکمت و لے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی ہے کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے، کسی کے بندگی نہیں سوا اس کے، زبردست ہے، حکمت والا۔ والملئکۃ: ظاہر ہے فرشتوں کی گواہی خدا کی گواہی کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے۔ فرشتہ تو نام ہی اس مخلوق کا ہے جو صدق و حق کے راستے سے سرتابی نہ کر سکے۔ چنانچہ فرشتوں کی تسبیح و تہجد تواتر توحید و تفرید باری پر مشتمل ہے۔

و اولوا العلم: علم والے ہر زمانے میں توحید کی شہادت دیتے رہے ہیں اور آج تو عام طور پر توحید کے خلاف ایک لفظ کہنا جہل محض کا مرادف سمجھا جاتا ہے۔ مشرکین بھی دل میں مانتے ہیں کہ علمی اصول کبھی مشرکانہ عقائد کی تائید نہیں کر سکتے۔

قائما بالقسط لا الہ الا هو العزیز الحکیم: انصاف کرنے کے لئے وہ باتیں ضروری ہیں، زبردست ہو کہ اس کے فیصلے سے کوئی سرتابی نہ کر سکے۔ اور حکیم ہو کہ حکمت و دانائی سے پوری طرح جانچ تول کر ٹھیک ٹھیک فیصلہ کرے، کوئی علم بے موقع نہ دے چونکہ حق تعالیٰ عزیز و حکیم ہے لہذا اس کے منصف علی الاطلاق ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ غالباً اس لفظ قائما بالقسط میں تمام عیسائیوں کے مسئلہ کفارہ کا بھی

ہو گیا۔ بھلا یہ کہاں کا انصاف ہو گا کہ ساری دنیا کے جرائم ایک شخص پر لا دیے جائیں اور وہ تنہا سزا پا کر سب مجرموں کو ہمیشہ کے لئے بری اور پاک کرے۔ خدائے عادل و حکیم کی بارگاہ ایسی گستاخیوں سے کہیں بالا و برتر ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اللہ نے گواہی دی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتوں نے بھی، اور عالموں (یعنی انبیاء و اولیاء) نے انصاف سے قائم ہو کر، اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں، عزت وادھکمت والا۔

اجار شام میں سے جو شخص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ جب انہوں نے مدینہ طیبہ دیکھا تو ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ نبی آخری الزمان کے یہی صفت ہے جو اس شہر میں پائی جاتی ہے۔ جب آستانہ اقدس پر حاضری دی تو انہوں نے حضور کے شکل و شمائل تورات کے مطابق دیکھ کر حضور کو پہچان لیا اور عرض کیا آپ محمدؐ ہیں؟ حضور نے فرمایا ہاں۔ پھر عرض کیا آپ احمد ہیں (صلی اللہ علیہ وسلم)۔ فرمایا ہاں۔ عرض کیا ہم ایک سوال کرتے ہیں اگر آپ نے ٹھیک جواب دے دیا تو ہم آپ پر ایمان لے آئیں گے۔ فرمایا سوال کرو۔ انہوں نے عرض کیا کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑی شہادت کون سی ہے۔ اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی اور اس کو سن کر وہ دونوں حنبر مسلمان ہو گئے۔ حضرت سعید بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ کعبہ معظمہ میں تین سو ساٹھ بت تھے جب مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی تو کعبہ کے اندر وہ سب سجدہ میں گر گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اللَّهُ

حَدِيثًا ○

﴿سورہ النساء (مدنی) آیت ۸۷، قرآنی ترتیب ۴، نزولی ترتیب ۹۲﴾

ترجمہ اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں، وہ تم سب کو اس قیامت کے دن جمع کرے گا جس کے آنے میں کوئی شبہ نہیں، اور اللہ کی بات سے بڑھ کر سچی بات اور کس کی ہو سکتی ہے۔

یعنی کافر اور مشرک اور ملحد اور دہریے جو کچھ کر رہے ہیں اس سے خدا کی خدائی کا کچھ نہیں بگڑتا۔ اس کا خدائے واحد اور خدائے مطلق ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی کے بدلے بدل نہیں سکتی۔ پھر ایک دن وہ سب انسانوں کو جمع کر کے ہر ایک کو اس کے عمل کا نتیجہ دکھا دے گا۔ اس کی قدرت کے

احاطہ سے بچ کر کوئی بھگت بھی نہیں سکتا۔ ہذا خدا برگز اس بات کا حاحست مند نہیں ہے کہ اس کی طرف سے کوئی اس کے باغیوں پر جلے دل کا بخار نکالتا پھرے اور کج خلقی و ترش کلامی کو زخم دل کا مرہم بنائے۔

یہ تو اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت سے ہے لیکن یہی آیت اس پورے سلسلہ کلام کا خاتمہ بھی ہے جو پچھلے دو تین رموعوں سے چل آ رہا ہے۔ اس حیثیت سے آیت کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی زندگی میں جو شخص جس طریقے پر چاہے چلتا رہے اور جس راہ میں اپنی کوششیں اور گفتیں صرف کرنا چاہتا ہے کیے جائے، آخر کار سب کو ایک دن اس خدا کے سامنے حاضر ہونا ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، پھر ہر ایک اپنی سعی و عمل کے نتائج دیکھ لے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اللہ ایسے ہیں کہ ان کے سوا کوئی معبود ہونے کے قابل نہیں۔ وہ ضرور تم سب کو جمع کریں گے قیامت کے دن میں، اس میں کوئی شبہ نہیں۔ اور خدا تعالیٰ سے زیادہ کس کی بات سچی ہو گی۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا (وہ معبود برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ وہ قیامت کے دن تم سب کو ضرور جمع کرے گا۔ اور خدا سے بڑھ کر بات کا سچا کون ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں ہے شک تم کو جمع کرے گا قیامت کے دن، اس میں کچھ شبہ نہیں۔ اور اللہ سے سچی کس کی بات ہے۔
یعنی قیامت کا آنا اور ثواب و عقاب کے سب وعدوں کا پورا ہونا سب سچ ہے۔ اس میں تخلف نہیں ہو گا، ان باتوں کو سرسری خیال نہ کرو۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اللہ ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور وہ ضرور تمہیں اکٹھا کرے گا قیامت کے دن اس میں کچھ شک نہیں، اور اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی۔
یعنی اس سے زیادہ سچا کوئی نہیں اس لئے کہ اس کا کذب ناممکن و محال ہے۔ کیونکہ کذب عیب ہے اور ہر عیب اللہ پر محال ہے۔ وہ جملہ عیوب سے پاک ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ حَافِظٌ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعِذُّوهُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝

(سورہ الاحقاف (کی) آیت: ۱۰۲، قرآنی ترتیب: ۶، نزولی ترتیب: ۵۵)

ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، کوئی خدا اس کے سوا نہیں ہے۔ ہر چیز کا خالق، لہذا تم اس کی بندگی کرو اور وہ ہر چیز کا کیل ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، تو تم لوگ اس کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز کا کارساز ہے۔

عرص خالق بھی وہی، ستیم بھی وہی، دکیل بھی وہی، اور یہ سب امور متشخص ہیں کہ معبود بھی

وہی ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: یہی (اوصاف رکھنے والا) خدا تمہارا پروردگار ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ (وہی) ہر چیز کا پیدا کرنے والا (ہے)۔ تو اسی کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز کا نگران ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: یہی اللہ تمہارا رب ہے، نہیں ہے کوئی معبود سوائے اس کے، پیدا کرنے والا ہر چیز کا، سو تم اسی کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز پر کارساز ہے۔

اس کی عبادت اس لئے کرنی چاہیے کہ مذکورہ بالا صفات کی وجہ سے وہ ذاتی طور پر استحقاق معبود

بننے کا رکھتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ تمام مخلوق کی کارسازی اسی کے ہاتھ میں ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، اور اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، ہر چیز کا بنانے والا، تو اسے پوجو، وہ ہر چیز پر نگہبان ہے (خواہ وہ رزق ہو یا اجل یا حمل)۔

جس کے صفات مذکور ہوئے اور جس کے یہ صفات ہوں وہی مستحق عبادت ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَانْصِرْ لِلْمُشْرِكِينَ ۝

سورہ الانعام (مکی) آیت ۱۰۶، قرآنی ترتیب ۲، نزولی ترتیب ۵۵۔

ترجمہ: اے محمد! اس وحی کی پیروی کیے جاؤ جو تم پر تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ اس ایک رب کے سوا کوئی اور خدا نہیں۔ اور ان مشرکین کے پیچھے نہ پڑو۔

مطلب یہ ہے کہ تمہیں داعی اور مبلغ بنایا گیا ہے، کو ذال نہیں دیا گیا۔ تمہارا کام صرف یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے اس روشنی کو پیش کر دو اور اظہار حق ادا کرنے میں اپنی حد تک کوئی کسر اٹھا نہ رکھو۔ اب اگر کوئی اس حق کو قبول نہیں کرتا تو نہ کرے۔ تم کو نہ اس کام پر مامور کیا گیا ہے کہ لوگوں کو حق پرست بنا کر ہی رہو، اور نہ تمہاری ذمہ داری و جواب دہی میں یہ بات شامل ہے کہ تمہارے حقہ نبوت میں کوئی شخص باطل پرست نہ رہ جائے۔ لہذا اس فکر میں خواہ مخواہ اپنے ذہن کو پریشان نہ کرو کہ اندھوں کو کس طرح بینا بنایا جائے اور جو آنکھیں کھول کر نہیں دیکھنا چاہتے انہیں کیسے دکھایا جائے۔ اگر فی الواقع حکمت الہی کا تقاضا یہی ہوتا کہ دنیا میں کوئی شخص باطل پرست نہ رہے تو اللہ کو یہ کام تم سے لینے کی کیا ضرورت تھی؟ کیا اس کا ایک ہی نگوینی اشارہ تمام انسانوں کو حق پرست نہ بنا سکتا تھا؟ مگر وہی تو مقصود سرے سے یہ ہے ہی نہیں۔ مقصود تو یہ ہے کہ انسان کے لیے حق اور باطل کے انتخاب کی آزادی باقی رہے اور پھر حق کی روشنی اس کے سامنے پیش کر کے اس کی سرمائش کی جائے کہ وہ دونوں چیزوں میں سے کس کو انتخاب کرتا ہے۔ پس تمہارے لیے صحیح طرز عمل یہ ہے کہ جو روشنی تمہیں دکھا دی گئی ہے اس کے اجالے میں سیدھی راہ پر خود چلتے رہو اور دوسروں کو اس کی دعوت دیتے رہو۔ جو لوگ اس دعوت کو قبول کر لیں انہیں سینے سے لگاؤ اور ان کا ساتھ نہ چھوڑو خواہ وہ دنیا کی نگاہ میں کیسے ہی حقیر ہوں۔ اور جو اسے قبول نہ کریں ان کے پیچھے نہ پڑو۔ جس انجام بد کی طرف وہ خود جانا چاہتے ہیں اور جانے پر مصر ہیں اس کی طرف جانے کے لیے انہیں چھوڑ دو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ خود اس طریق پر چلتے رہیے جس کی وحی آپ کے رب کی طرف سے آپ کے پاس آئی ہے۔ اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ اور مشرکین کی طرف خیال نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جو حکم تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس آتا ہے اسی کی پیروی کرو۔ اس (پروردگار) کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور مشرکوں سے کنارہ کر دو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ تو چل اس پر جو حکم تجھ کو آء۔ تیرے رب کا، کوئی معبود نہیں سوائے اس کے، اور منہ پھیر لے شرکوں سے۔

آپ خدائے واحد پر بھروسہ کر کے اس کے حکم پر چلتے رہیں اور مشرکین کے جہل و عناد کی طرف خیال نہ فرمائیں کہ ایسے روش دل نکل و بیانات سننے کے بعد بھی راہِ رست پر نہ آئے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اسی پر چلو جو تمہارے رب کی طرف سے وحی ہوتی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور شرکوں سے منہ پھیر لو۔

کفار کی یہودیوں کی طرف التفات نہ کرو۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تسکین خاطر ہے کہ آپ کفار کی یاد دہانیوں سے رنجیدہ نہ ہوں۔ یہ ان کی بد نصیبی ہے کہ ایسے واضح برہانوں سے فائدہ نہ اٹھائیں۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ ۚ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۚ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُوْلِهِ السَّبْحِ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ○

﴿سورہ الاعراف﴾ (نکی) آیت: ۱۵۸، قرآنی ترتیب ۷، نزولی ترتیب: ۳۹ ﴿﴾

ترجمہ اے محمد! کہو کہ ”اے انسانو، میں تم سب کی طرف اس خدا کا پیغمبر ہوں جو زمین اور آسمانوں کی بادشاہی کا مالک ہے اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، وہی زندگی بخشتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی اُتی پر جو اللہ اور اس کے ارشادات کو مانتا ہے۔ اور پیروی اختیار کرو اس کی، امید ہے کہ تم راہِ راست پا لو گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ آپ کہہ دیجئے کہ اے (دنیا جہان کے) لوگو میں تم سب کی طرف اس اللہ کا بھیجا ہوا (پیغمبر) ہوں جس کی بادشاہی ہے تمام آسمانوں اور زمین میں۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہی

زندگی دیتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ سو (ایسے) اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے (ایسے) نبی امی پر (بھی) جو کہ (خود) اللہ پر اور ان کے احکام پر ایمان رکھتے ہیں اور ان (نبی) کا اتباع کرو تاکہ تم راہ راست پر آ جاؤ۔

یومن باللہ وکلمتہ یعنی باوجود اس رتبہ عظیم کے ان کو اللہ پر اور سب رسل و کتب پر ایمان سے غار نہیں۔ تو تم کو اللہ و رسول پر ایمان لانے سے کیوں انکار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ۔ (اے محمد) کہہ دو کہ لوگو میں تم سب کی طرف خدا کا بھیجا ہوا ہوں۔ (یعنی اس کا رسول ہوں)۔ (وہ) جو آسمانوں اور زمین کا بادشاہ ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہی زندگی بخشتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ سو خدا پر اور اس کے رسول پر جو خدا پر اور اس کے تمام کلام پر ایمان رکھتے ہیں، ایمان لاؤ اور ان کی پیروی کرو تاکہ ہدایت پاؤ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ۔ تو کہہ اے لوگو میں رسول ہوں اللہ کا تم سب کی طرف، جس کی حکومت ہے آسمانوں اور زمین میں۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، وہی چلاتا ہے اور مارتا ہے۔ سو ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی امی پر، جو کہ یقین رکھتا ہے اللہ پر اور اس کے سب کلاموں پر، اور اس کی پیروی کرو تاکہ تم راہ پاؤ۔

یعنی آپ کی بعثت تمام دنیا کے لوگوں کو عام ہے۔ عرب کے امیین یہود و نصاریٰ تک محدود نہیں۔ جس طرح خداوند تعالیٰ شہنشاہ مطلق سے آپ اس کے رسول مطلق ہیں۔ اب ہدایت و کامیابی کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں کہ اس جامع ترین عالمگیر صداقت کی پیروی کی جائے جو آپ لے کر آئے ہیں۔ یہ ہی پیغمبر ہیں، جن پر ایمان لانا تمام انبیاء و مرسلین اور تمام کتب کا وہیہ پر ایمان لانے کا مرادف ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ۔ تم فرماؤ اے لوگو میں تم سب کی طرف اس اللہ کا رسول ہوں کہ آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اسی کو ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، چھائے اور مارے، تو ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول بے پڑھے، غیب بتانے والے پر کہ اللہ اور اس کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں تو ان کی غلامی کرو کہ تم راہ پاؤ۔

انی رسول اللہ الیکم جمیعاً: یہ آیت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عموم رسالت کی دلیل ہے کہ

آپ تمام خلق کے رسول ہیں اور کل جہاں آپ کی امت۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے، حضور فرماتے ہیں پانچ چیزیں مجھے ایسی عطا ہوئی جو مجھ سے پہلے کسی کو نہ تھیں (۱) ہر نبی خاص قوم کی طرف مبعوث ہوتا تھا اور میں سرخ و سیاد کی طرف مبعوث فرمایا گیا۔ (۲) میرے لئے نعمتیں حلال کی گئیں اور مجھ سے پہلے کسی کے لئے نہیں ہوئی تھیں۔ (۳) میرے لئے زمیں پاک اور پاک کرنے والی (قابل تیمم) اور مسجد کی گئی جس کسی کو کہیں نماز کا وقت آئے وہیں پڑھ لے (۴) دشمن پر ایک ماہ کی مسافت تک میرا رعب ڈاں کر میری مدد فرمائی گئی۔ (۵) اور مجھے شفاعت عنایت کی گئی۔ مسلم شریف کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ میں تمام خلق کی طرف رسول بنایا گیا اور میرے ساتھ انبیاء ختم کئے گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ○

سورہ التوبہ (مدنی) آیت ۳۱، قرآنی ترتیب ۹، نزولی ترتیب ۱۱۳

ترجمہ: ان کو ایک معبود کے سوا کسی کی بندگی کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، وہ جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، پاک ہے وہ ان مشرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: ان کو صرف یہ حکم کیا گیا ہے کہ فقط ایک معبود (برحق) کی عبادت کریں۔ جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ وہ ان کے شرک سے پاک ہے۔

(مولانا شرف علی تھانوی)



ترجمہ: ان کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ خدائے واحد کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور وہ ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور ان کو حکم یہی ہوا تھا کہ بندگی کریں ایک معبود کی۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا۔ وہ پاک ہے ان کے شریک بتانے سے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور انہیں حکم نہ تھا (ان کی کتابوں میں نہ ان کے انبیاء کی طرف سے) مگر یہ کہ ایک اللہ کو

پوچھیں۔ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ اسے پانی ہے ان کے شراب سے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حَسْبِيَ اللَّهُ، مَعْلَا إِلَهِ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ۝

سُورَةُ التَّوْبَةِ (مدنی) آیت ۱۲۹، قرآنی ترتیب ۹، نزولی ترتیب ۱۱۳

ترجمہ: میرے لئے اللہ بس کرتا ہے کوئی معبود نہیں مگر وہ، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور وہ مالک ہے عرش عظیم کا۔

(مولانا ابوالحسن مودودی)



ترجمہ: میرے لئے (تو) اللہ تعالیٰ (حافظ و ناصر) کافی ہے اس کے سوا کوئی معبود ہوئے کے لائق نہیں میں نے اسی پر بھروسہ کر لیا اور وہ بڑے بھاری عرش کا مالک ہے۔

(مولانا شرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا مجھے کفایت کرتا ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی پر میرا بھروسہ ہے اور وہی عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: کافی ہے مجھ کو اللہ، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور وہی مالک ہے عرش عظیم کا۔

اگر آپ کی عظیم الشان شفقت، خیر خواہی اور دلسوزی کی لوگ قدر نہ کریں تو کچھ پرواہ نہیں۔ اگر فرض کیجئے ساری دنیا آپ سے منہ پھیر لے تو تنہا خدا آپ کو کافی ہے۔ جس کے سوا نہ کسی کی بندگی ہے نہ کسی پر بھروسہ ہو سکتا ہے کیونکہ زمین و آسمان کی سلطنت اور عرش عظیم (تحت شہنشاہی) کا مالک وہی ہے۔ سب نفع و ضرر، ہدایت و ذلالت اسی کے ہاتھ میں ہے۔

ابو داؤد میں ابوالدرداء سے روایت ہے کہ جو شخص صبح و شام سات سات مرتبہ حسبی اللہ لا الہ الا ہو علیہ توکلت و هو رب العرش العظیم پڑھا کرے، خدا اس کے تمام غم و غم کو کافی ہو جائے گا۔ باقی عرش کی عظمت کے متعلق اگر تفصیل دیکھنا ہو تو 'روح معانی' میں زیر آیت حاضرہ ملاحظہ کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: مجھے اللہ کافی ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ میں نے اسی پر بھروسہ کیا اور وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔

(مولانا محمد رضا خان بریلوی)



فَالْتَمِمْ يَسْتَحْيُوا لَكُمْ فَاغْلُظْ أَمَّا أَنْتَ يَا عَلِيٍّ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ○

سورہ ہود (مکی) آیت ۱۳، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲

ترجمہ: اب اگر وہ (تمہارے معبود) تمہارے مدد کو نہیں پہنچتے تو تم جان لو کہ یہ اللہ کے علم سے نازل ہوئی ہے۔ اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی حقیقی معبود نہیں ہے۔ پھر کیا تم (اس امر حق کے آگے) سر تسلیم خم کرتے ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: پھر یہ کفار اگر تم لوگوں کا کہنا (کہ اس کی مثل بنا لاؤ) نہ کر سکیں تو تم (ان سے کہہ دو کہ اب تو یقین کر لو کہ یہ قرآن اللہ ہی کے علم (اور قدرت) سے اترا ہے اور یہ (بھی یقین کر لو) کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو پھر اب بھی مسلمان ہوتے ہو یا نہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اگر وہ تمہاری بات قبول نہ کریں تو جان لو کہ وہ خدا کے علم سے اترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تمہیں بھی اسلام لے آنا چاہیئے۔

یہ عام لوگوں سے خطاب ہے جو اسلام نہیں لاتے تھے۔ یعنی جب تم قرآن مجید کا یہ اعجاز دیکھ چکے ہو کہ کوئی شخص ایسا کلام نہیں بنا سکتا تو تم کو بھی اسے ماننا چاہیئے کہ کلام خدا ہے اور اسلام لے آنا چاہیئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: پھر اگر نہ پورا کریں تمہارا کہنا تو جان لو کہ قرآن تو اترا ہے اللہ کی وحی سے اور یہ کہ کوئی حاکم نہیں اس کے سوا، پھر کیا اب تم حکم مانتے ہو۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو اے مسلمانو! اگر وہ تمہاری اس بات کا جواب نہ دے سکیں تو سمجھ لو کہ وہ اللہ کے علم ہی سے

اترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، تو کیا اب تم مانو گے؟
اور یقین رکھو گے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے یعنی ایجاز قرآن دیکھ لینے کے بعد ایمان اسلام پر
ثابت رہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابُ ۝

سورہ التوبہ (مدنی) آیت: ۳۰، قرآنی ترتیب: ۱۳، نزولی ترتیب: ۹۶۔

ترجمہ: ان سے کہو کہ وہی میرا رب ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور
وہی میرا ملجا و ماویٰ ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ فرمادیجئے کہ وہ میرا مربی (اور نگہبان) ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں، میں
نے اسی پر بھروسہ کر لیا اور اسی کے پاس مجھ کو جانا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: کہہ دو وہی تو میرا پروردگار ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، میں اسی پر بھروسہ رکھتا ہوں اور
اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو کہہ وہی رب میرا ہے کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اسی پر میں نے بھروسہ کیا ہے اور اسی
کی آیتا ہوں رجوع کر کے۔

یعنی جس رحمان سے تم انکار کرتے ہو وہ ہی میرا رب ہے، اور وہ ہی اللہ ہے جس کا کوئی شریک
نہیں۔ قُلْ ادْعُوا اللَّهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اِيٰمًا تَدْعُوْا فَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی (بنی اسرائیل: ۱۱۰)۔ میرا آغاز و
انجام سب اسی کے ہاتھ میں ہے، میں اسی پر توکل کرتا ہوں۔ نہ تمہارے انکار و تکذیب سے مجھے ضرر کا
اندیشہ ہے نہ اس کی امداد و اعانت سے مایوس ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم فرماؤ وہ میرا رب ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، میں نے اسی پر بھروسہ کیا اور اسی کی

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



يُرْسِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادَةٍ أَنْ أُنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ۝

سورہ النحل (نکلی) آیت: ۴، قرآنی ترتیب: ۶۶، نزولی ترتیب: ۷۰

ترجمہ: وہ اس روح کو اپنے جس بندے پر چاہتا ہے اپنے حکم سے ملائکہ کے ذریعے نازل فرما دیتا ہے (اس ہدایت کے ساتھ کہ انکوں کو) سنا کر دو، میرے سوا کوئی تمہارا معبود نہیں ہے لہذا تم مجھ سے ڈرو۔

بالروح یعنی روح نبوت کو جس سے بھر کر نئی کام اور کلام کرتا ہے۔ یہ وحی اور یہ پیغمبرانہ اسپرٹ چونکہ اخلاقی زندگی میں وہی مدام رکھتی ہے جو طبی زندگی میں روح کا مقام ہے، اس لیے قرآن میں متعدد مقامات پر اس کے لیے روح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اسی حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے عیسائیوں نے روح القدس کو تین خداؤں میں سے ایک خدا بنا ڈالا۔

عسیٰ من یشاء من عبادہ فیصلہ طلب کرنے کے لئے کفار جو چیلنج کر رہے تھے اس کے پس پشت چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا انکار بھی موجود تھا، اس لیے شرک کی تردید کے ساتھ اور اس کے معا بعد آپ کی نبوت کا اثبات فرمایا گیا۔ وہ کہتے تھے کہ یہ بنادلی باتیں ہیں جو یہ شخص بنا رہا ہے۔ اللہ اس کے جواب میں فرماتا ہے کہ نہیں، یہ ہماری بھیجی ہوئی روح ہے جس سے بریز ہو کر یہ شخص نبوت کر رہا ہے۔

پھر یہ جو فرمایا کہ اپنے جس بندے پر اللہ چاہتا ہے یہ روح نازل کرتا ہے، تو یہ کفار کے ان اعتراضات کا جواب ہے جو وہ حضور پر کرتے تھے کہ اگر خدا کو نبی ہی بھیجتا تھا تو کیا بس محمد بن عبد اللہ ہی اس کام کے لیے رہ گیا تھا۔ مکے اور طائف کے سارے بڑے بڑے سردار مر گئے تھے کہ ان میں سے کسی پر بھی نگاہ نہ پڑ سکی۔ اس طرح کے بیہودہ اعتراضات کا جواب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا، اور یہی متعدد مقامات پر قرآن میں دیا گیا ہے کہ خدا اپنے کام کو خود جانتا ہے، تم سے مشورہ لینے کی حاجت نہیں ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو مناسب سمجھتا ہے آپ ہی اپنے کام کے لیے منتخب کر لیتا ہے۔

اِنْ اَنْذَرْتُمْ اِنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاتَّقُوا ۝ اس فقرے سے یہ حقیقت واضح کی گئی کہ روح نبوت جہاں جس انسان پر بھی نازل ہوئی ہے یہی ایک دعوت لے کر آئی ہے کہ خدائی صرف ایک اللہ کی ہے اور بس وہی اکیلا اس کا مستحق ہے کہ اس سے تقویٰ کیا جائے۔ کوئی دوسرا اس لائق نہیں کہ اس کی ناراضی کا خوف، اس کی سزا کا ڈر اور اس کی نافرمانی کے نتائج بد کا اندیشہ انسانی اخلاق کا سنگر اور انسانی فکر و عمل کے پورے نظام کا

محور بن کر رہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ وہ فرشتوں (کی جنس یعنی جبرئیل) کو وحی یعنی اپنا حکم دے کر اپنے بندوں میں سے جس پر چاہیں (یعنی انبیاء پر) نازل فرماتے ہیں یہ کہ خبردار کرو کہ میرے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو مجھ سے ڈرتے رہو۔

اس میں یہ امر ظاہر فرما دیا کہ توحید تمام انبیاء علیہم السلام کی شریعت مشترک ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ وہی فرشتوں کو پیغام دے کر اپنے حکم سے اپنے بندوں میں سے جس کے پاس چاہتا ہے بھیجتا ہے کہ (لوگوں کو) بتا دو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، تو مجھی سے ڈرو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اٹارتا ہے فرشتوں کو بھید دے کر اپنے حکم سے جس پر چاہے اپنے بندوں میں کہ خبردار کرو کہ کسی کی بندگی نہیں سوا میرے، سو مجھ سے ڈرو۔
بنزل الملائكة یعنی فرشتوں کی جنس میں سے بعض کو جیسے حضرت جبرئیل علیہ السلام یا حفصہ الوحی جن کی طرف لانا یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدًا (جن ۲۷) میں اشارہ کیا ہے۔
بالروح : یہاں 'روح' سے مراد وحی الہی ہے جو خدا کی طرف سے پیغمبروں کی طرف غیر مرئی طریق پر بطور ایک بھید کے آتی ہے چنانچہ دوسری جگہ فرمایا: یلعی الروح من امرہ علی من یشاء من عبادہ (المومن: ۱۵)۔ ایک جگہ قرآن کی نسبت فرمایا: وکذلک اوحیٰ الیک روحا من امرنا (شوری: ۵۲)۔ قرآن یا وحی الہی کو روح سے تعبیر فرمانے میں یہ اشارہ ہے کہ جس طرح مادی اجسام کو نفخ روح سے ظاہری حیات حاصل ہوتی ہے، اسی طرح جو قلوب جہل و ضلالت کی بیماریوں سے مردہ ہو چکے تھے وہ وحی الہی کی روح پا کر زندہ ہو جاتے ہیں۔

علی من یشاء من عبادہ وہ بندے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں جن کو خدا تعالیٰ ساری مخلوق میں سے اپنی حکمت کے موافق اپنے کامل اختیار سے چن لیتا ہے۔ اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ (الانعام: ۱۲۳)، اللہ یصطفیٰ من الملائکۃ رسولا و من الناس (الحج: ۷۵)

ان اندروا انہ لا الہ الا انا فاتقون: یعنی توحید کی تعلیم، شرک کا رد اور تقویٰ کی طرف دعوت، یہ ہمیشہ سے تمام انبیاء علیہم السلام کا مشترکہ و متفق نصب العین (مشن) رہا ہے۔ گویا اثبات توحید کی یہ نقلی دلیل ہوئی

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ۔ ملائکہ کو ایساں کی جان یعنی وحی لے کر اپنے جس بندوں پر چاہے اتارتا ہے (اور انہیں نبوت و رسالت کے ساتھ برتریدہ کرتا ہے)۔ کہ ڈر سناؤ کہ میرے سوا کسی کی بندگی نہیں، تو مجھ سے ڈرو (اور میری ہی عبادت کرو اور میرے سوا کسی کو نہ پوجو)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ○

﴿شورہ طہ (مکی) آیت: ۸، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: وہ اللہ ہے اس کے سوا کوئی خدا نہیں اس کے لئے بہترین نام ہیں۔
یعنی وہ بہترین صفات کا مالک ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ۔ (وہ) اللہ ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کے اچھے اچھے نام ہیں۔
سو قرآن اسی ذات مستجمع الصفات کا نازل کیا ہوا ہے اور یقینی حق ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ۔ (وہ) معبود (برحق) ہے (کہ) اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اس کے (سب) نام اچھے ہیں۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ۔ اللہ ہے جس کے سوا بندگی نہیں کسی کی، اس کے ہیں سب نام خاصے۔
آیات باری میں جو صفات حق تعالیٰ کی بیان ہوئی ہیں (یعنی اس کا خالق الکل، مالک علی الاطلاق، رحمن، قادر مطلق اور صاحب علم محیط ہونا) ان کا اقتضاء یہ ہے کہ الوہیت بھی تھا اسی کا خاصا ہو، بجز اس کے کسی دوسرے کے آگے سرعبودیت نہ جھکایا جائے۔ کیونکہ نہ صرف صفات مذکورہ بالا بلکہ کل عمدہ صفات اور اچھے نام اسی کی ذات منبع الکمال کے لئے مخصوص ہیں۔ کوئی دوسری ہستی اس شان و صفت کی موجود نہیں جو معبود بن سکے۔ نہ اس کی صفتوں اور ناموں کے تعدد سے اس کی ذات میں تعدد آتا ہے جیسا کہ بعض جہال عرب کا خیال تھا کہ مختلف ناموں سے خدا کو پکارنا دعوائے توحید کے مخالف ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں اسی کے ہیں سب اچھے نام۔
وہ واحد بالذات ہے اور اسماء و صفات عبارات میں اور ظاہر ہے کہ تعدد عبارات تعدد معنی و متعنی نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

﴿﴾﴿﴾﴿﴾

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي ۚ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ○

﴿سورہ طہ (کی) آیت: ۱۴، قرآنی ترتیب: ۵۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: میں ہی اللہ ہوں میرے سوا کوئی خدا نہیں پس تو میری بندگی کر اور میری یاد کے لئے نماز قائم کر۔

یہاں نماز کی اصلی غرض پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ آدمی خدا سے غافل نہ ہو جائے۔ دیا کے دھوکہ دینے والے مذاہب اس کو اس حقیقت سے بے فکر نہ کر دیں کہ میں کسی کا بندہ ہوں آزاد خود مختار نہیں ہوں۔ کسی فکر کو نماز رکھنے اور خدا سے آدمی کا تعلق جوڑے رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ نماز ہے جو ہر روز آدمی کو دنیا کے ہنگاموں سے ہٹا کر خدا کی طرف لے جاتی ہے۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ مطلب بھی لیا ہے کہ نماز قائم کر کہ میں تجھے یاد کروں جیسا کہ فرمایا فاذا کرونی اذکرکم (مجھے یاد کرو، میں تمہیں یاد رکھوں گا)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں تم میری ہی عبادت کیا کرو اور میری ہی یاد کی نماز پڑھا کرو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: بے شک میں ہی خدا ہوں، میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو میری عبادت کیا کرو اور میری یاد کے لئے نماز پڑھا کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: میں جو ہوں اللہ ہوں، کسی کی بندگی نہیں سوا میرے۔ سو میری بندگی کر اور نماز قائم رکھ میری یادگاری کو۔

اس میں خاص توحید اور ہر قسم کی بدنی و مالی عبادت کا حکم دیا۔ نماز چونکہ اہم العبادات تھی اس کا ذکر خصوصیت سے کیا گیا اور اس پر بھی متنب فرما دیا گیا کہ نماز سے مقصود اعظم خدائے کی یادگاری ہے۔ گویا نماز سے غافل ہونا خدا کی یاد سے غافل ہونا ہے اور ذکر اللہ (یاد خدا) کے متعلق دوسری جگہ فرما دیا وادکرو ربک ادا نسبت یعنی جب کبھی بھول چوک ہو جائے تو یاد آ جائے اسے یاد کرو۔ یہی حکم نماز کا ہے کہ وقت پر غفلت و نسیان ہو جائے تو یاد آنے پر قضا کر لے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: بے شک میں ہی ہوں اللہ کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو میری بندگی کر اور میری یاد کے لئے نماز قائم رکھ۔

تاکہ تو اس میں مجھے یاد کرے، اور میری یاد میں اخلاص اور میری رضا مقصود ہو، کوئی دوسری غرض نہ ہو۔ اسی طرح ریا کا دخل نہ ہو۔ یا یہ سنی ہیں کہ تجھے اپنی رحمت سے یاد فراوان۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے بعد اعظم فرائض نماز ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ ذِيعَ كُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝

﴿سورہ طہ (کلی) آیت: ۹۸، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۳۹﴾

ترجمہ: لوگو تمہارا خدا تو بس ایک ہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہر چیز پر اس کا علم حادی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: بس تمہارا (حقیقی) معبود تو صرف اللہ ہے۔ جس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں ہے۔ وہ (اپنے) علم سے تمام چیزوں کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: تمہارا معبود خدا ہی ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تمہارا معبود وہی اللہ ہے جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں سب چیز سا گئی ہے اس کے علم میں۔

ہاٹل کو مٹانے کے ساتھ ساتھ حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم کو حق کی طرف بلاتے ہیں۔ یعنی پھمڑا تو کیا چیز ہے کوئی بڑی سے بڑی چیز بھی معبود نہیں ہو سکتی۔ سچ معبود تو وہی ایک ہے جس کے سوا کسی کی بندگی عقلاً و نقلاً و فطرتاً روا نہیں جس کا لامحدود علم اور ذرہ کو محیط ہے۔

(مولانا محمد احسن)

○

ترجمہ: تمہارا معبود تو وہی اللہ ہے جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں ہو سکتی کو جس کا علم محیط ہے۔

(مولانا محمد رضا بن بریلوی)

﴿﴿﴿﴿﴿﴾﴾﴾﴾﴾﴾

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ إِلَّا نُوْحِيْٓ بِإِلَٰهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا مَا فَاعْبُدُوْا ○

(الانبیاء: ۲۵)

ترجمہ: ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجا ہے اس کو یہی وحی کی ہے کہ میرے سوا کوئی خدا نہیں، پس تم لوگ میری ہی بندگی کرو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ سودوری)

○

ترجمہ: اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود (ہونے کے لائق) نہیں پس میری (ہی) عبادت کیا کرو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جو پیغمبر ہم نے تم سے پہلے بھیجے ان کی طرف یہی وحی بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں اور میری ہی عبادت کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور ہمیں بھیجا ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی حکم بھیجا کہ بات یوں ہے کہ کسی کی بندگی نہیں سوائے میرے؛ سو میری بندگی کرو۔

یعنی تمام انبیاء و مرسلین کا اجماع عقیدہ توحید پر رہا ہے۔ کسی پیغمبر نے کبھی ایک حرف اس کے خلاف نہیں کہا۔ ہمیشہ یہی تلقین کرتے آئے کہ ایک خدا کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ تو جس طرح عقلی اور فطری دلائل سے توحید کا ثبوت ملتا ہے اور شرک کا رد ہوتا ہے۔ ایسے ہی نقلی حیثیت سے انبیاء علیہم السلام کا اجماع دعوائے توحید کی حقیقت پر قطعی دلیل ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی سجدہ نہیں، تو مجھی کو پوجو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



و ذالنون اذ ذهب مغاصًا فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحك و ملے اپنی گھٹ من الظلمين ○ ملے

سورہ الانبياء (کلی) آیت ۸۷، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳

ترجمہ اور مچھلی والے کو جی ہم نے نوازا۔ یاد کرو جب وہ گمزر کر چلا گیا تھا اور سمجھا تھا کہ ہم اس پر گرفت نہ کریں گے آخر کو اس نے تاریکیوں میں سے پکارا ”نہیں ہے کوئی خدا مگر تو، پاک ہے تیری ذات، بے شک میں نے قصور کیا۔“

و ذا النون۔ مراد ہیں حضرت یونسؑ۔ کہیں ان کا نام لیا گیا ہے اور کہیں ’ذوالنون‘ اور ’صاحب الحوت‘ یعنی ’مچھلی والے‘ کے القاب سے یاد کیا گیا ہے۔ مچھلی والا انہیں اس لئے نہیں کہا گیا کہ وہ مچھلیاں پکڑتے تھے یا بیچتے تھے، بلکہ اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ کے اذن سے ایک مچھلی نے ان کو نگل لیا تھا، جیسا کہ سورہ صافات آیت ۱۴۲ میں بیان ہوا ہے۔

اذ ذهب مغاصًا۔ یعنی وہ اپنی قوم سے ناراض ہو کر چلے گئے قبل اس کے خدا کی طرف سے ہجرت کا حکم آتا اور ان کے لئے اپنی ڈیوٹی چھوڑنا جائز ہوتا۔

فظن ان لن نقدر عليه۔ انہوں نے خیال کیا کہ اس قوم پر تو عذاب آنے والا ہے۔ اب مجھے کہیں چل کر پناہ لینی چاہیئے۔ تاکہ خود بھی عذاب میں نہ گھر جاؤں۔ یہ بات بجائے خود تو قابل گرفت نہ تھی مگر پیغمبر کا اذن الہی کے بغیر ڈیوٹی سے ہٹ جانا قابل گرفت تھا۔

فنادى في الظلمات۔ یعنی مچھلی کے پیٹ میں سے جو خود تاریک تھا اور اوپر سے سمندر کی تاریکیاں مزید۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ اور مچھلی والے (پیغمبر یعنی یونس علیہ السلام) کا تذکرہ کیجئے جب وہ (اپنی قوم سے) حفا ہو کر چل دیئے اور انہوں نے یہ سمجھا کہ ہم ان پر (اس چلے جانے میں) کوئی وارد گیر نہ کریں گے۔ پس انہوں نے اندھیروں میں پکارا کہ آپ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے آپ (سب نفائس سے) پاک ہیں، میں بے شک قصور وار ہوں۔

فطن ان لن نقدر علیہ۔ پس چونکہ اس فرار کو انہوں نے اجتہاد جائز سمجھا، اس لئے انتظار نص اور وحی کا نہ کیا۔ لیکن چونکہ امید وحی کا انتظار انبیاء کے لئے مناسب ہے، اس ترک مناسب پر ان کو یہ ابتلا پیش آیا۔ راہ میں ان کو کوئی دریا ملا اور وہاں کشتی میں سوار ہوئے۔ کشتی چلتے چلتے رک گئی۔ یونس علیہ السلام سمجھ گئے کہ میرا یہ فرار بلا اذن ناپسند ہو۔ اس کی وجہ سے کشتی رک گئی، کشتی وہاں سے فرمایا کہ مجھ کو دریا میں ڈال دو۔ وہ راضی نہ ہوئے۔ غرض قرعہ پر اتفاق ہوا، تب بھی انہیں کا نام نکلا۔ آخر ان کو دریا میں ڈال دیا اور خدا کے حکم سے ان کو ایک مچھلی نگل گئی۔

فنادی فی الظلمت: ایک اندھیرا شکم مابی کا، دوسرا قعر دریا کا، پھر دونوں گہرے اندھیرے بجائے بہت سے اندھیروں کے باقیہرا اندھیرا رات کا، غرض ان تاریکیوں میں دعا کی۔

الی کنت من الظلمین: حضرت یونس علیہ السلام سے اس واقعہ میں کوئی امر کی مخالفت نہیں ہوئی۔ صرف اجتہاد میں غلطی ہوئی جو امت کے لئے غلو ہے مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب زاید مقصود ہوتی ہے اس لئے یہ ابتلا ہوا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور ذوالنون (کو یاد کرو) جب وہ (اپنی قوم سے ناراض ہو کر) غصے کی حالت میں چل دیئے اور خیال کیا کہ ہم ان پر قابو نہیں پاسکیں گے آخر اندھیرے میں (خدا کو) پکارنے لگے کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو پاک ہے (اور) بے شک میں تصور دار ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور مچھلی والے کو جب چلا گیا غصہ ہو کر پھر سمجھا کہ ہم نہ پکڑ سکیں گے اس کو، پھر پکارا ان اندھیروں میں کہ کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے، میں تھا گنہگاروں سے۔

و ذا النون اذ ذهب مغاضبا۔ ”مچھلی والا“ فرمایا حضرت یونس علیہ السلام کو۔ ان کا مختصر قصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر نینوی کی طرف (جو موصل کے مضافات میں سے ہے) مبعوث فرمایا تھا۔ یونس علیہ السلام نے ان کو بت پرستی سے روکا اور حق کی طرف بڑیا۔ وہ ماننے والے کہاں تھے، روز بروز ان کا عناد و تمرد ترقی کرتا رہا۔ آخر بددعا کی اور قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصہ میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے حکم الہی کا انتظار نہ کیا اور وعدہ کر گئے کہ تین دن کے بعد تم پر عذاب آئے گا۔ ان کے نکل جانے کے بعد قوم کو یقین ہوا کہ نبی کی بددعا خالی نہیں جائے گی، کچھ آثار بھی عذاب کے دیکھے ہوں گے۔ گھبرا کر سب لوگ بچوں اور جانوروں سمیت باہر جنگل میں چلے گئے اور ماؤں کو بچوں سے جدا کر دیا۔ میدان میں پہنچ کر سب نے رونا چلانا شروع کیا، بچے اور مائیں، آدمی اور جانور سب شور مچا رہے تھے، کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی، تمام بہتی والوں نے سچے دل سے توبہ کی، بت توڑ ڈالے۔ خدا تعالیٰ کی اطاعت کا عہد

باندھا اور حضرت یونس کو تلاش کرنے لگے کہ ملیں تو ان کے ارشاد پر کاربند ہوں۔ حق تعالیٰ نے آنے والا عذاب ان پر سے اٹھا دیا۔ فلو لا كانت قرية امت قسعتها ايمانها الا قوم يونس لما اموا كشفنا عنهم عذاب الحري في الحياة الدنيا و متعهم الى حين (یونس ۹۸) اور یونس علیہ السلام بستی سے نکل کر ایک جماعت کے ساتھ کشتی پر سوار ہوئے، وہ کشتی غرق ہونے لگی۔ کشتی والوں نے بوجھ ہٹا کرنے کے لئے اردہ کیا کہ ایک آدمی کو نیچے پھینک دیا جائے (یا اپنے منہ وصات کے موافق یہ سمجھے کہ کشتی میں کوئی غلام مولا سے بھاگا ہوا ہے) سہر حال اس آدمی کے تعیین کے لئے قرعہ ڈالا۔ وہ یونس علیہ السلام کے نام پر نکلا۔ دو تیس مرتبہ قرعہ اندازی کی ہر دفعہ یونس کے نام پر نکلتا رہا۔ یہ دیکھ کر یونس علیہ السلام دریا میں کود پڑے۔ فوراً ایک مچھلی آکر نگل گئی۔ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو حکم دیا کہ یونس کو اپنے پیٹ میں رکھ، اس کا بال بیک نہ ہو۔ یہ تیری روزی نہیں بلکہ تیرا پیٹ ہم نے اس کا قید خانہ بنایا ہے۔ اس کو اپنے اندر حفاظت سے رکھنا۔ اس وقت یونس نے اللہ کو پکارا۔ لا اله الا انت سبحك انا كنت من الظالمين اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کئے بدون بستی والوں کو چھوڑ کر نکل کھڑا ہوا۔ گو یونس علیہ السلام کی یہ غلطی اجتہادی تھی جو امت کے حق میں معاف ہے، مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب دوسرے لوگوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ جس معاملہ میں وحی آنے کی امید ہو، بدون انتظار کئے قوم کو چھوڑ کر چلا جانا ایک نبی کی شان کے لائق نہ تھا۔ اسی نامناسب بات پر داروگیر شروع ہو گئی۔ آخر توبہ کے بعد نجات ملی۔ مچھلی نے کنارہ پر آکر اگل دیا۔ اور اسی بستی کی طرف صحیح سالم واپس کئے گئے۔

لفظ ان لن مقدور علیہ یعنی یہ خیال کر لیا کہ ہم اس حرکت پر کوئی داروگیر نہ کریں گے، یا ایسی طرح نکل کر بھاگا جیسے کوئی یوں سمجھ کر جائے کہ اب ہم اس کو پکڑ کر واپس نہیں لائیں گے۔ گویا بستی سے نکل کر ہماری قدرت سے ہی نکل گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ معاذ اللہ یونس علیہ السلام فی الواقع ایسا سمجھتے تھے۔ ایسا خیال تو ایک ادنیٰ مومن بھی نہیں کر سکتا بلکہ غرض یہ ہے کہ صورت حال ایسی تھی جس سے یوں مترع ہو سکتا تھا۔ حق تعالیٰ کی عادت ہے کہ وہ کاملین کی ادنیٰ ترین لغزش کو بہت سخت پیرایہ میں ادا کرتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے کئی جگہ لکھ چکے ہیں اور اس سے کاملین کی تنقیص نہیں ہوتی۔ بلکہ جلالت شان ظاہر ہوتی ہے کہ اتنے بڑے ہو کر ایسی چھوٹی سی فروگزاشت بھی کیوں کرتے ہیں۔

فسادی فی الظلمت۔ یعنی دریا کی گہرائی مچھلی کے پیٹ اور شب تاریک کے اندھیروں میں۔

انی كنت من الظالمين۔ یعنی میری خطا کو معاف فرمائیے بے شک مجھ سے غلطی ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اور ذالنون (یعنی حضرت یونس بن مثنیٰ) کو (یاد کرو)، جب چلا غصے میں بھرا تو گمان کیا کہ ہم اس پر تنگی نہ کریں گے تو اندھیروں میں پکارا کوئی مہبود نہیں سوا تیرے، پاکی ہے تجھ کو، بے شک میں سے بے جا ہوں۔

اد ذہب مغاضبا۔ اپنی قوم سے جس نے ان کی دعوت نہ قبول کی تھی اور نصیحت نہ مانی تھی اور کفر پر قائم رہی تھی آپ نے گمان کیا کہ یہ ہجرت آپ کے لئے جائز ہے کیونکہ اس کا سبب صرف کفر اور الہی کفر کے ساتھ بغض اور اللہ کے لئے غضب کرنا ہے۔ لیکن آپ نے اس ہجرت میں صدمہ الہی کا انتظار نہ کیا۔

لفظ ان لن نقدر علیہ: تو اللہ تعالیٰ نے ان کو مچھلی کے پیٹ میں ڈالا۔
فنادی فی الظلمت کئی قسم کی اندھیریاں تھیں۔ دریا کی اندھیری، رات کی اندھیری، مچھلی کے پیٹ کی اندھیری۔ ان اندھیروں میں حضرت یونس علیہ السلام نے اپنے پروردگار سے دعا کی۔
انی کنت من الظلمین۔ کہ میں اپنی قوم سے قبل تیرا اذن پانے کے حد ہوا۔
حدیث شریف میں ہے کہ جو کوئی مصیبت زدہ بارگاہِ الہی میں ان کلمات سے دعا کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعا قبول فرماتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ○

﴿سورہ المؤمن (کئی) آیت ۱۱۶، قرآنی ترتیب ۲۳، نزول ترتیب ۷۴﴾

ترجمہ پس بالاد برتر ہے اللہ بادشاہ حقیقی، کوئی خدا اس کے سوا نہیں مالک ہے عرش بزرگ کا۔
یعنی بالاد برتر ہے اس سے کہ فعل عبث کا ارتکاب اس سے ہو اور بالاد برتر ہے اس سے کہ اس کے بندے اور مملوک اس کی خدائی میں اس کے شریک ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اللہ تعالیٰ بہت ہی عالی شان ہے جو کہ بادشاہ حقیقی ہے اس کے سوا کوئی بھی لائق عبادت نہیں (اور وہ) عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ تو خدا جو سچا بادشاہ ہے (اس کی شان اس سے) اونچی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں (دی) عرش بزرگ کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ سو بہت اوپر ہے اللہ وہ بادشاہ سچا، کوئی حاکم نہیں اس کے سوائے، مالک اس عزت کے تخت کا۔

جب وہ بالاد برتر شہنشاہ، مالک علی الاطلاق ہے تو ہر نہیں سکتا کہ وفاداروں اور محرموں کو یوں
نکس پرسی کی حالت میں چھوڑ دے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تو بہت بندگی والے ہے ائمہ سچا پادشاہ، کوئی معبود نہیں سوا اس کے، عزت والے عرش کا مالک۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

﴿﴾﴿﴾﴿﴾

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ○ السجدة

سورہ النمل (نمل) آیت ۲۶، قرآنی ترتیب: ۲۷، نزولی ترتیب: ۳۸

ترجمہ: خدا، کہ جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، جو عرشِ عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: خدا ہی ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں اور وہ عرشِ عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں وہی عرشِ عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: خدا ہے، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پروردگار تختِ بڑے کا۔
یعنی اس کے عرشِ عظیم سے بلقیس کے تخت کو کیا نسبت۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: خدا ہے کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

﴿﴾﴿﴾﴿﴾

وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْخَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ○

سورہ القصص (نمل) آیت: ۷۰، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۳۹

ترجمہ: وہی ایک اللہ ہے جس کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہیں۔ اس کے لئے حمد ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، فرمانروائی اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب پلٹائے جانے والے ہو۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور اللہ وہی (ذات کامل شفاعت) ہے اس کے سوا کوئی معبود (ہونے کے قابل) نہیں، حمد (ثنا) کے لائق دنیا اور آخرت میں وہی ہے۔ اور حکومت اسی کی ہو گی اور تم سب اسی کے پاس لوٹ کر جاؤ گے۔

لہ الحمد فی الاولی والاخرۃ: کیونکہ اس کے تصرفات دونوں عالم میں ایسے ہیں جو دال ہیں صفات کمال پر کہ مدار ہیں الہیت حمد کے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور وہی خدا ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، دنیا اور آخرت میں اسی کی تعریف ہے۔ اور اسی کا حکم اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور وہی اللہ ہے کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا۔ اسی کی تعریف ہے دنیا اور آخرت میں۔ اور اسی کے ہاتھ حکم ہے اور اسی کے پاس پھیرے جاؤ گے۔

یعنی جس طرف تخلیق و اختیار اور علم محیط میں وہ متفرد ہے الوہیت میں بھی یگانہ ہے۔ بجز اس کے کسی کی بندگی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اسی کی ذات منبع الکمالات میں تمام خوبیاں جمع ہیں۔ دنیا اور آخرت میں جو تعریف بھی ہو خواہ وہ کسی کے نام رکھ کر کی جائے حقیقت میں اسی کی تعریف ہے۔ اسی کا حکم چلتا ہے اسی کا فیصلہ ناطق ہے۔ اسی کو اقتدار کلی حاصل ہے اور انجام کار سب کو اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ آگے بتلاتے ہیں کہ رات دن میں جس قدر نعمتیں اور بھلائیاں تم کو پہنچتی ہیں اسی کے فضل و انعام سے ہیں بلکہ خود رات اور دن کا ادل بدل کرنا بھی اس کا مستقل احسان ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور وہی ہے اللہ کہ کوئی خدا نہیں اس کے سوا، اسی کی تعریف ہے دنیا اور آخرت میں اور اسی کا حکم ہے، اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

لہ الحمد فی الادلی والاخرۃ: اس کے اولیاء دنیا میں بھی اس کی حمد کرتے ہیں اور آخرت میں بھی اس کی حمد سے لذت اٹھاتے ہیں۔

وله الحکم اسی کی قضا ہر چیز پر نافذ و جاری ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اپنے فرمانبرداروں کے لئے معفرت کا اور نافرمانوں کے لئے شفاعت کا حکم فرماتا ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝

﴿سورہ التمسس (نکی) آیت ۸۸، قرآنی ترتیب ۲۸، نزولی ترتیب ۴۹﴾

ترجمہ: اور اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہ پکارو۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے۔ فرماں روائی اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب پٹائے جانے والے ہو۔

لہ الحکم یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ فرمانروائی اسی کے لیے ہے، یعنی وہی اس کا حق رکھتا ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور (جس طرح اب تک آپ شرک سے معصوم ہیں اسی طرح آئندہ بھی) اللہ کے ساتھ کسی معبود کو نہ پکارنا، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، (اس لئے کہ) سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں بجز اس کی ذات کے، اسی کی حکومت ہے (جس کا ظہور کامل قیامت میں ہے) اور اسی کے پاس سب کو جانا ہے۔
ان آجوں میں کفار و مشرکین کو ان کی درخواستوں سے مایوس کرنا ہے اور روئے سخن ان ہی کی طرف ہے کہ تم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین میں موافق ہونے کی درخواست کرتے ہو اس میں کامیابی کا کبھی احتمال نہیں۔ مگر عادت ہے کہ جس شخص پر زیادہ غصہ ہوتا ہے اس سے بات نہیں کیا کرتے اپنے محبوب سے باتیں کر کے اس شخص کو سنایا کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور خدا کے ساتھ کسی اور کو معبود (سمجھ کر) نہ پکارنا اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس کی ذات (پاک) کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف تم لوٹ کر جاؤ گے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور مت پکار اللہ کے سوائے دوسرا حاکم۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، ہر چیز کو فنا ہے مگر اس کا منہ۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

و لا تدع مع الله الها اخر۔ یہ آپ کو خطاب کر کے دوسروں کو سنایا۔

کل شیء هالك الا وجهه۔ یعنی ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے اور تقریباً تمام چیزوں کو فنا ہونا ہے، خواہ کبھی ہو۔ مگر اس کا منہ یعنی وہ آپ نہ کبھی معدوم تھا، نہ کبھی فنا ہو سکتا ہے۔ اور بعض سلف نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ سارے کام مٹ جانے والے اور فنا ہو جانے والے ہیں بجز اس کام کے جو خلصاً لوجه الله کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(موالانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اور اللہ کے ساتھ دوسرے خدا کو نہ پوج۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں۔ ہر چیز فانی ہے سوا اس کی ذات کے۔ اسی کا حکم ہے، اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔
وله ترجعون: آخرت میں وہی اعمال کی جزا دے گا۔

(۱۱۴۲ احمد رضا خان بریلوی)



يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۖ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ فَاَنى تُؤْفَكُونَ ○

﴿تورہ فاطر (کی) آیت: ۳۵ قرآنی ترتیب: ۳۵ نزولی ترتیب: ۴۳﴾

ترجمہ لوگو تم پر اللہ کے جو احسانات ہیں انہیں یاد رکھو۔ کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق بھی ہے جو تمہیں آسمان اور زمین سے رزق دیتا ہو؟۔۔۔ کوئی معبود اس کے سوا نہیں، آخر تم کہاں سے دھوکا کھا رہے ہو؟
اذکروا نعمت اللہ علیکم: یعنی احسان فراموش نہ ہو۔ نمک حرامی نہ اختیار کرو۔ اس حقیقت کو نہ بھول جاؤ کہ تمہیں جو کچھ بھی حاصل ہے اللہ کا دیا ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ فقرہ اس بات پر متنبہ کر رہا ہے کہ جو شخص بھی اللہ کے سوا کسی کی بندگی و پرستش کرتا ہے یا کسی نعمت کو اللہ کے سوا کسی دوسری ہستی کی عطا و بخشش سمجھتا ہے یا کسی نعمت کے ملنے پر اللہ کے سوا کسی اور کا شکر بجا لاتا ہے، یا کوئی نعمت مانگنے کے لئے اللہ کے سوا کسی اور سے دعا کرتا ہے، وہ بہت بڑا احسان فراموش ہے۔

فانی توفکون۔ پہلے فقرے اور دوسرے فقرے کے درمیان ایک لطیف خلا ہے جسے کلام کا موقع و محل خود بھر رہا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے یہ نقشہ چشم تصور کے سامنے لائیے کہ تقریر مشرکین کے سامنے ہو رہی ہے۔ مقرر حاضرین سے پوچھتا ہے کہ کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق بھی ہے جس نے تم کو پیدا کیا ہو اور جو زمین و آسمان سے تمہاری رزق رسانی کا سامان کر رہا ہو؟ یہ سوال اٹھا کر مقرر چند لمحے جواب کا انتظار کرتا ہے مگر دیکھتا ہے کہ سارا مجمع خاموش ہے۔ کوئی نہیں کہتا کہ اللہ کے سوا کوئی اور بھی خالق و رازق ہے۔ اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حاضرین کو بھی اس امر کا اقرار ہے کہ خالق و رازق اللہ

کے سوا کوئی نہیں ہے۔ تب مقرر کہتا ہے کہ معبود بھی پھر اس کے سوا کوئی نہیں ہو سکتا۔ آخر تمہیں یہ دھوکا کہاں سے لگ گیا کہ خالق و رازق تو ہو صرف اللہ مگر معبود بن جائیں اس کے سوا دوسرے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے لوگو! تم پر جو اللہ کے احسانات ہیں ان کو یاد کرو (شکر کرو اور غور کرو کہ) کیا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی خالق ہے جو تم کو آسمان و زمین سے رزق پہنچاتا ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو تم (شرک کر کے) کہاں لٹے جا رہے ہو۔

یعنی نہ کوئی صاحب تحقیق کہ نعمت ایجاد ہے اور نہ کوئی صاحب رزق۔ کہ نعمت ابقاء ہے۔ پس جب وہ ہر طرح کاٹل ہے تو یقیناً اس کے سوا کوئی لائق عبادت بھی نہیں۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: لوگو! خدا کے جو تم پر احسانات ہیں ان کو یاد کرو۔ کیا خدا کے سوا کوئی اور خالق (اور رازق) ہے؟ جو تم کو آسمان و زمین سے رزق دے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، پس تم کہاں بھکے پھرتے ہو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے لوگو! یاد کرو احسان اللہ کا اپنے اوپر۔ کیا کوئی ہے بنانے والا اللہ کے سوائے، روزی و رازق ہے تم کو آسمان سے اور زمین سے۔ کوئی حاکم نہیں مگر وہ، کہاں لٹے جاتے ہو؟
یعنی مانتے ہو کہ پیدا کرنا اور روزی کے سامان بہم پہنچا کر زندہ رکھنا سب اللہ کے قبضہ اور اختیار میں ہے۔ پھر معبودیت کا استحقاق کسی دوسرے کو کدھر سے ہو گیا۔ جو خالق و رازق حقیقی ہے وہ ہی معبود ہونا چاہیئے۔

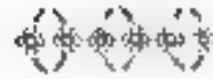
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے لوگو! اپنے اوپر اللہ کا احسان یاد کرو۔ کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے کہ آسمان اور زمین سے تمہیں روزی دے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تم کہاں اوندھے جاتے ہو۔
اذکروا نعمت اللہ علیکم۔ کہ اس نے تمہارے لئے زمین کا فرش بنایا آسمان کو بغیر کسی ستون کے قائم کیا اپنی راہ بتانے اور حق کی دعوت دینے کے لئے رسولوں کو بھیجا۔
برزقکم من السماء والارض۔ مینہ برسا کر اور طرح طرح کے نباتات پیدا کر کے رزق کے دروازے کھولے۔

فای تو فکون: اور یہ جانتے ہوئے کہ وہی خالق و رازق ہے ایمان و توحید سے کیوں پھرتے ہو؟

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝

﴿سورہ الصافات (کئی) آیت: ۳۵، قرآنی ترتیب: ۷۳، نزولی ترتیب: ۵۶﴾

ترجمہ: یہ وہ لوگ تھے کہ جب ان سے کہا جاتا "اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں" تو یہ گھمنڈ میں آ جاتے تھے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: وہ لوگ ایسے تھے کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں تو تکبر کیا کرتے تھے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: ان کا یہ حال تھا کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں تو غرور کرتے تھے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



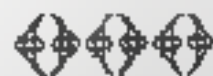
ترجمہ: وہ تھے ان سے جب کوئی کہتا کسی کی بندگی نہیں سوائے اللہ کے تو غرور کرتے۔
یعنی ان کا کبر و غرور مانع ہے کہ نبی کے ارشاد سے یہ کلمہ (لا الہ الا اللہ) زبان پر لائیں جس سے ان کو جھوٹے معبودوں کی نفی ہوتی ہے خواہ دل میں اسے سچ ہی سمجھتے ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: بے شک جب ان سے کہا جاتا تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں تو اونچی کھینچتے تھے۔
اور توحید قبول نہ کرتے تھے، شرک سے باز نہ آتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ ۚ وَمَا مِن إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ۝

﴿سورہ ص (کئی) آیات: ۶۵-۶۶، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ (اے نبی) ان سے کہو، ”میں تو بس خبردار کر دینے والا ہوں۔ کوئی حقیقی معبود نہیں مگر اللہ جو یکتا ہے، سب پر غالب، آسمانوں اور زمین کا مالک اور ان ساری چیزوں کا مالک جو ان کے درمیان ہیں، زبردست اور درگزر کرنے والا۔“

یہاں فرمایا جا رہا ہے کہ ان سے کہو میرا کام س تمہیں خبردار کر دینا ہے۔ یعنی میں کوئی فوجدار نہیں ہوں کہ زبردستی تمہیں غلط راستے سے ہٹا کر سیدھے راستے کی طرف کھینچوں۔ میرے سمجھانے سے اگر تم نہ مانو گے تو اپنا ہی نقصان کرو گے۔ بے خبر ہی رہنا اگر تمہیں پسند ہے تو اپنی غفلت میں سرشار پڑے رہو، اپنا انجام خود دیکھ لو گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ آپ کہہ دیجئے میں تو (تم کو عذاب خداوندی سے) ڈرانے والا ہوں۔ اور بجز اللہ واحد و غالب کے کوئی لائق عبادت کے نہیں ہے۔ وہ پروردگار ہے آسمانوں اور زمین کا اور ان چیزوں کا جو ان کے درمیان میں ہیں۔ (اور وہ) زبردست، بڑا بخشنے والا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: کہہ دو کہ میں تو صرف ہدایت کرنے والا ہوں۔ اور خدائے یکتا (اور) غالب کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ آسمانوں اور زمین اور جو (مخلوق) ان میں ہے سب کا مالک ہے۔ غالب (اور) بخشنے والا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ۔ تو کہہ میں تو یہی ہوں ڈر سنا دینے والا اور حاکم کوئی نہیں مگر اللہ اکیلا دہاؤ والا، رب آسمانوں کا اور زمین کا اور جو ان کے بیچ میں ہے۔ زبردست، گناہ بخشنے والا۔

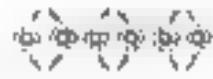
میرا کام تو اتنا ہی ہے کہ تم کو اس آنے والی خوفناک گھڑی سے ہشیار کر دوں اور جو بھیانک مستقبل آنے والا ہے اس سے بے خبر نہ رہنے دوں۔ باقی سابقہ جس حاکم سے پڑنے والا ہے وہ تو وہ ہی اکیلا خدا ہے جس کے سامنے کوئی چھوٹا بڑا دم نہیں مار سکتا۔ ہر چیز اس کے آگے دبی ہوئی ہے۔ آسمان و زمین اور ان کے درمیان کی کوئی چیز نہیں جو اس کے زیر تصرف نہ ہو۔ جب تک چاہے ان کو قائم رکھے جب چاہے توڑ پھوڑ کر برابر کر دے۔ اس عزیز و غالب کا ہاتھ کون پکڑ سکتا ہے۔ اس کے زبردست قبضہ سے کون نکل کر بھاگ سکتا ہے اور ساتھ ہی اس کی لامحدود رحمت و بخشش کو کس کی مجال ہے، محدود کر دے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم (اے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم) کے کفار سے (فرمان میں) ار سنانے والا ہوں (تمہیں عذاب الہی کا خوف دلاتا ہوں)۔ اور معبود کوئی نہیں مگر ایک اللہ سب پر خالق، مالک آسمانوں اور زمین کا اور جو کچھ ان کے درمیان میں ہے۔ صاحب عزت، بڑا بختیہ والا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذِكْرُكُمْ لِلَّهِ رَبِّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَاتِي تُصْرِفُونَ ○

(نورہ الزمر (مکی) آیت: ۶، قرآنی ترتیب: ۳۹، نزولی ترتیب: ۵۹)

ترجمہ: یہی وہ اللہ (جس کے یہ کام ہیں) تمہارا رب ہے، بادشاہی اسی کی ہے، کوئی معبود اس کے سوا نہیں ہے، پھر تم کدھر سے پھرائے جا رہے ہو۔

وبکم: یعنی مالک، حاکم اور پروردگار۔

لہ الملک: یعنی تمام اختیارات کا مالک وہی ہے۔ اور ساری کائنات میں اسی کا حکم چل رہا ہے۔

لا الہ الا هو دوسرے الفاظ میں استدلال یہ ہے کہ جب وہی تمہارا رب ہے اور اسی کی ساری بادشاہی ہے تو پھر لازماً تمہارا الہ (معبود) بھی وہی ہے۔ دوسرا کوئی الہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ نہ پروردگاری میں اس کا کوئی حصہ نہ بادشاہی میں اس کا کوئی دخل۔ آخر تمہاری عقل میں یہ بات کیسے سہاتی ہے کہ زمین و آسمان کا پیدا کرنے والا تو ہو اللہ۔ سورج اور چاند کو مسخر کرنے والا اور رات کے بعد دن اور دن کے بعد رات لانے والا بھی ہو اللہ۔ تمہارا اپنا اور تمام حیوانات کا خالق و رب بھی ہو اللہ اور تمہارے معبود بن جائیں اس کے سوا دوسرے۔

فانا تصرفون۔ یہ الفاظ قلیل غور ہیں۔ یہ نہیں فرمایا کہ تم کدھر پھرے جا رہے ہو۔ ارشاد یہ ہوا ہے کہ تم کدھر سے پھرائے جا رہے ہو۔ یعنی کوئی دوسرا ہے جو تم کو الٹی پٹی پڑھا رہا ہے اور تم اس کے بہکائے میں آ کر ایسی سیدھی سی عقل کی بات بھی نہیں سمجھ رہے ہو۔ دوسری بات جو اس انداز بیان سے خود مترشح ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ تم کا خطاب پھرانے والوں سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے ہے جو ان کے اثر میں آ کر پھر رہے تھے۔ اس میں ایک لطف مضمون ہے جو ذرا سے غور و فکر سے پاسبانی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ پھرانے والے اسی معاشرے میں سب کے سامنے موجود تھے اور ہر طرف اپنا کام علانیہ کر رہے تھے، اس لئے ان کا نام لینے کی حاجت نہ تھی۔ ان کو خطاب کرنا بھی بیکار تھا، کیونکہ وہ اپنی اغراض کے لیے لوگوں کو خدا کے واحد کی بندگی سے پھیرنے اور دوسروں کی بندگی میں پھانسنے اور پھانسنے رکھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ایسے لوگ ظاہر ہے کہ سمجھانے سے سمجھنے والے نہ تھے، کیونکہ نہ سمجھنے ہی سے ان کا مفاد وابستہ تھا، اور سمجھنے کے بعد بھی وہ اپنے مفاد کو قربان کرنے کے لیے مشکل ہی سے تیار ہو سکتے تھے۔ البتہ

رم کے قابل ان عوام کی حالت تھی جو اس کے چکے میں آرہے تھے۔ ان کی کوئی غرض اس کاروبار سے راستہ نہ تھی، اس لیے وہ سمجھانے سے سمجھ سکتے تھے۔ اور ذرا سی آنکھیں کھل جانے کے بعد وہ یہ بھی دیکھ سکتے تھے کہ جو لوگ انہیں خدا کے آستانے سے ہٹا کر دوسرے آستانوں کا راستہ دکھاتے ہیں وہ اپنے اس کاروبار کا مادہ کیا سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گمراہ کرنے والے چند آدمیوں سے رخ پھیر کر گمراہ ہونے والے عوام کو جی ٹپ کیا جا رہا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ یہ ہے اللہ تمہارا رب، اسی کی سلطنت ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو (ان دلائل کے بعد تم) کہاں (حق سے) پھرے جا رہے ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ یہی خدا تمہارا پروردگار ہے اسی کی بادشاہی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پھر تم کہاں پھرے جاتے ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ وہ اللہ ہے، رب تمہارا۔ اسی کا راج ہے۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پھر کہاں سے پھرے جاتے ہو۔

یعنی جب خالق، رب، مالک اور مالک وہ ہی ہے تو معبود اس کے سوا کون ہو سکتا ہے۔ خدائے واحد کے لئے ان صفات کا اقرار کرنے کے بعد دوسروں کی بندگی کیسی؟ مطلب کے اتنا قریب پہنچ کر کدھر پھرے جاتے ہو؟

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ یہ ہے اللہ، تمہارا رب، اسی کی بادشاہی ہے۔ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں پھر کہاں پھرے جاتے ہو (اور طریق حق سے دور ہوتے ہو تو اس کے عبادت چھوڑ کر غیر کی عبادت کرتے ہو)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ○ غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ○ ذِي الطُّوْلِ ○ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ○ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ ○

﴿سورہ المؤمن (کی) آیات ۲-۳۰ قرآنی ترتیب ۳۰، نزولی ترتیب ۶۰﴾

ترجمہ: اس کتاب کا نزول اللہ کی طرف سے ہے جو زبردست ہے، سب کچھ جاننے والا ہے، گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا ہے، سخت سزا دینے والا اور بڑے صاحب فضل ہے۔ کوئی معبود اس کے سوا نہیں اسی کی طرف سب کو پلٹنا ہے۔

یہ تقریر کی تمہید ہے جس کے ذریعہ سے سامعین کو پہلے ہی خبردار کر دیا گیا ہے کہ یہ کلام جو ان کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے کسی معمولی ہستی کا کلام نہیں ہے، بلکہ اس خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے جس کی یہ اور یہ صفات ہیں۔ پھر پے در پے اللہ تعالیٰ کی چند صفات بیان کی گئی ہیں جو آگے کے مضمون سے گہری مناسبت رکھتی ہیں۔

اور یہ کہ وہ ”زبردست“ (عزیز) ہے، یعنی سب پر غالب ہے۔ اس کا جو فیصلہ بھی کسی کے حق میں ہو، نافذ ہو کر ہی رہتا ہے۔ کوئی اس سے لڑ کر جیت نہیں سکتا، نہ اس کی گرفت سے بچ سکتا ہے۔ لہذا اس کے فرمان سے منہ موڑ کر اگر کوئی شخص کامیابی کی توقع رکھتا ہو، اور اس کے رسول سے جھگڑا کر کے یہ امید رکھتا ہو کہ وہ اسے نیچا دکھ دے گا، تو یہ اس کی اپنی حماقت ہے۔ ایسی توقعات کبھی پوری نہیں ہو سکتیں۔

دوسری صفت یہ کہ وہ ”سب کچھ جاننے والا“ ہے۔ یعنی وہ قیاس و گمان کی بنا پر کوئی بات نہیں کرتا۔ بلکہ ہر چیز کا براہ راست علم رکھتا ہے، اس لیے ماورائے حس و ادراک حقیقتوں کے متعلق جو معلومات وہ دے رہا ہے، صرف وہی صحیح ہو سکتی ہیں، اور ان کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی خواہ مخواہ جہالت کی پیروی کرے۔ اسی طرح وہ جانتا ہے کہ انسان کی فلاح کس چیز میں ہے اور کون سے اصول و قوانین اور احکام اس کی بہتری کے لیے ضروری ہیں۔ اس کی ہر تعلیم حکمت اور علم صحیح پر مبنی ہے جس میں غلطی کا امکان نہیں ہے۔ لہذا اس کی ہدایات کو قبول نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی خود اپنی تباہی کے راستے پر چلا چاہتا ہے۔ پھر انسانوں کی حرکات و سکنات میں سے کوئی چیز اس سے چھپی نہیں رہ سکتی، حتیٰ کہ وہ ان نیتوں اور راہوں تک کو جانتا ہے جو انسانی افعال کے اصل محرک ہوتے ہیں۔ اس لیے انسان کسی بہانے اس کی سزا سے بچ کر نہیں نکل سکتا۔

تیسری صفت یہ کہ وہ ”گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا“ ہے۔ یہ امید اور ترغیب دلانے والی صفت ہے جو اس غرض سے بیان کی گئی ہے کہ جو لوگ اب تک سرکشی کرتے رہے ہیں وہ مایوس نہ ہوں، بلکہ یہ سمجھتے ہوئے اپنی روش پر نظر ثانی کریں کہ اگر اب بھی وہ اس روش سے باز آ جائیں تو اللہ کے دامن رحمت میں جگہ پا سکتے ہیں۔ اس جگہ یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ معافی ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً ایک شخص خطائیں بھی کرتا رہتا ہے اور نیکیاں بھی، اور اس کی نیکیاں اس کی خطاؤں کے معاف ہونے کا ذریعہ بن جاتی ہیں، خواہ اسے ان خطاؤں پر توبہ و استغفار کرنے کا موقع نہ ملا ہو، بلکہ وہ انہیں بھول بھی چکا ہو۔ اسی طرح ایک شخص پر دنیا میں جتنی بھی تکلیفیں اور مصیبتیں اور بیماریاں اور طرح طرح کی رنج و

غم پہچانے والی آفت آتی ہیں، وہ سب اس کی خطاؤں کا بدل بن جاتی ہیں۔ اسی بنا پر گناہوں کی معافی کا ذکر توبہ قبول کرنے سے الگ کیا گیا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ توبہ کے بغیر خطا بخشش کی یہ رعایت صرف اہل ایمان کے لئے ہے اور اہل ایمان میں بھی صرف ان کے لیے جو سرکشی و بغاوت کے ہر جذبے سے خالی ہوں اور جن سے گناہوں کا صدور بشری کمزوری کی وجہ سے ہوا ہو نہ کہ استکبار اور معصیت پر اصرار کی بنا پر۔

چوتھی صفت یہ کہ وہ ”سخت سزا دینے والا“ ہے۔ اس صفت کا ذکر کر کے لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ بندگی کی راہ اختیار کرنے والوں کے لئے اللہ تعالیٰ جتنا رحیم ہے، بغاوت و سرکشی کا رویہ اختیار کرنے والوں کے لیے اتنا ہی بخشنے۔ جب کوئی شخص یا گروہ ان تمام حدود سے گزر جاتا ہے تو تک وہ اس کے درگزر اور اس کی خطا بخشش کا مستحق ہو سکتا ہے، تو پھر وہ اس کی سزا کا مستحق بنا ہے، اور اس کی سزا ایسی ہولناک ہے کہ صرف ایک احمق انسان ہی اس کو قابل برداشت سمجھ سکتا ہے۔

پانچویں صفت یہ کہ وہ ”صاحب فضل“ ہے، یعنی کشادہ دست، غمی اور نیاز ہے۔ تمام مخلوقات پر اس کی نعمتوں اور اس کے احسانات کی ہمہ گیر بارش ہر آن ہو رہی ہے۔ بندوں کو جو کچھ بھی مل رہا ہے اسی کے فضل و کرم سے مل رہا ہے۔

ان پانچ صفات کے بعد دو حقیقتیں واشگاف طریقہ سے بیان کر دی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ معبود فی الحقیقت اس کے سوا کوئی نہیں ہے، خواہ لوگوں نے کتنے ہی دوسرے جھوٹے معبود بنا رکھے ہوں۔ دوسری یہ کہ جانا سب کو آخر کار اسی کی طرف ہے۔ کوئی دوسرا معبود لوگوں کے اعمال کا حساب لینے والا اور ان کی جزا و سزا کا فیصلہ کرنے والا نہیں ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اگر کوئی دوسروں کو معبود بنائے گا تو اپنی اس حماقت کا خمیازہ بھگتے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: یہ کتاب اتاری گئی ہے اللہ کی طرف سے جو زبردست ہے، ہر چیز کا جاننے والا ہے، گناہ بخشنے والا ہے اور توبہ کا قبول کرنے والا ہے، سخت سزا دینے والا ہے، قدرت والا ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں، اسی کے پاس (سب کو) جانا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اس کتاب کا اتارا جانا خدائے غالب و دانا کی طرف سے ہے۔ جو گناہ بخشنے والا اور توبہ قبول کرنے والا (اور) سخت عذاب دینے والا (اور) صاحب کرم ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کی طرف پھر کر جاتا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اتارنا کتاب کا اللہ سے ہے، جو زبردست ہے، خبردار نہایت سختی سے اور توبہ قبول کرنے والا، سخت عذاب دینے والا، مقدور والا۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، اسی کی طرف پھر جانا ہے قابل التوب۔ یعنی توبہ قبول کر کے گناہوں سے ایسا پاک و ساف آریات سے وہ بھی گناہ کیا ہی نہ تھا۔ اور حرید برائے توبہ کو مستقل طاعت قرار دے کر اس پر اجر عنایت فرماتا ہے۔ ذی الطول: یعنی بے حد قدرت و وسعت اور عسی و لا، جو بندوں پر انعام و حسن بدشعش کرتا رہتا ہے۔ الیہ المصیر: جہاں پہنچ کر ہر ایک کو اپنے کیے کا بدلہ ملے گا۔

(سورہ محمد، احسن)

○

ترجمہ: یہ کتاب اتارنا ہے اللہ کی طرف سے جو عزت والا، ہم والا نہایت سختی سے اور توبہ قبول کرنے والا (ایمان داروں کی)، سخت عذاب کرنے والا (کافروں پر)، بڑے نعم والا (عارفوں پر)، اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کی طرف پھرنا ہے (بندوں کو آخرت میں)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ

﴿سورہ المؤمن (آئی) آیت ۶۲، قرآنی ترتیب ۳۰، نزولی ترتیب ۶۰﴾

ترجمہ: وہی اللہ (جس نے تمہارے لئے یہ سب کچھ کیا ہے) تمہارا رب ہے، ہر چیز کا خالق۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پھر تم کدھر سے بکائے جا رہے ہو (یعنی کون تم کو یہ الٰہی پٹی پڑھا رہا ہے کہ جو نہ خالق ہیں نہ پروردگار وہ تمہاری عبادت کے مستحق ہیں)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ (یعنی جس کا ذکر ہوا نہ وہ جن کو تم نے تراش رکھا ہے) تمہارا رب، وہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ سو (بعد اثبات توحید کے) تم لوگ شرک کر کے کہاں الٹے چلے جا رہے ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: یہی خدا تمہارا پروردگار ہے جو ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، پھر تم کہاں بھٹک رہے ہو۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)

○

ترجمہ: وہ اللہ ہے، رب تمہارا، ہر چیز بنانے والا، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پھر کہاں سے پھرے جاتے ہو۔

یعنی رات دن کی سب نعمتیں سی کی طرف مانتے ہو تو بندگی بھی صرف اسی کی ہونی چاہیے۔ اس مقام پر پہنچ کر تم کہاں محنت جتاتے ہو کہ مالک حقیقی تو کوئی ہو اور بندگی کسی کی کی جائے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہ ہے اللہ، تمہارا رب، ہر چیز کا بنانے والا۔ اس کے سوا کسی کے بندگی نہیں۔ تو کہاں اوندھے جاتے ہو (کہ اس کو چھوڑ کر بتوں کی عبادت کرتے ہو اور اس پر ایمان نہیں لاتے باوجودیکہ دلائل قائم ہیں)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ○

﴿سورہ المومن (مکی) آیات ۶۵، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: وہی زندہ ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کو تم پکارو اپنے دین کو اس کے لئے خالص کر کے۔ ساری تعریف اللہ رب العالمین ہی کے لئے ہے (یعنی کوئی دوسرا نہیں ہے جس کی حمد و ثنا کے گیت گائے جائیں اور جس کے شکرانے بجا لائے جائیں)۔

الحی: یعنی اصلی اور حقیقی زندگی اسی کی ہے۔ اپنے بلی پر آپ زندہ ہی ہے۔ ازلی و ابدی حیات اس کے سوا کسی کی بھی نہیں ہے۔ باقی سب کی حیات عطائی ہے، عارضی ہے، موت آشا اور فنا در آغوش ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہی (ازلی ابدی) زندہ (رہنے والا) ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو تم (سب) خالص اعتقاد کر کے اس کو پکارا کرو (اور شرک نہ کیا کرو)۔ تمام خوبیاں اسی اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہان کا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہ زندہ ہے (جس کو موت نہیں)۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ تو اس کی عبادت کرو۔ خالص کر کر اسی کو پکارو۔ ہر طرح کی تعریف اللہ ہی کو (سزاور) ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہ ہے زندہ رہنے والا، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، سو اس کو پکارو خالص کر کر اس کی بندگی۔ سب خوبی اللہ کو جو رب ہے سارے جہان کا۔

الحی: جس پر کسی حیثیت سے کبھی فنا اور موت طاری نہیں ہوئی نہ ہو سکتی ہے۔ اور ظاہر ہے جب اس کی حیات ذاتی ہوئی تو تمام لوازم حیات بھی ذاتی ہوں گے۔

الحمد لله رب العالمین: کمالات خوبیاں سب وجود حیات کے تابع ہیں جو حی علی الاطلاق ہے وہ ہی عبادت کا مستحق اور تمام کمالات اور خوبیوں کا مالک ہو گا۔ اسی لئے ہوالحی کے بعد الحمد لله رب العالمین فرمایا۔ جیسا کہ پہلی آیت میں نعمتوں کا ذکر کر کے تبارک الله رب العالمین فرمایا تھا۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ لا الہ الا الله کے بعد الحمد لله رب العالمین کہنا چاہیے۔ اس کا مآخذ یہی آیت تھی۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہی زندہ ہے (کہ اس کی فنا محال ہے) اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، تو اسے پوجو، نرے اسی کے بندے ہو کر، سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا رب ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ○

﴿تورہ دہان (مکی) آیات: ۸، قرآنی ترتیب: ۴۴، نزولی ترتیب: ۶۴﴾

ترجمہ: کوئی معبود اس کے سوا نہیں ہے۔ وہی زندگی عطا کرتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ تمہارا رب اور تمہارے ان اسلاف کا رب جو گزر چکے ہیں۔

لا الہ الا هو: معبود سے مراد ہے حقیقی معبود، جس کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت (بندگی اور پرستش) کی جائے۔

یحی و یمیت: یہ دلیل ہے اس امر کی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ یہ بات سراسر عقل کے خلاف ہے کہ جس نے بے جان مادوں میں جان ڈال کر تم کو جیتا جاگتا انسان بنایا اور جو اس امر کے کلی اختیارات رکھتا ہے کہ جب تک چاہے تمہاری اس زندگی کو ہائی رکھے اور جب چاہے اسے ختم کرے، اس کی تم بندگی نہ کرو، یا اس کے سوا کسی اور کی بندگی کرو، یا اس کے ساتھ دوسروں کی

بندگی بھی کرنے لگو۔

وہم و رب اہلکم لاولیں اس میں ایک لطیف اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ تمہارے جن اسلاف نے اس کو چھوڑ کر دوسرے معبود بنائے، ان کا رب بھی حقیقت میں وہی تھا۔ انہوں نے اپنے اصلی رب کے سوا دوسروں کی بندگی کر کے کوئی صحیح کام نہ کیا تھا کہ ان کی تقلید کرنے میں تم حق بجانب ہو اور ان کے فعل کو اپنے مذہب کے درست ہونے کی دلیل ٹھیرا سکو۔ ان کو لازم تھا کہ وہ صرف اسی کی بندگی کرتے کیونکہ وہی ان کا رب تھا۔ لیکن اگر انہوں نے ایسا نہیں کیا تو تمہیں لازم ہے کہ سب کی بندگی چھوڑ کر اسی ایک کی بندگی اختیار کرو کیونکہ وہی تمہارا رب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ اس کے سوا کوئی لائق عبادت کے نہیں، وہی جان ڈالتا ہے اور وہی جان نکالتا ہے۔ وہ تمہارا بھی پروردگار ہے اور تمہارے اگلے باپ داداؤں کا بھی پروردگار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں (وہی) چلاتا ہے اور (وہی) مارتا ہے (وہی) تمہارا اور تمہارے پہلے باپ دادا کا پروردگار ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، چلاتا ہے اور مارتا ہے۔ رب تمہارا اور رب تمہارے اگلے باپ دادا کا۔

یعنی جس کے قبضہ میں مارنا چلانا اور وجود و عدم کی باگ ہو اور سب اولین و آخرین جس کے زیر تربیت ہوں کیا اس کے سوا دوسرے کی بندگی جائز ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسی صاف حقیقت ہے جس میں شک و شبہ کی قطعاً گنجائش نہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، وہ جڑے اور مارے۔ تمہارا رب اور تمہارے اگلے باپ دادا کا رب۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ ذَنْبًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَتَابِعُكُمْ ۝

(سورہ محمد (مدنی) آیت ۱۹، قرآنی ترتیب ۷۳، نروں ترتیب ۹۵)

ترجمہ: پس اسے بُنی، خوب جان لو کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہیں ہے، اور معافی مانگو اپنے قصور کے لئے بھی اور مومن مردوں اور عورتوں کے لئے بھی۔

اسلام نے جو اخلاق انسان کو سکھائے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بندہ اپنے رب کی بندگی و عبادت بجا لانے میں، اور اس کے دین کی خاطر جان و مال میں خواہ اپنی حد تک کتنی ہی کوشش کرتا رہا ہو، اس کو کبھی اس زعم میں مبتلا نہ ہونا چاہیے کہ جو کچھ مجھے ملتا ہے وہ میرا ہے، نہ دیا ہے، بلکہ اسے ہمیشہ یہی سمجھتے رہنا چاہیے کہ میرے مالک کا مجھ پر جو حق تھا وہ میں اس میں نہیں کر سکا ہوں، اور ہر وقت اپنے قصور کا اعتراف کر کے اللہ سے یہی دعا کرتے رہنا چاہیے کہ تیری خدمت میں جو کچھ بھی کوتاہی مجھ سے ہوئی ہے اس سے درگزر فرما۔ یہی اصل روح ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی کہ ”اے نبی، اپنے قصور کی معافی مانگو۔“ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ معاذ اللہ، ہی صلی اللہ علیہ وسلم نے فی الواقع جان بوجھ کر کوئی قصور کیا تھا، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ تمام بندگانِ خدا سے بڑھ کر جو بندہ اپنے رب کی بندگی بجا لانے والا تھا، اس کا منصب بھی یہ نہ تھا کہ اپنے کارنامے پر فخر کا کوئی شائبہ تک اس کے دل میں راہ پائے، بلکہ اس کا مقام بھی یہ تھا کہ اپنی ساری عظیم القدر خدمات کے باوجود اپنے رب کے حضور اعترافِ قصور ہی کرتا رہے۔ اسی کیفیت کا اثر تھا جس کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ بکثرت استغفار فرماتے رہتے تھے۔ ابو داؤد، نسائی اور مسند احمد کی روایت میں حضور کا یہ ارشاد منقول ہوا ہے کہ ”میں ہر روز سو بار اللہ سے استغفار کرتا ہوں۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: تو آپ اس کا یقین رکھیے کہ بجز اللہ کے اور کوئی قابلِ عبادت نہیں اور آپ اپنی خطا کی معافی مانگتے رہیے اور سب مسلمان مردوں اور سب مسلمان عورتوں کے لئے بھی۔

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ: اس میں دین کے تمام اصول و فروع آ گئے۔ کیونکہ علم سے مراد علمِ کاملِ کل ہے۔ اور علمِ کاملِ مستلزم ہے عملِ مکمل یا عبادتِ کاملہ۔ حاصل یہ کہ جمیع اوامر و نواہی کے امتثال پر مداومت رکھو۔

وَاسْتَغْفِرْ لَهُ ذَنْبًا: ذنب سے مراد ذنبِ مجذبی ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: پس جان رکھو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو اور مومن مردوں اور

مومن عورتوں کے لیے بھی۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: سو تو ہیں نہ کسی کی بندگی نہیں سوئے اللہ کے اور معافی مانگ اپنے گناہ کے واسطے اور ایمان مردوں اور عورتوں کے لیے۔

ہر ایک طالب (نما) اس کے موافق ہوتا ہے۔ کسی کام کا بہت اچھا پہلو چھوڑ کر کم چھا پہلو اختیار کرنا کو وہ حدود و بوار و احتیاجات میں ہو، بعض اوقات ستر میں کے حق میں ذنب (گناہ) سمجھا جاتا ہے۔ حسنات الابوار سیئات المقربین کے یہ ہی معنی ہیں۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دن میں سو بار استغفار فرماتے تھے۔ (تنبیہ) فاعلم ان لا اله الا الله الخ کا خطاب ہر ایک مخاطب کو ہے۔ اور اگر خاص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوں تو مطلب یہ ہے کہ اس علم پر برابر جسے رہیے اور استغفار کرتے رہیے۔ اور فاعلم کی تفریح ماقبل پر اس طرح ہے کہ قیامت آنے کے بعد کسی کو ایمان و توبہ وغیرہ مانع نہیں، تو آدمی کو چاہیے کہ اس کے آنے سے قبل صحیح معرفت حاصل کرے۔ اور ایمان و استغفار کے طریق پر مستقیم رہے۔

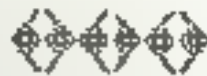
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تو جانو کہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں اور اے محبوب اپنے خاصوں اور عام مسلمانوں مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی معافی مانگو۔

یہ اس امت پر اللہ تعالیٰ کا اکرام ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ ان کے لئے مغفرت طلب فرمائیں اور آپ شفیع مقبول الشعاۃ ہیں اس کے بعد مومنین و غیر مومنین سب سے عام خطاب ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ عَلِيمُ الْغَيْبِ ۚ الشَّهَادَةُ ۚ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ ۚ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ تَبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

(سورہ الحشر (مدنی) آیات ۲۲-۲۳ قرآنی ترتیب: ۵۹، نزولی ترتیب: ۱۰۱)

ترجمہ: وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غائب اور ظاہر ہر چیز کا جاننے والا، وہی رحمان اور

رحیم ہے۔ وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے نہایت مقدس سر سر سامتی، من دینے والا، نگہبان، سب پر غالب، اپنا حکم بزور نافذ کرنے والا اور بڑا ہی ہو کر رہنے والا۔ پاک ہے اللہ اس شرک سے جو لوگ کر رہے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جو تخلیق کا منصوبہ بنائے والا اور اس کو نافذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گری کرنے والا ہے۔ اس کے لیے بہترین نام ہیں۔ اور ہر چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے اس کی تسبیح کر رہی ہے، اور وہ زبردست اور حکیم ہے۔

ان آیات میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ خدا جس کی طرف سے یہ قرآن تمہاری طرف بھیجا گیا ہے، جس نے یہ ذمہ داریاں تم پر ڈالی ہیں، اور جس کے حضور بالآخر تمہیں جواب دہ ہونا ہے، وہ کیسا خدا ہے اور کیا اس کی صفات ہیں۔ اوپر کے مضمون کے بعد مصلحتاً صفات الہی کا یہ بیان خود بخود انساں کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ اس کا سابقہ کسی معمولی ہستی سے نہیں ہے بلکہ اس عظیم و جلیل ہستی سے ہے جس کی یہ اور یہ صفات ہیں۔ اس مقام پر یہ بات بھی جان لینی چاہیے کہ قرآن مجید میں اگرچہ جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بے نظیر طریقے سے بیان کی گئی ہیں جن سے ذات الہی کا نہایت واضح تصور حاصل ہوتا ہے، لیکن دو مقامات ایسے ہیں جن میں صفات باری تعالیٰ کا جامع ترین بیان پایا جاتا ہے۔ ایک سورہ بقرہ میں آیت الکرسی (آیت ۲۵۵)۔ دوسرے، سورہ حشر کی یہ آیت۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ وہ ایسا معبود ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود (بنے کے لائق) نہیں۔ وہ جاننے والا ہے پوشیدہ چیزوں کا اور ظاہر چیزوں کا۔ وہی بڑا مہربان، رحم والا ہے۔ وہ ایسا معبود ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے۔ (سب عیبوں سے) پاک ہے۔ سالم ہے، امن دینے والا، نگہبانی کرنے والا ہے، زبردست ہے، خرابی کا درست کر دینے والا ہے۔ بڑی عظمت والا ہے اللہ تعالیٰ (جس کی شان یہ ہے) لوگوں کے شرک سے پاک ہے۔ وہ معبود (برحق) ہے۔ پیدا کرنے والا ہے، ٹھیک ٹھیک بنانے والا ہے، وہ صورت بنانے والا ہے۔ اس کے اچھے اچھے نام ہیں، سب چیزیں اس کی تسبیح کرتی ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں۔ اور وہی زبردست حکمت والا ہے۔

القدوس السلام۔ یعنی نہ ماضی میں اس میں کوئی عیب ہوا کہ حاصل ہے قدوس کا۔ اور نہ آئندہ اس کا احتمال ہے کہ حاصل ہے سلام کا۔

المہيمن: یعنی آفت بھی نہیں آنے دیتا۔ اور آئی ہوئی کو بھی دور کر دیتا ہے۔

الباری: یعنی ہر چیز کو حکمت کے موافق بناتا ہے۔

پس ایسے یا عظمت کے احکام کی بجا آوری ضرور اور نہایت ضرور ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پوشیدہ اور ظاہر کا جاننے والا۔ وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ بادشاہ (حقیقی) پاک ذات (ہر عیب سے) سلامتی امن دینے والا، تمہان، غالب، زبردست بڑائی والا۔ خدا ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ۔ وہ اللہ ہے جس کے سوا ہندگی نہیں کسی کی۔ جانتا ہے جو پوشیدہ ہے اور جو ظاہر ہے۔ وہ ہے بڑا مہربان رحم والا۔ وہ اللہ ہے جس کے سوائے ہندگی نہیں کسی کی، وہ بادشاہ ہے، پاک ذات، سب عیبوں سے سالم، امان دینے والا، پناہ میں لینے والا، زبردست (بڑا) والا، صاحب عظمت، پاک ہے اللہ ان کے شریک بنائے سے۔ وہ اللہ ہے بنانے والا، نکال کھڑا کرنے والا، صورت کھینچنے والا، اسی کے ہیں سب نام خاصے (عمدہ)۔ پاکی بول رہا ہے اس کی جو کچھ ہے آسمانوں میں اور زمین میں۔ اور وہی ہے زبردست حکمتوں والا۔ المسلم: یعنی سب نقائص اور کمزوریوں سے پاک، اور سب عیوب و آفات سے سالم، نہ کوئی برائی اس کی بادگاہ تک پہنچی، نہ پہنچے۔

المومن: ”مومن“ کا ترجمہ ”امان دینے والا“ کیا ہے۔ اور بعض مفسرین کے نزدیک ”مصدق“ کے معنی ہیں یعنی اپنی اور اپنے پیغمبروں کی قولا و فعلا تصدیق کرے والا۔ یا مومنین کے ایمان پر مہر تصدیق ثبت کرنے والا۔

سبحس اللہ عما یشرکون۔ یعنی اس کی ذات و صفات اور افعال میں کوئی شریک نہیں ہو سکتا۔ المصور۔ جیسا کہ تطفہ پر انسان کی تصویر کھینچ دی۔

لہ الاسماء الحسنی۔ یعنی وہ نام جو اعلیٰ درجہ کی خوبیوں اور کمالات پر دلالت کرتے ہیں۔ یسبح لہ ما فی السموت والارض یعنی زبان حال سے یا قال سے بھی جس کو ہم نہیں سمجھتے۔ وهو العزیز الحکیم: تمام کمالات و صفات الہیہ کا مرجع ان دو مفتوح ”عزیز“ اور ”حکیم“ کی طرف ہے۔ کیونکہ ”عزیز“ کمال قدرت پر اور ”حکیم“ کمال علم پر دلالت کرتا ہے۔ اور جتنے کمالات میں علم اور قدرت سے کسی نہ کسی طرح وابستہ ہیں۔ روایات میں سورہ ”حشر“ کی ان تین آیتوں کی بہت فضیلت آئی ہے۔ مومن کو چاہیے کہ صبح و شام ان آیات کی تلاوت پر مواظبت رکھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہر نہاں و عیاں کا جاننے والا (موجود کا بھی اور معدوم کا بھی دنیا کا بھی اور آخرت کا بھی)۔ وہی ہے بڑا مہربان رحمت والا۔ وہی ہے اللہ جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، نہایت پاک (ہر عیب سے) اور تمام برائیوں سے، سلامتی دینے والا (اپنی مخلوق کو)۔ امان

بختے والا (اپنے عذاب سے اپنے فرمانبردار بندوں کو)، حفاظت فرمانے والا، عزت والا، عظمت والا، تکبر والا۔ اللہ کو پاکی ہے ان کے شرک سے وہی ہے اللہ بنانے والا۔ پیدا کرنے والا (نہایت سے بہت کرنے والا)۔ ہر ایک کو صورت دینے والا (جیسی چاہے)۔ اسی کے ہیں سب اچھے نام (تائید جو حدیث میں وارد ہیں)۔ اس کی پاکی بولتا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ اور وہی عزت و صمت والا ہے۔ الملک: ملک و حکومت کا حقیقی مالک۔ تمام موجودات اس کے تحت ہیں اور اس کی مالکیت و سلطنت دائمی ہے جسے زوال نہیں۔

المتکبر: یعنی عظمت و بڑائی والا اپنی ذات اور تمام صفات میں اور اپنی بڑائی کا اظہار اسی کے شایاں اور لائق ہے کہ اس کا ہر کمال عظیم ہے اور ہر صفت عاں۔ مخلوق میں کسی کو حق کہیں پہنچتا کہ تکبر یعنی اپنی بڑائی کا اظہار کرے۔ بندے کے لئے عجز و انکسار شایاں ہے۔

(۱۰۰) احمد رضا خاں بریلوی

﴿سُورَةُ التَّوْبَةِ﴾

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ۝

﴿سُورَةُ التَّوْبَةِ﴾ (مدنی) آیت ۱۳، قرآنی ترتیب: ۶۳، نزولی ترتیب: ۱۰۸

ترجمہ: اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں، لہذا ایمان لائے والوں کو اللہ پر ہی بھروسہ رکھنا چاہیے۔ یعنی خدائی کے سارے اختیارات تنہا اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں۔ کوئی دوسرا سرے سے یہ اختیار رکھتا ہی نہیں ہے کہ تمہاری اچھی یا بری تقدیر بنا سکے۔ اچھا وقت آسکتا ہے تو اسی کے لئے آسکتا ہے، اور برا وقت ٹل سکتا ہے تو اسی کے ٹالے ٹل سکتا ہے۔ لہذا جو شخص سچے دل سے اللہ کو خدائے واحد ماننا ہو اس کے لیے اس کے سوا سرے سے کوئی راستہ ہی نہیں ہے کہ وہ اللہ پر بھروسہ رکھے اور دنیا میں ایک مومن کی حیثیت سے اپنا فرض اس یقین کے ساتھ انجام دیتا چلا جائے کہ خیر بہر حال اسی راہ میں ہے جس کی طرف اللہ نے رہنمائی فرمائی ہے۔ اس راہ میں کامیابی نصیب ہوگی تو اللہ ہی کی مدد اور تائید و توفیق سے ہوگی، کوئی دوسری طاقت مدد کرنے والی نہیں ہے اور اس راہ میں اگر مشکلات و مصائب اور خطرات و ہلاکت سے سابقہ پیش آئے گا تو ان سے بھی وہی بچائے گا، کوئی دوسرا بچانے والا نہیں ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اللہ کے سوا کوئی معبود (بننے کے قابل) نہیں (پس اسی کو معبود سمجھنا چاہیے)۔ اور مسلمانوں کو اللہ ہی پر (مصائب وغیرہ میں) توکل رکھنا چاہیے۔

اس میں ایمان کا مضمون جو اوپر مذکور تھا اور صبر کا مضمون جو کہ بعد میں مذکور تھا دونوں آگئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ اللہ (جو معبود برحق ہے) کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ تو مومنوں کو چاہیے کہ خدا ہی پر بھروسہ رکھیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اللہ، اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور اللہ پر چاہیے بھروسہ کریں ایمان والے۔
یعنی معبود اور مستعان تباہی کی دات سے نہ کسی اور کی بندگی نہ کوئی دوسرا بھروسہ کے لائق۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اللہ ہے، جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور اللہ ہی پر ایمان والے بھروسہ کریں۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

﴿﴾﴿﴾﴿﴾

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا ○

سورہ المزمل (مکی) آیت: ۹، قرآنی ترتیب: ۷۳، نزول ترتیب: ۳۴

ترجمہ وہ مشرق و مغرب کا مالک ہے۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، اسی کو اپنا وکیل بنا لو۔
دیکھیں اس شخص کو کہتے ہیں جس پر اعتماد کر کے کوئی شخص اپنا معاملہ اس کے سپرد کر دے۔
قریب قریب اسی معنی میں ہم اردو زبان میں وکیل کا لفظ اس شخص کے لیے استعمال کرتے ہیں جس کے حوالہ اپنا مقدمہ کر کے ایک آدمی مطمئن ہو جاتا ہے کہ اس کی طرف سے وہ اچھی طرح مقدمہ لڑے گا اور اسے خود اپنا مقدمہ لڑنے کی حاجت نہ رہے گی۔ پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اس دین کی دعوت پیش کرنے پر تمہارے خلاف مخالفوں کا جو طوفان اٹھ کھڑا ہوا ہے اور جو مشکلات تمہیں پیش آ رہی ہیں ان پر کوئی پریشانی تم کو لاحق نہ ہونی چاہیے۔ تمہارا رب وہ ہے جو مشرق و مغرب، یعنی ساری کائنات کا مالک ہے، جس کے سوا خدائی کے اختیارات کسی کے ہاتھ میں نہیں ہیں۔ تم اپنا معاملہ اسی کے حوالے کر دو اور مطمئن ہو جاؤ کہ اب تمہارا مقدمہ وہ لڑے گا، تمہارے مخالفین سے وہ نمٹے گا اور تمہارے سارے کام وہ بنائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ وہ مشرق و مغرب کا مالک ہے، اس کے سوا کوئی قابل عبادت نہیں۔ تو اسی کو اپنے کام سپرد کر دینے کے لئے قرار دیے رہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (وہی) مشرق اور مغرب کا مالک (ہے اور) اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو اسی کو اپنا کارساز بناؤ۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: مالک مشرق اور مغرب کا، اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، سو پکڑ لے اس کو کام بنانے والا۔
رب المشرق والمغرب۔ مشرق دن اور مغرب رات کا نشان ہے۔ گویا اشارہ کر دیا ہے کہ دن اور رات دونوں کو اسی مالک مشرق و مغرب کی یاد اور رضا جوئی میں لگانا چاہیے۔
لا الہ الا هو فاتخذہ وکیلًا۔ یعنی بندگی بھی اسی کی اور توکل بھی اسی پر ہونا چاہیے۔ جب وہ وکیل و کارساز ہو تو دوسروں سے کٹ جانے اور الگ ہونے کی کیا پرواہ ہے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہ پورب کا رب اور بچتہم کا رب، اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تم اسی کو اپنا کارساز بناؤ (اور اپنے کام اسی کی طرف تفویض کرو)۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کتابیات

- ۱۔ تفہیم القرآن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔
- ۲۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا اشرف علی تھانوی۔
- ۳۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا فتح محمد جالندھری۔
- ۴۔ القرآن الکریم، ترجمہ: مولانا محمود الحسن۔
- تفسیر: مولانا شبیر احمد عثمانی۔
- ۵۔ کنز الایمان
- فی ترجمۃ القرآن ترجمہ: مولانا احمد رضا خان بریلوی۔
- تفسیر: مولانا محمد نعیم الدین مراد آبادی۔

قرآنی دعائیں

پروین ریاض

دعا ارشاد باری، سنت انبیاء اور شیوہ صالحین ہے۔
قرآن پاک میں وارد یہ دعائیں پانچ مستند مفسرین کی تشریحات
کے ساتھ اہل دل کی نذر ہیں۔ ان شاء اللہ فکر نجات رکھنے
والے مزید روحانی تسکین حاصل کریں گے۔



اس مضمون میں شامل دعاؤں کی فہرست (باعتبار ترتیب قرآنی)

صفحہ	مضمون دعا	دعا کرنے والے	آیت	سورہ
۴۳۳	حصول برکت	حضرت رسالت مآبؐ		بسم اللہ الرحمن الرحیم
۴۳۴	ہدایت و رہنمائی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۱-۷	فاتحہ
۴۳۸	ذریعہ کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۲۴	بقرہ
۴۳۹	اہل مکہ کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۲۶	بقرہ
۴۴۱	ذریعہ کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۲۷-۱۲۹	بقرہ
۴۴۴	دنیا اور آخرت کے بھلائی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۲۰۱	نقرہ
۴۴۵	ثابت قدمی کے لئے	طالبوت اور بل کا لشکر	۲۵۰	نقرہ
۴۴۶	بھول چوک سے معافی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۲۸۶-۲۸۵	بقرہ
۴۴۹	ہدایت پر ثابت قدمی کیلئے	الراشدون فی العلم	۸-۹	آل عمران
۴۵۱	معفرت کے لئے	اللہ کے متقی بندے	۱۶	آل عمران
۴۵۲	پاک اولاد کیلئے	حضرت زکریاؑ	۳۸	آل عمران
۴۵۳	عاقبت بخیر ہونے کیلئے	حواریوں	۵۲-۵۳	آل عمران
۴۵۴	ثابت قدمی کے لئے	صابرین	۱۳۷	آل عمران
۴۵۵	آخرت کی رسوائی سے بچنے کیلئے	اولی الالباب	۱۹۱-۱۹۲	آل عمران
۴۵۸	مظلومیت اور لاچاری سے نجات کیلئے	مکہ کے مظلوم مسلمان	۷۵	النساء
۴۶۰	فاسقوں کے ماحول سے چھٹکارے کیلئے	حضرت موسیٰؑ	۲۵	النساء
۴۶۱	عاقبت بخیر ہونے کے لئے	تارک الدنیا نصرانی	۸۳-۸۴	النساء
۴۶۳	رزق حلال کے لئے	حضرت عیسیٰؑ	۱۱۳	النساء
	کوئی بھی نیک کام خصوصاً	حضرت رسالت مآبؐ	۱۶۱-۱۶۳	الاحقاف
۴۶۴	نماز شروع کرنے سے پہلے پڑھنے کیلئے			
۴۶۷	مصائب سے نجات کے لئے	حضرت آدمؑ و اہل حوا	۲۳	الاعراف
۴۶۸	انجام بد سے بچنے کے لئے	اصحاب الاعراف	۴۷	الاعراف
۴۶۹	مقدمہ میں کامیابی کے لئے	حضرت شعیبؑ	۸۹	الاعراف
۴۷۱	استقامت کے لئے	فرعون کے جادوگر	۱۲۵-۱۲۶	الاعراف

(بعد از ایمان)

۴۷۲	اپنے اور بھائی کیلئے استغفار	موسیٰ علیہ السلام	۱۵۱	الاعراف
	استغفار اور دنیا اور آخرت	موسیٰ علیہ السلام	۱۵۱ - ۱۵۲	الاعراف
۴۷۴	میں بھلائی کے لئے	قوم موسیٰ	۸۵ - ۸۶	یونس
۴۷۵	فاسقوں کے خرنے سے نکلنے کیلئے	موسیٰ علیہ السلام	۸۸	یونس
۴۷۸	اللہ کے دشمنوں کے خلاف	حضرت نوح	۴۱	ہود
۴۸۱	کشتی میں سوار ہوتے وقت	فرشتے	۷۳	ہود
۴۸۲	رحمت اور برکت کے لئے	حضرت یوسف	۶۴	یوسف
۴۸۳	الودع کرتے وقت	حضرت یوسف	۱۰۱	یوسف
۴۸۴	حسن خاتمہ کے لئے	حضرت ابراہیم	۳۵ - ۴۱	ابراہیم
	شہر مکہ کی فضیلت، اپنی، اولاد، والدین			
۴۸۶	و مومنین کی معشرت اور قبولیت اعمال کیلئے			
۴۹۴	شیطان سے بچنا، مانگنے کیلئے	آیات تلاوت	۹۸	الانعام
۴۹۶	والدین کے لئے	حضرت رسالت مآب	۲۴	یٰسریٰ
	شہر سے نکلنے اور داخل	حضرت رسالت مآب	۸۰	یٰسریٰ
۴۹۷	ہونے کی			
۵۰۰	نیک کام کے آثار پر	انحساب کہف	۰	کہف
۵۰۰	اولاد کے لئے	زکریا علیہ السلام	۳ - ۶	مریم
۵۰۳	دعا کی قبولیت کے لئے	حضرت ابراہیم علیہ السلام	۳۸	مریم
	دینی اور دنیاوی معاملات	موسیٰ علیہ السلام	۲۵ - ۲۸	طہ
۵۰۴	میں آسانی اور عزت کیلئے			
۵۰۷	علم میں اضافے کے لئے	حضرت رسالت مآب	۱۱۴	طہ
۵۰۹	شفاء کے لئے	حضرت یونس	۸۳	الانعام
۵۱۰	قید اور آفات سے نجات کیلئے	حضرت یونس	۸۷	الانعام
۵۱۲	طلب اولاد کے لئے	حضرت زکریا	۸۹	الانعام
۵۱۳	اللہ سے طلب استعانت کے لئے	حضرت رسالت مآب	۱۱۲	الانعام
۵۱۴	دعا حق کے لئے	حضرت نوح علیہ السلام	۲۶	مومنون
۵۱۵	نیک اعمال اور حسن خاتمہ کیلئے	حضرت نوح علیہ السلام	۲۸ - ۲۹	مومنون
۵۱۷	انجام بد سے بچنے کیلئے	حضرت رسالت مآب	۹۳ - ۹۴	مومنون
۵۱۸	جن و انس کے شر سے بچنے کیلئے	حضرت رسالت مآب	۹۷ - ۹۸	مومنون
۵۱۹	عبرت کے لئے	اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب	۱۰۳ - ۱۱۱	مومنون
۵۲۳	طلب مغفرت کے لئے	حضرت رسالت مآب	۱۱۸	مومنون
۵۲۴	عذاب جہنم سے بچانے کیلئے	عباد الرحمن	۶۵	الفرقان
۵۲۵	اہل خانہ کے لئے	عباد الرحمن	۷۴	الفرقان
۵۲۸	حسن انجام کے لئے	حضرت ابراہیم	۸۳ - ۸۹	الشعراء

۵۳۲	نہروں سے چھٹکارے اور اچھوں کی نجات کیلئے	حضرت نوحؑ	۱۱۷ - ۱۱۸	الشعراء
۵۳۳	بدکاروں سے چھٹکارے کیلئے	حضرت لوطؑ	۱۶۹	الشعراء
۵۳۵	شکرِ نعمت اور انجامِ بخیر کیلئے	حضرت سلیمانؑ	۱۹	النمل
۵۳۷	طلبِ مغفرت کے لئے	حضرت موسیٰؑ	۱۶	التقصص
۵۳۹	ظالموں سے چھٹکارے کیلئے	حضرت موسیٰؑ	۲۱	التقصص
۵۳۹	حاجتِ روائی کے لئے	حضرت موسیٰؑ	۲۳	التقصص
۵۴۰	غلط کاروں کے نفع سے بچنے کیلئے	حضرت لوطؑ	۳۰	الحکبوت
۵۴۲	عبرت کے لئے	بھروسوں کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب	۱۸ - ۱۲	الم سجدہ
	بعد از قیامت عذابِ الہی سے بچنے کے لئے	کفار اور منافقین	۶۶ - ۶۸	الاحزاب
۵۴۷	عبرت کے لئے	اہلِ جہنم کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب	۳۷ - ۳۷	فاطر
۵۵۱	نیک اولاد کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۰۰	الاعراف
۵۵۲	طلبِ مغفرت و منصب کیلئے	حضرت سلیمانؑ	۳۵	ص
۵۵۳	شفا کے لئے	حضرت ایوبؑ	۲۱	ص
۵۵۵	عبرت کے لئے	اہلِ جہنم	۵۵ - ۶۳	ص
۵۵۹	کفار کی خلافِ اللہ سے استعانت کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۲۶	زمر
۵۶۰	اہلِ ایمان کے لئے	فرشتے	۷ - ۹	مومن
۵۶۵	منکبر کے شر سے بچنے کیلئے	حضرت موسیٰؑ	۲۷	مومن
۵۶۷	سوار ہوتے وقت اور سفر میں آسانی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۱۱ - ۱۳	زخرف
	شکرِ نعمت، عملِ صالح، اولاد کی اصلاح اور توبہ کے لئے	ایک خاص انسان	۱۵	الاحقاف
۵۷۰	دشمنوں سے انتقام کے لئے	حضرت نوحؑ	۱۰	القصص
۵۷۲	کینہ اور بغض سے بچنے کیلئے	اہلِ ایمان	۱۰	الحشر
۵۷۳	اللہ پر توکل اور طلبِ مغفرت و استعانت کیلئے	حضرت ابراہیمؑ	۳ - ۵	ممتحنہ
۵۷۵	آخرت میں سرخروئی کیلئے	اہلِ ایمان	۸	تحریم
۵۷۷	ظالموں سے چھٹکارے کیلئے	زینِ فرعون (آسیدِ بنتِ مراحم)	۱۱	تحریم
۵۷۸	کافروں کی بربادی اور اپنی والدین اور مومنین کی مغفرت کیلئے	حضرت نوحؑ	۲۶ - ۲۸	نوح
۵۸۰	قبولیتِ اعمال کے لئے		۱۸۰ - ۱۸۲	الاعراف



(باعتبار حروف تہجی)

صفحہ	صفحہ	آداب تلاوت
۴۶۱	۴۹۴	حضرت آدم و نوح کی دعا
۴۵۳	۴۶۷	آسیہ بنت مزاحم (زین فرعون) کی دعا
	۵۷۸	حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعائیں
۴۵۲	۴۳۸	۱۔
۵۰۰	۴۳۹	۲۔
۵۱۲	۴۴۱	۳۔
	۴۸۶	۴۔
۵۳۵	۵۰۳	۵۔
۵۵۲	۵۲۸	۶۔
۴۶۹	۵۵۲	۷۔
۴۵۴	۵۷۵	۸۔
۴۴۶	۵۶۸	اصحاب الاعراف کی دعا
	۵۰۰	اصحاب کہف کی دعا
۵۲۳	۴۴۹	الراشدون فی العلم کی دعا
۴۲۵	۴۵۱	اللہ کی متقی بندوں کی دعا
۴۱۳	۴۵۵	اولی الالباب کی دعا
	۴۷۳	اہل ایمان کی دعا
۴۸۲		اہل جہنم کی دعائیں اور اللہ کا جواب
۵۶۰	۵۱۹	۱۔
	۵۴۹	۲۔
۴۷۱	۵۵۵	۳۔
۴۷۵	۵۷۰	ایک خاص انسان کی دعا
۵۴۷		حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا
۵۴۲	۵۰۹	۱۔
	۵۵۳	۲۔
۵۳۳		

صفحہ	صفحہ
۴۶۰	۲
۴۶۳	۳
۴۶۴	۴
۴۶۸	۵
۵۰۳	۶
۵۳۷	۷
۵۳۹	۸
۵۳۹	۹
۵۶۵	۱۰
۴۸۱	۱۱
۵۱۳	۱۲
۵۱۵	۱۳
۵۳۲	۱۴
۵۴۲	۱۵
۵۸۰	۱۶
۴۸۳	۱۷
۴۸۳	۱۸
۵۱۰	۱۹

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا

حضرت نوح علیہ السلام کی دعا

حضرت یعقوب علیہ السلام کی دعا

حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا

حضرت یونس علیہ السلام کی دعا

حضرت رسالت مآب محمد مصطفیٰ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعا میں

کہ کے مظلوم مسلمانوں کی دعا

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (حصول برکت کے لئے)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

ترجمہ اللہ کے نام سے جو رحمان و رحیم ہے۔

سہام جو تہذیب انسان کو سکھاتا ہے اس کے قواعد میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ہر کام کی ابتدا خدا کے نام سے کرے۔ اس قاعدہ کی پابندی اور شعور اور خلوص کے ساتھ کی جائے تو اس سے لازماً فائدے حاصل ہوں گے۔ اب یہ کہ آدمی بہت سے بُرے کاموں سے بچ جائے گا کیونکہ خدا کا نام لینے سے آدمی کی ذہنیت بالکل ٹھیک سمت اختیار کرے گی اور وہ ہمیشہ صحیح ترین نقطہ سے اپنی حرکت کا آغاز کرے گا۔ نیز سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ خدا کے نام سے اپنے کام کا آغاز کرے گا تو خدا کی تائید اور توفیق اس کے شامل حال ہوگی۔ اس کی ساری برکت ڈالی جائے گی اور شیطان کی فساد انگیزیوں سے اس کو بچایا جائے گا۔ خدا کا طریقہ یہ ہے کہ جب بندہ اس کی طرف توجہ کرتا ہے تو وہ بھی بندے کی طرف توجہ فرماتا ہے۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ شروع خدا کا نام لے کر جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔

چونکہ حکم ہے کہ قرآن مجید خدا کا نام لے کر شروع کیا جائے اس لئے ہمیں بسم اللہ کے ترجمے کے شروع میں کہو کا لفظ جو مقدر ہے لکھ دینا چاہئے تھا۔ مگر سب جگہ قرآن میں یہ لفظ لکھنا پڑتا اور اس میں وہ لطف نہ رہتا جو بسم اللہ الرحمن الرحیم میں ہے۔ اس لئے یہ لفظ مقدر ہی رہنے دیا۔

(مولانا فتح محمد خاں جالندھری)



ترجمہ: شروع اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے۔

رحمان اور رحیم دونوں مبالغے کے صیغے ہیں اور وطن میں رحیم سے زیادہ مبالغہ ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع جو نہایت مہربان رحم والا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن پاک کی آیت ہے مگر سورہ فاتحہ یا کسی اور سورہ کا جزو نہیں۔ اس لیے نماز میں جہر کے ساتھ نہ پڑھی جائے، بخاری و مسلم میں مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما نماز الحمد للہ رب العلمین سے شروع فرماتے تھے۔ تراویح میں جو ختم کیا جاتا ہے اس میں کہیں ایک مرتبہ بسم اللہ جہر کے ساتھ ضرور پڑھی جائے تاکہ ایک آیت باقی نہ رہ جائے۔ قرآن پاک کی ہر سورت بسم اللہ سے شروع کی جائے، سوائے سورہ برأت کے۔ سورہ نمل میں آیت سجدہ کے بعد جو بسم اللہ آئی ہے وہ مستقل آیت نہیں بلکہ جزو آیت ہے، بلاخلاف اس آیت کے ساتھ ضرور پڑھی جائے گی۔ نماز جہری میں جہر، سری میں سر۔ ہر مہلح کام بسم اللہ سے شروع کرنا مستحب ہے، ناجائز کام پر بسم اللہ پڑھنا ممنوع ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



”اللہ تعالیٰ نے اپنی آخری کتاب قرآن مجید کا آغاز اپنے حکم افتتاح اور سنت غیر مبدل کے مطابق اپنے نام نامی اور اسم گرامی اور اپنی تمام صفات عالیہ اور اوصاف کمالیہ میں سے عظیم ترین صفت و وصف سے کیا ہے۔ یعنی اللہ کے نام سے جو ”الرحمن“ بھی ہے اور ”الرحیم“ بھی۔ اسی بنا پر نہ صرف قرآن مجید کا آغاز بسملہ سے کیا بلکہ اس کی ہر سورت کا افتتاح بھی اسی ذکر الہی اور حمد باری سے کیا گیا ہے۔ سوائے سورت توبہ و براقہ کے جس سے قبل ایک خاص سبب سے بسملہ مصحف موجودہ میں نہیں ثبت کی گئی۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام بلاغت نظام کا افتتاح اپنے نام نامی اور ذکر سالی سے کیا تو اس کی تمام مخلوقات کے لئے یہ سنت ربانی اور طریقہ الہی قائم ہوا کہ وہ اپنے ہر قول و فعل سے قبل اللہ تعالیٰ کا نام لیا کریں۔“

(نقوش، قرآن نمبر، جلد دوم)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (ہدایت و رہنمائی کے لئے)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ ۝ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ
نَسْتَعِينُ ۝ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۝ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا
الضَّالِّينَ ۝

﴿سورہ فاتحہ (نکی) آیات: ۱-۷، قرآنی ترتیب ۱، نزولی ترتیب ۵﴾

ترجمہ: تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے۔ رحمن ہے رحیم ہے۔ روز جزا کا مالک ہے ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ ہمیں سیدھا راستہ دکھا۔ اُن لوگوں کا راستہ جن پر تونے

انعام فرماید جو معقوب نہیں ہوئے جو بھٹکے ہوئے نہیں ہیں۔

الحمد للہ سورۃ فاتحہ اصل میں تو ایک دعا ہے لیکن اس کی ابتدا خدا کی تعریف سے کی جا رہی ہے جس سے ہم دعا مانگنا چاہتے ہیں۔ یہ دیا اس امر کی تعلیم ہے کہ جب دعا مانگو تو مہذب طریقہ اختیار کرو۔ یہ کوئی تہذیب نہیں کہ منہ کھینے کی محبت اپنے مطالب پیش کر دیا۔ تہذیب کا تقاضا یہ ہے کہ جس سے دعا کر رہے ہو پہلے اس کی خوبی کا اس کے احسانات اور اس کے مرتبے کا اعتراف کرو۔

تعریف ہم جس کی بھی کرتے ہیں، وہ وجہ سے کیا کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ بجائے خود حسن و خوبی اور کمال رکھتا ہو قطع نظر اس کے کہ ہم پر اس کے ان فضائل کا کیا اثر ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ ہمارا محسن ہو اور ہم اعتراف نعمت کے جذبہ سے متاثر ہو کر اس کی خوبیاں بیان کریں۔ اللہ تعالیٰ کی تعریف ان دونوں حیثیتوں سے ہے۔ یہ ہماری قدر شناسی کا تقاضا بھی ہے اور احسان شناسی کا بھی کہ ہم اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوں۔

دوسری بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ تعریف اللہ کے لئے ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ تعریف صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔ یہ بات بہت بڑی حقیقت پر سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔ وہ حقیقت ایسی ہے جس کی پہلی ہی ضرب سے مخلوق پرستی کی جرئت جاتی ہے۔ دیا میں جہاں، جس چیز اور جس شکل میں بھی کوئی حسن، کوئی خوبی، کوئی کمال ہے اس کا سرچشمہ اللہ ہی کی ذات ہے۔ کسی انسان، کسی دیوتا، کسی فرشتے، کسی یارے، غرض کسی مخلوق کا کمال بھی دتی نہیں ہے بلکہ اللہ کا عطیہ ہے۔ پس اگر کوئی مستحق ہے کہ ہم اس کے گرویدہ، پرستار، احسان مند اور شکر گزار، نیاز مند اور خدمت گار بنیں تو وہ خالق کمال ہے نہ کہ صاحب کمال۔

رب العلمین رب کا لفظ عربی زبان میں تین معنوں میں بولا جاتا ہے، ۱۔ مالک اور آقا، ۲۔ مربی پرورش کرنے والا، خیر گیری اور نگہبانی کرنا والا، ۳۔ فرمانروا، حاکم، مذہب اور منتظم۔ اللہ تعالیٰ سب معنوں میں کائنات کا رب ہے۔

الرحمن الرحیم انسان کا خاصا ہے کہ جب کوئی چیز اس کی نگاہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے تو وہ مبالغہ کے صیغوں میں اس کو بیان کرتا ہے اور اگر مبالغہ کا لفظ بول کر وہ محسوس کرتا ہے کہ اس شے کی فراوانی کا حق لیا نہیں ہوا تو پھر وہ اسی معنی کا ایک اور لفظ بولتا ہے تاکہ وہ کمی پوری ہو جائے جو اس کے نزدیک مبالغہ میں رہ گئی ہے۔ اللہ کی تعریف میں رحمن کا لفظ استعمال کرنے کے بعد پھر رحیم کا اضافہ کرنے میں بھی یہی نکتہ پوشیدہ ہے رحمان عربی زبان میں بڑے مبالغہ کا صیغہ ہے۔ لیکن خدا کی رحمت اور مہربانی اپنی مخلوق پر اتنی زیادہ ہے، اس قدر وسیع ہے، ایسی بے حد و حساب ہے کہ اس کے بیان میں "بہت" کا لفظ بول کر جب تشنگی محسوس کرتے ہیں تو اس پر "واتا" کا اضافہ کرتے ہیں۔ رنگ کی تعریف میں جب "گورے" کو کافی نہیں پاتے تو اس پر "چٹے" کا لفظ بڑھا دیتے ہیں۔ درازی قد کے ذکر میں جب "لمبا" کہنے سے تسلی نہیں ہوتی تو اس پر "ترنبا" بھی کہتے ہیں۔

ملک یوم الدین یعنی اس دن کا مالک جبکہ تمام اگلی پچھلی نسلوں کو جمع کر کے ان کے کارندہ زندگی کا حساب لیا جائے گا اور ہر انسان کو اس کے عمل کا پورا صلہ دیا جائے گا۔ اللہ کی تعریف میں رحمان اور رحیم کہنے کے بعد مالک روز جزا کہنے سے یہ بات نکلتی ہے کہ وہ بڑا مہربان ہی نہیں ہے بلکہ منصف بھی ہے، اور منصف بھی ایسا با اختیار کہ آخری فیصلے کے روز وہی پورے اقتدار کا مالک ہو گا، نہ اس کی سزا میں کوئی مزاحم ہو سکے گا اور نہ جزا میں مانع لہذا

ہم اس کی ربوبیت اور رحمت کی بنا پر اس سے محبت ہی نہیں کرتے بلکہ اس کے انصاف کی بنا پر اس سے ڈرتے بھی ہیں اور یہ احساس بھی رکھتے ہیں کہ ہمارے انجام کی بھلائی اور برائی ہر ایک اسی کے اختیار میں ہے۔

ایک نکتہ: عبادت کا لفظ بھی عربی زبان میں تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے ۱۔ چو جا اور پرستش، ۲۔ اطاعت اور فرمانبرداری، ۳۔ بندگی اور غلامی۔ اس مقام پر تینوں معنی بیک وقت مراد ہیں یعنی ہم تیرے پرستار بھی ہیں، مطیع فرمان بھی اور بندہ و غلام بھی۔ اور بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ ہم تیرے ساتھ یہ تعلق رکھتے ہیں بلکہ واقعی حقیقت یہ ہے کہ ہمارا یہ تعلق صرف تیرے ہی ساتھ ہے۔ ان تینوں معنوں میں سے کسی معنی میں بھی کوئی دوسرا ہمارا معبود نہیں ہے۔

وایک نکتہ: یعنی تیرے ساتھ ہمارا تعلق محض عبادت ہی کا نہیں ہے بلکہ استعانت کا تعلق بھی ہم تیرے ہی ساتھ رکھتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ ساری کائنات کا رب تو ہی ہے۔ اور ساری طاقتیں تیرے ہی ہاتھ میں ہیں۔ اور ساری امتوں کا تو ایک ہی مالک ہے۔ اس لئے ہم اپنی حاجتوں کی طلب میں تیری طرف ہی رجوع کرتے ہیں۔ تیرے ہی آگے ہمارا ہاتھ پھیلتا ہے اور تیری ہی مدد پر ہمارا اعتماد ہے۔ اسی بنا پر ہم اپنی یہ درخواست لے کر تیری خدمت میں حاضر ہوئے ہیں۔

اھذا الصراط المستقیم یعنی زندگی کے ہر شعبہ میں خیال اور عمل اور برتاؤ کا وہ طریقہ ہمیں بتا جو بالکل صحیح ہو، جس سے غلط بیانی اور غلط کاری اور بد انجامی کا خطرہ نہ ہو، جس پر چل کر ہم نجات و فلاح اور سعادت حاصل کر سکیں۔ یہ ہے وہ درخواست جو قرآن کا مطالبہ شروع کرتے ہوئے بندہ اپنے خدا کے حضور پیش کرتا ہے۔ اس کی گزارش یہ ہے کہ آپ ہماری رہنمائی فرمائیں اور ہمیں بتائیں کہ قیاسی فلسفوں کی اس بھول بھلیوں میں حقیقت کس لامری کیا ہے، اخلاق کے ان مختلف نظریات میں صحیح نظام اخلاق کونسا ہے۔ زندگی کی ان بے شمار پگھلندوں کے درمیان فکر و عمل کی سیدھی اور صاف شاہراہ کونسی ہے۔

صراط اللین اتعت علیہم: یہ اس سیدھے راستے کی تعریف ہے جس کا علم ہم اللہ تعالیٰ سے مانگ رہے ہیں۔ یعنی وہ راستہ جس پر ہمیشہ سے تیرے منظور نظر لوگ چلتے رہے ہیں۔ وہ بے خطا راستہ قدیم ترین زمانہ سے آج تک جو شخص اور جو گروہ بھی اس پر چلا وہ تیرے انعامات کا مستحق ہوا اور تیری نعمتوں سے مالا مال ہو کر رہا۔

غیر المغضوب علیہم ولا الضالین یعنی انعام پانے والوں سے ہماری مراد وہ لوگ نہیں ہیں جو بظاہر عارضی طور پر تیری دینی نعمتوں سے سرفراز تو ہوتے ہیں مگر دراصل وہ تیرے غضب کے مستحق ہو کر رہتے ہیں اور اپنی فلاح و سعادت کی راہ گم کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس سببی تشریح سے یہ بات خود کھل جاتی ہے کہ ”انعام“ سے ہماری مراد حقیقی اور پاکدار انعامات ہیں جو راست روی اور خدا کی خوشنودی کے نتیجہ میں ملا کرتے ہیں، نہ کہ وہ عارضی اور نمائشی انعامات جو پہلے بھی فرعونوں اور نمرودوں اور قارونوں کو ملے رہے ہیں اور آج بھی ہماری آنکھوں کے سامنے بڑے بڑے ظالموں اور بدکاروں اور گمراہوں کو ملے ہوئے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مری ہیں ہر ہر عالم کے۔ جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔ جو مالک ہیں روز جزا کے۔ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور آپ ہی سے درخواست اعانت کرتے ہیں۔ بتلا دیجئے ہم کو رستہ سیدھا۔ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے۔ نہ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ کا غضب کیا گیا ورنہ ان لوگوں کا جو رستہ سے گم ہو گئے۔

یہ سورت رب العالمین نے اپنے بندوں کی زبان سے فرمائی کہ ان لفظ میں اپنے خالق و رازق کے سامنے عرض کریں۔

العلمین مخلوقات کی الگ الگ جنس ایک عالم کہلاتا ہے، مثلاً عالم ملائکہ، عالم انسان، عالم پرند، عالم حیوانات، عالم جن۔

صراط الدین انعمت علیہم انعام سے دینی نعمت مراد ہے۔ انعام والے چار گروہ ہیں۔ انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین۔

المغضوب، الضالین غضب کے مستحق وہ لوگ ہیں جو تحقیقات کے باوجود راہ ہدایت کو چھوڑ دیں اور گمراہ وہ ہیں جو راہ مستقیم کی تحقیقات نہ کرنا چاہیں ان میں سے مغضوب زیادہ ناراضی کے مستحق ہیں جو دیدہ دانستہ حق کی مخالفت میں سرگرم ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ سب طرح کی تعریف اللہ ہی کو (سزاوار) ہے جو تمام مخلوقات کا پروردگار ہے۔ بڑا مہربان نہایت رحم والا۔ انصاف کے دن کا حاکم۔ (اے پروردگار) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ ہم کو سیدھے رستے چلا۔ ان لوگوں کے رستے جن پر تو اپنا فضل و کرم کرتا رہا۔ نہ ان کے جن پر غصے ہوتا رہا اور نہ گمراہوں کے۔

یہ سورت خدا نے اپنے بندوں کی زبان میں نازل فرمائی ہے۔

مقصود اس بات کا سکھانا ہے کہ وہ اس طرح خدا سے دعا کیا کریں۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ سب سے افضل ذکر لا الہ الا اللہ ہے اور سب سے افضل دعا الحمد للہ الخ۔

انصاف کے دن سے مراد قیامت کا دن ہے کیونکہ دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے ما ادرك من يوم الدين يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الامر يومئذ لله یعنی ”تم کو کیا معلوم ہے کہ انصاف کا دن کونسا ہے جس دن کوئی کسی کے کچھ کام نہ آدے گا اور اس دن خدا ہی کا حکم ہو گا۔“ اگرچہ اور دنوں کا مالک بھی خدا ہی ہے مگر اس روز کی تخصیص اس لئے ہے کہ اس روز خدا کے سوا کسی کا حکم نہ چلے گا۔ خدا فرمائے گا۔ لمن الملك اليوم لله الواحد القهار۔

(مولانا فتح محمد خان جالندھری)



ترجمہ: سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والا سارے جہان کا۔ بے حد مہربان نہایت رحم والا۔ مالک روز جزا کا۔ تیری ہی ہم بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔ تلا ہم کو راہ سیدھی، راہ ان لوگوں کی جن پر تو نے فضل فرمایا۔ جن پر نہ تیرا غصہ ہوا اور نہ وہ گمراہ ہوئے۔

الحمد لله سب تعریفیں عمدہ سے عمدہ اور سے آخر تک جو ہوئی ہیں اور جو ہوں گی خدا ہی کو لائق ہیں، کیونکہ ہر نعمت اور ہر چیز کا پیدا کرے والا اور عطا کرنے والا وہی ہے خواہ بد واسطہ عطا فرمائے یا بد واسطہ، جیسے دھوپ کی وجہ سے اگر کسی کو حرارت یا نور پہنچے تو حقیقت میں آفتاب کا فیض ہے۔ شعر

حمد را با تو نسبتے ست درست

بر در ہر کہ رفت بر در تست

تو اب اس کا ترجمہ کرنا ہے کہ ”ہر طرح کی تعریف خدا ہی کو سزاوار ہے، بڑی کوتاہی کی بات ہے جس کو اہل فہم خوب سمجھتے ہیں۔

العلمین مجموعہ مخلوقات کو عالم کہتے ہیں اور اس لئے اس کی جمع نہیں داتے مگر آیت میں عالم سے مراد ہر ہر جنس، مثلاً عالم حق، عالم مادہ، عالم انس وغیرہ وغیرہ) ہیں۔ اس لئے جمع لانے کا کہ جملہ افراد عالم کا مخلوق جناب باری ہونا خوب ظاہر ہو جائے۔

یوم الدین اس کے خاص کرنے کی اول وجہ تو یہی ہے کہ اس دن بڑے بڑے امور پیش آئیں گے۔ ایسا خوفناک روز جو پہلے ہوا نہ ہو گا۔ دوسرے اس روز بجز ذات پاک حق تعالیٰ کے کسی کو ملک و حکومت ظاہری بھی تو نصیب نہ ہو گی۔ لمن الملك الیوم لله الواحد القہار۔

ایک نسعین۔ اس آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ اس کی ذات پاک کے سوا کسی سے حقیقت میں مدد مانگنی بالکل ناجائز ہے۔ ہاں اگر کسی مقبول بندہ کو محض واسطہ رحمت الہی اور غیر مستقل سمجھ کر استعانت ظاہر اس سے کرے تو یہ جائز ہے کہ یہ استعانت درحقیقت حق تعالیٰ ہی سے استعانت ہے۔

انعمت علیہم جن پر انعام کیا گیا وہ چار فرقے ہیں، ۱۔ انبیاء، ۲۔ صدیقین، ۳۔ شہداء اور ۴۔ صالحین۔ کلام اللہ میں دوسرے موقع پر اس کی تصریح ہے۔ المعصوب علیہم سے یہود اور صالحین سے نصاریٰ مراد ہیں۔ دیگر آیات و روایات اس پر شاہد ہیں اور صراط مستقیم سے محرومی کل دو طرح پر ہوتی ہے۔ عدم علم یا جان بوجھ کر کوئی فرقہ گمراہ، اگلا پچھلا ان دو سے خارج نہیں ہو سکتا۔ سو نصاریٰ تو وجہ اول ہیں اور یہود دوسری میں ممتاز ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: سب خوبیاں اللہ کو جو مالک سارے جہان والوں کا۔ بہت مہربان رحمت والا۔ روز جزا کا مالک۔ ہم تجھی کو پوجیں اور تجھی سے مدد چاہیں۔ ہم کو سیدھا راستہ چلا، راستہ ان کا جن پر تو نے احسان کیا، نہ ان کا جن پر غضب ہوا اور نہ بھکے ہوؤں کا۔

اس سورت میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء، ربوبیت، رحمت، مالکیت، استحقاق عبادت، توفیق خیر، بندوں کی ہدایت، توجہ الی اللہ، اختصام عبادت، استعانت، طلب رشد، آداب دعا، صالحین کے حال سے موافقت، گمراہوں سے اجتناب و نفرت، دنیا کی زندگانی کا خاتمہ، جزاء اور روز جزاء کا مصرح و مفصل بیان ہے اور جملہ مسائل کا اجمالاً۔
 حمد ہر کام کی ابتداء میں تسمیہ کی طرح حمد الہی بجالانا چاہیئے۔ کبھی حمد واجب ہوتی ہے، جیسے خطبہ جمعہ میں، کبھی مستحب جیسے خطبہ نکاح و دما و ہر امر ذیشان میں اور ہر کھانے پینے کے بعد اور کبھی سنت مؤکدہ جیسے چھینک آنے کے بعد (طحاوی)۔

رب العالمین میں تمام کائنات کے حادث، ممکن، محتاج ہونے اور اللہ تعالیٰ کے واجب، قدیم، ازل، ابدی، حی، قیوم، قادر، علیم ہونے کی طرف اشارہ ہے جن کو رب العالمین مستلزم ہے۔ دو لفظوں میں علم الہیت کے اہم مباحث طے ہو گئے۔

ملک یوم الدین ملک کے تصور نام کا بیان اور یہ دلیل ہے کہ اللہ کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں کیونکہ سب اس کے مملوک ہیں اور مملوک مستحق عبادت نہیں ہو سکتا۔ اسی سے معلوم ہوا کہ دنیا دارالعمل ہے اور اس کے لئے ایک آخر ہے۔ جہان کے سلسلہ کو زلی و قدیم کہنا باطل ہے۔ اختتام دنیا کے بعد ایک جزا کا دن ہے۔ اس سے تارخ باطل ہو گیا۔

ایک نعت: ذکر ذات و صفات کے بعد یہ فرمانا اشارہ کرتا ہے کہ اعتقاد، عمل پر مقدم ہے اور عبادت کی مقبولیت عقیدے کی صحت پر موقوف ہے۔ نعت کے صیغہ جمع سے ادا بجماعت بھی مستفاد ہوتی ہے اور یہ بھی کہ عوام کی عبادتیں محبوبوں اور مقبولوں کی عبادتوں کے ساتھ درجہ قبول پاتی ہیں۔ اس میں رو شرک بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا عبادت کسی کے لئے نہیں ہو سکتی۔

وایک تسبیح میں تعلیم فرمائی کہ استعانت خود بواسطہ ہو یا بے واسطہ ہر طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ حقیقی مستعان وہی ہے باقی آلات و خدام و احباب وغیرہ سب عون الہی کے مظہر ہیں۔ بندے کو چاہیئے کہ اس پر نظر رکھے اور ہر چیز میں دست قدرت کو کارکن دیکھے۔ اس سے یہ سمجھنا کہ اولیا و انبیاء سے مدد چاہنا شرک ہے عقیدہ باطلہ ہے۔ کیونکہ مقرران حق کی امداد امداد الہی ہے۔ استعانت بال غیر نہیں۔ اگر اس آیت کے وہ معنی ہوتے جو وہابیہ نے سمجھے تو قرآن پاک میں اعیونی بقوۃ اور استعینوا بالصبر والصلوۃ کیوں وارد ہوتا اور احادیث میں اکل اللہ سے استعانت کی تعلیم کیوں دی جاتی۔

اھلنا الصراط المستقیم: معرفت ذات و صفات کے بعد عبادت اور اس کے بعد دعا تعلیم فرمائی اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ بندے کو عبادت کے بعد مشغول دعا ہونا چاہیئے۔ حدیث شریف میں بھی نماز کے بعد دعا کی تعلیم فرمائی گئی ہے (المطہرانی فی الکبیر والبیہقی فی السنن)۔ صراط مستقیم سے مراد اسلام یا قرآن یا خلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا حضور یا حضور کے آل و اصحاب ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صراط مستقیم طریق اہل سنت ہے جو اہل بیت و اصحاب اور سنت و قرآن و سواہ اعظم سب کو ملانتے ہیں۔

صراط اللین النعمت علیہم: جملہ لوں کی تفسیر ہے کہ صراط مستقیم سے طریق مسلمین مراد ہے۔ اس سے بہت

سے مسائل حل ہوتے ہیں کہ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا وہ سرلوہ مستقیم میں داخل ہے۔
غیر المنصوب علیہم ولا الضالین: اس میں ہدایت ہے کہ طالب حق کو دشمنان خدا سے اجتناب اور ان کے
رہ و رسم، وضع و اطوار سے پرہیز لازم ہے۔ ترمذی کی روایت ہے کہ منصوب علیہم سے یہود اور ضالین سے
نصاری مراد ہیں۔ ضاد اور ظاء میں مباحث ذاتی ہے، بعض صفات کا اشتراک انہیں متحد نہیں کر سکتا لہذا غیر
المنصوب بظاہر پڑھنا اگر بقصد ہو تو تحریف قرآن و کفر ہے ورنہ ناجائز۔ جو شخص ضاد کی جگہ ظا پڑھے اس کے
لامت جائز نہیں (محیط برہانی)۔

(مولانا احمد رضا بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا (ذریعہ کے لئے)

قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ۝

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت ۱۲۴، قرآنی ترتیب ۲، نزولی ترتیب ۸۷﴾

ترجمہ: ابراہیم نے عرض کیا: "میرا میری اولاد سے بھی یہی وعدہ ہے" اس نے جواب دیا: "میرا وعدہ ظالموں
سے متعلق نہیں ہے۔"

یعنی یہ وعدہ تمہاری اولاد کے صرف اس حصے سے تعلق رکھتا ہے جو صالح ہو۔ ان میں سے جو ظالم ہوں
گے، ان کے لیے یہ وعدہ نہیں ہے۔ اس سے یہ بات خود ظاہر ہو جاتی ہے کہ گمراہ یہودی اور مشرک بنی اسرائیل
اس وعدہ کے مصداق نہیں ہیں۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: انہوں نے عرض کیا اور میری اولاد میں سے بھی کسی کسی کو (نبوت دیجئے) ارشاد ہوا ہوا کہ میرا (یہ)
عہدہ (نبوت) خلاف درزی کرنے والوں کو نہ ملے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: انہوں نے کہا (پروردگار) میری اولاد میں سے بھی (پیشوا بنائیں) خدا نے فرمایا ہمارا اقرار ظالموں کے لیے
نہیں ہوا کرتا۔

اس میں اختلاف ہے کہ یہ آزمائش نبوت سے پہلے تھی یہ بعد اور کس امر میں تھی۔ کبھی بھی ہو اور
کسی امر میں بھی ہو وہ اس میں پورے نکلے اور خدا نے خوش ہو کر ان کو لوگوں کا پیشوا بنایا مگر یہ بھی فرمایا کہ

تمہاری اور میں ظالم بھی ہوں گے اور جو ایسے ہوں گے ان کو منصب امامت عطا نہیں ہوگا، جو نیک ہوں گے وہی امام بنائے جائیں گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: بولا اور میری اولاد میں سے بھی فرمایا نہیں پہنچے گا میرا اقرار ظالموں کو۔
بنی اسرائیل اس پر بہت مغرور تھے کہ ہم اولاد ابراہیم میں ہیں اور اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم سے وعدہ کیا ہے کہ نبوت و بزرگی تیری اولاد میں رہے گی اور ہم حضرت ابراہیم کے دین پر ہیں اور ان کے دین کو سب مانتے ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ ان کو سمجھاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جو وعدہ تھا وہ ان سے تھا جو نیک رولا پر چلیں۔ اور حضرت ابراہیم کے دو بیٹے تھے، ایک مدت تک حضرت اسحاق کی اولاد میں پیغمبری اور بزرگی رہی، اب حضرت اسماعیل کی اولاد میں پہنچی (اور انہوں نے دونوں بیٹوں کے حق میں دعا کی تھی) اور فرماتا ہے کہ دین اسلام ہمیشہ ایک ہے، سب پیغمبر اور سب امتیں اس پر گزریں (وہ یہ کہ جو حکم اللہ بھیجے پیغمبر کے ہاتھ اس کو قبول کرنا) اب یہ طریقہ مسلمانوں کا ہے اور تم اس سے پھرے ہوئے ہو۔ پہلی آیت میں اپنے انعامات بتلائے اب ان کے اس شہ کو دفع کیا کہ بنی اسرائیل اپنے آپ کو سارے عالم کا امام اور مقبوع اور سب سے افضل سمجھ کر کسی کا اتباع نہ کرتے تھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: عرض کی میری اولاد سے فرمایا میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچتا۔
یعنی آپ کی اولاد میں سے جو ظالم (کافر) ہیں وہ امامت کا منصب نہ لیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کافر مسلمانوں کا پیشوا نہیں ہو سکتا اور مسلمانوں کو اس کا اتباع جائز نہیں۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(اہل مکہ کے لئے)

وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ
الْآخِرِ ط

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۲۶ قرآنی ترتیب: ۴، نزول ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اور یہ کہ ابراہیم نے دعا کی ”اے میرے رب، اس شہر کو امن کا شہر بنا دے، اور اس کے باشندوں میں سے جو اللہ اور آخرت کو مانیں، انہیں ہر قسم کے بھلوں کا رزق دے۔“

حضرت ابراہیمؑ نے جب منصب امامت کے متعلق پوچھا تھا اور ارشاد ہوا تھا کہ اس منصب کا وعدہ تمہاری لولاد کے صرف مومن و صالح لوگوں کے لیے ہے، خدام اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس نے بعد جب حضرت ابراہیمؑ رزق کے لیے دعا کرنے لگے تو سابق فرمان کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے صرف اپنی مومن اولاد ہی کے لئے دعا کی۔ مگر اللہ تعالیٰ نے جواب میں اس غلط فہمی کو فوراً رفع فرما دیا اور انہیں بتایا کہ امامت صالحہ اور چیز ہے اور رزق دنیا دوسری چیز۔ امامت صالحہ صرف مومنین صالحین کو ملے گی مگر رزق دنیا مومن و کافر سب کو دیا جائے گا۔ اس سے یہ بات خود بخود نکل آئی کہ اگر کسی کو رزق دیا فردونی کے ساتھ مل رہا ہو تو وہ اس غلط فہمی میں نہ پڑے کہ اللہ اس سے راضی بھی ہے اور وہی خدا کے طرف سے پیشوائی کا مستحق بھی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جس وقت ابراہیم (علیہ السلام) نے (دعا میں) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار اس کو ایک (آباد) شہر بنا دیجئے امن (ولہاں) والا اور اس کے رہنے والوں کو پھلوں سے بھی عنایت کیجئے ان کو (کہتا ہوں) جو کہ ان میں سے اللہ تعالیٰ پر اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہوں۔

شہر ہونے کی دعا اس واسطے کی تھی کہ اس وقت یہ موقع بالکل جنگل تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے شہر کر دیا۔ ابراہیم علیہ السلام نے جو کافروں کے لئے دعائے رزق نہیں مانگی۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوئی کہ پہلی دعا کے جواب میں حق تعالیٰ نے ظالمین کو ایک نعمت کی صلاحیت سے خارج فرما دیا تھا۔ اس لئے اب اس دعا میں ان کو شامل نہیں کیا کہ کبھی مرضی کے خلاف ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیم نے دعا کی کہ اے پروردگار اس جگہ کو امن کا شہر بنا اور اس کے رہنے والوں میں سے جو خدا پر اور روز آخرت پر ایمان لائیں ان کے کھانے کو میوے عطا فرما۔
امن سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی قصور کر کے وہاں آ جاتا ہے تو اس کو پناہ مل جاتی ہے اور کوئی اس سے تعرض نہیں کرتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور جب کہا ابراہیم نے اے میرے رب بنا اس کو شہر امن کا اور روزی دے اس کے رہنے والوں کو میوے جو کوئی ان میں سے ایمان لائے اللہ پر اور قیامت کے دن پر۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بوقت بنائے کعبہ یہ دعا کہہ کہ یہ میدان ایک شہر آباد اور باامن ہو سو ایسا ہی ہوں اس کے رہنے والے جو اہل ایمان ہوں ان کو روزی دی میووں کی اور کفار کے لئے دعا نہ کی تاکہ وہ مقام لوٹ کفر سے پاک رہے۔ (لیکن) حق تعالیٰ نے فرمایا کہ دنیا میں کفار کو بھی رزق دیا جائے گا اور رزق کا حال

امت جیسا نہیں کہ اہل ایمان کے سوا کسی کو مل ہی نہ سکے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اور جب عرض کی براہیم نے کہ اے میرے رب اس شہر کو امان والا کر دے اور اس کے رہنے والوں کو
طرح کے پتھروں سے رازی نہ ہو جو ن میں سے اللہ اور پچھلے دن پر ایمان لائیں۔

چونکہ امت کے باب میں لا ینال عہدی الظالمین ارشاد ہو چکا تھا اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام
نے اس دعا میں مومنین کو خاص فرمایا اور یہی شان ادب تھی۔ اللہ تعالیٰ نے کرم کیا دعا قبول فرمائی اور ارشاد فرمایا
کہ رزق سب کو دیا جائے گا مومن کو بھی کافر کو بھی، لیکن کافر کا رزق تھوڑا ہے یعنی صرف دنیاوی زندگی میں
بہرہ مند ہو سکتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



خانہ کعبہ کی تعمیر کے موقع پر حضرت ابراہیم کی دعا

(ذریعہ کے لئے دعا)

وَ اِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ اسْمَعِيْلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيْمُ ۝ وَ اجْنَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ ۝ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ۝ وَ اَرِنَا مَسَاجِدَنَا وَ تُبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْوَّابُ
الرَّجِيْمُ ۝ رَبَّنَا وَ بَعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يَزَكِّيْهِمْ ۝ اِنَّكَ
اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝

(سورہ البقرہ (مدنی) آیات: ۱۲۷-۱۲۹، قرآنی ترتیب: ۴، نزولی ترتیب: ۸۷)

ترجمہ اور یاد کرو ابراہیم اور اسمعیل جب اس گھر کی دیواریں اٹھ رہے تھے تو دعا کرتے جاتے تھے ”اے رب ہم سے
رب ہم سے یہ خدمت قبول فرمائے، تو سب کی سننے اور سب کچھ جاننے والا ہے۔ اے رب ہم دونوں کو اپنا مسلم
(مطیع فرمان) بنا، ہماری نسل سے ایک ایسی قوم اٹھا، جو تیری مسلم ہو، ہمیں اپنی عبادت کے طریقے بتا، اور ان
کو تائیدوں سے درگزر فرما، تو بڑا معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔ اور اے رب، ان لوگوں میں خود انہیں
قوم سے ایک ایسا رسول اٹھائیو، جو انہیں تیری آیات سنائے، ان کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دے اور ان کی
زندگیاں سنوارے۔ تو بڑا مقتدر اور حکیم ہے۔

زندگی سنوارنے میں خیالات، اخلاق، عادات، معاشرت، تمدن، سیاست، غرض ہر چیز کو سنوارنا شامل ہے۔
(دعا کے آخری حصے میں) یہ بتانا مقصود ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کی
دعا کا جواب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جب کہ اٹھا رہے تھے ابراہیم (علیہ السلام) دیواریں خانہ کعبہ کی اور اسماعیل (علیہ السلام) بھی (اور یہ کہتے جاتے تھے کہ) اے ہمارے پروردگار (یہ خدمت) ہم سے قبول فرمائیے۔ بلاشبہ آپ خوب سننے والے جاننے والے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو اپنا اور زیادہ مطیع بنا لیجئے اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک ایسی جماعت (پیدا) کیجئے جو آپ کی مطیع ہو اور (نیز) ہم کو ہمارے حج (وغیرہ) کے احکام بھی بتلا دیجئے اور ہمارے حال پر توجہ رکھیے (اور) فی الحقیقت آپ ہی ہیں توجہ فرمانے والے، مہربانی کرنے والے۔ اے ہمارے پروردگار اور اس جماعت کے اندر ان ہی میں کا ایک پیغمبر بھی مقرر کیجئے جو ان لوگوں کو آپ کی آیتیں پڑھ کر سنایا کریں اور ان کو (آسمانی) کتاب کی اور خوش فہمی کی تعلیم دیا کریں اور ان کو پاک کر دیں۔ بلاشبہ آپ ہی ہیں غالب القدرۃ، کامل الانظام۔

حضرت اسماعیل علیہ السلام کی شرکت دو طرح ہو سکتی ہے۔ یا تو پتھر گارا دیتے ہوں گے یا کسی دلت چٹائی بھی کرتے ہوں گے۔ جس جماعت کا اس آیت میں ذکر ہے وہ صرف بنی اسماعیل ہیں جن میں جناب رسوں اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے۔ پس یہاں جن پیغمبر کے لئے دعا ہے اس مراد صرف آپ ہوئے۔ کیونکہ یہ دعا دونوں صاحبوں نے کی ہے تو وہی جماعت مراد ہو سکتی ہے جو دونوں کی اولاد ہو اور پیغمبر کے ذکر میں کہا گیا ہے کہ وہ اس جماعت سے ہوں تو وہ جماعت بنی اسماعیل ہوئی، اور پیغمبر آپ ہوئے۔ جو کہ بنی اسماعیل میں سے ہیں۔ اسی لیے حدیث صحیح میں ارشاد نبوی ہے کہ میں اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کا دعا کا ظہور ہوں۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیم اور اسماعیل بیت اللہ کی بنیادیں اونچی کر رہے تھے (تو دعا کیے جاتے تھے کہ) اے ہمارے پروردگار! ہم سے یہ خدمت قبول فرما بے شک تو سننے وال (اور) جاننے والا ہے۔ اے پروردگار ہم کو اپنا فرمانبردار بنائے رکھیو اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک گروہ کو اپنا مطیع بناتے رکھیو اور (پروردگار) ہمیں ہمارے طریق عبادت بتا اور ہمارے حال پر (رحم کے ساتھ) توجہ فرما۔ بے شک تو توجہ فرمانے والا مہربان ہے۔ اے پروردگار ان (لوگوں) میں انہیں میں سے ایک پیغمبر مبعوث کیجیو جو ان کو تیری آیتیں پڑھ کر سنایا کریں اور کتاب اور دانائی سکھایا کریں اور ان (کے دلوں) کو پاک صاف کیا کرے۔ بے شک تو غالب (اور) صاحب حکمت ہے۔

جن پیغمبر کے لئے حضرت ابراہیم نے دعا کی تھی وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا کہ میں اپنے باپ ابراہیمؑ کی دعا ہوں۔ عیسیٰؑ کی بشارت ہوں۔ اپنی والدہ کا خواب ہوں۔ اس حدیث سے حلی نے اس بیت کا مضمون اخذ کیا ہے، بیت۔

ہوئی پہلوی آمنہ سے ہویدا

دعائے خلیل اور نوید مسیح

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اور یاد کر جب تختے تھے ابراہیمؑ بنیادیں خانہ کعبہ کی اور اسماعیلؑ اور دعا کرتے تھے، اے پروردگار ہمارے قبول کر ہم سے، بے شک تو ہی ہے سننے والا جانے والا۔ اے پروردگار ہمارے اور کر ہم کو حکم بردار اپنا اور ہماری اولاد میں بھی کر ایک جماعت فرمانبردار اپنی، اور بتلا ہم کو قاعدے صحیح کرنے کے اور ہم کو معاف کر بے شک تو ہی ہے توبہ قبول کرے والا مہربان۔ اے پروردگار ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہیں میں کا کہ پڑھے ان پر تیری آیتیں اور سکھائے ان کو کتاب اور تہ کی باتیں اور پاک کرے ان کو، بے شک تو ہی ہے بہت زبردست بڑی حکمت والا۔

دعا تقبل منا قبول کر ہم سے اس کام کو (کہ تعمیر خانہ کعبہ ہے) تو سب کی دعا سنتا ہے اور نیت کو جانتا ہے۔ دعا و ابعث فیہم رسولا مہم یہ دعا حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام دونوں نے مانگی کہ ہماری جماعت میں ایک جماعت فرمانبردار اپنی پیدا کر اور ایک رسول ان میں بھیج جو ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور ایسا نبی جو ان دونوں کی اولاد میں ہو بجز سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نہیں آیا۔ اس کی وجہ سے یہود کے گزشتہ خیال کا پورا رد ہو گیا۔ علم کتاب سے مراد سنی اور مطالب ضروریہ ہیں جو عبارت سے واضح ہوتے ہیں اور حکمت سے مراد اسرار مخفیہ اور رموز لطیفہ ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جب اٹھاتا تھا ابراہیمؑ اس گھر کی نیویں اور اسماعیلؑ، یہ کہتے ہوئے اے رب ہمارے ہم سے قبول فرما، بے شک تو ہی ہے سنتا جانتا۔ اے رب ہمارے اور کر ہمیں تیرے حضور گردن رکھنے والا، اور ہماری اولاد میں سے ایک امت تیری فرمانبردار، اور ہمیں ہماری عبادت کے قاعدے بتا اور ہم پر اپنی رحمت کے ساتھ رجوع فرما، بے شک تو ہی ہے بہت توبہ قبول کرنے والا مہربان۔ اے رب ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہی میں سے کہ ان پر تیری آیتیں تلاوت فرمائے اور انہیں تیری کتاب اور پختہ علم سکھائے اور انہیں خوب ستمرا فرمادے۔ بے شک تو ہی ہے غالب حکمت والا۔

پہلی مرتبہ کعبہ معظمہ کی بنیاد حضرت آدم علیہ السلام نے رکھی اور بعد طوفان نوح پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسی بنیاد پر تعمیر فرمائی۔ یہ تعمیر خاص آپ کے دست مبارک سے ہوئی اس کے لئے پھر اٹھا کر لانے کی سعادت حضرت اسماعیلؑ کو میسر ہوئی۔ دونوں حضرات نے اس وقت یہ دعا کی یا رب ہماری یہ طاعت و خدمت قبول فرما۔ وہ حضرات اللہ تعالیٰ کے مطیع و مخلص بندے تھے۔ پھر بھی یہ دعا اس لئے ہے کہ طاعت و اطاعت میں اور زیادہ کمال کی طلب رکھتے ہیں۔ ذوق طاعت سیر نہیں ہوتا سبحان اللہ ع

فکر ہر کس بقدر ہمت دوست

حضرت ابراہیمؑ و اسماعیلؑ علیہما السلام معصوم ہیں آپ کی طرف سے توبہ تواضع ہے اور اللہ والوں کے لئے تعلیم ہے کہ یہ مقام قبول دعا کا ہے اور یہاں دعا و توبہ سنت ابراہیمؑ ہے۔ حضرت ابراہیمؑ و حضرت اسماعیلؑ کے ذریعہ میں

یہ دعا سید انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تھی یعنی کعبہ معظمہ کی تعمیر کی عظیم خدمت بجالانے اور توبہ و استغفار کرنے کے بعد حضرت ابراہیم و اسماعیل نے یہ دعا کی کہ یہ رب اپنے محبوب نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کو ہماری نسل میں ظاہر فرما اور یہ شرف ہمیں عنایت کر۔ یہ دعا قبول ہوئی اور ان دونوں صاحبوں کی نسل میں حضورؐ کے سوا کوئی ہی نہیں ہوا اور اولاد حضرت ابراہیم میں باقی انبیاء حضرت اسحاقؑ کی نسل سے ہیں۔ سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا میلاد شریف خود بیان فرمایا یہ امام لغوی نے ایک حدیث روایت کی کہ حضورؐ نے فرمایا میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک خاتم النبیین لکھا ہوا تھا بحال کہ حضرت آدم کے پتلہ کا خمیر ہو رہا تھا میں تمہیں اپنے ابتدائے حال کی خبر دوں میں دعائے ابراہیم ہوں، بشارت عیسیٰ ہوں، اپنی والدہ کی اس خواب کی تعبیر ہوں جو انہوں نے میری ولادت کے وقت دیکھی اور ان کے لئے ایک نور سطح ظہر ہو جس سے ملک شام کے ایوان و قصور ان کے لئے روشن ہو گئے۔ اس حدیث میں دعائے ابراہیم سے مراد یہی دعا ہے جو اس آیت میں مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ سے یہ دعا قبول فرمائی اور آٹھ زمانہ میں حضور سید انبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا، الحمد للہ علی احسانہ (جمل و خازن)۔

کتاب سے قرآن پاک اور اس کی تعلیم سے اس کے حقائق و معنی کا سکھنا، مراد ہے۔ حکمت کے معنی میں بہت اقوال ہیں بعض کے نزدیک حکمت سے مراد ہے قیادہ کا قول ہے کہ حکمت سنت کا نام ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حکمت علم احکام کو کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حکمت علم اسرار ہے۔ ستھرا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ لوح نفوس و ارواح کو کدورت سے پاک کر کے حجاب اٹھا دیں اور آئینہ استعداد کی چلا کر انہیں اس قابل کر دیں کہ ان میں حقائق کی جلوہ گری ہو سکے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (دنیا اور آخرت کی بھلائی کے لئے)

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ○

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت ۲۰۱، قرآنی ترتیب: ۴، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ۔ اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی بھلائی دے اور آخرت میں بھی بھلائی، اور آگ کے عذاب سے ہمیں بچا۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو دنیا میں بھی بہتری عنایت کیجئے اور آخرت میں بھی بہتری دیجئے اور ہم کو

عذاب دوزخ سے بچائیے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



اے پروردگار ہمارے ہمیں دنیا میں بھی نعمت بخشو اور آخرت میں بھی نعمت بخشو اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھو۔

(فتح محمد خان جالندھری)



ترجمہ اے رب ہمارے اے ہم کو دنیا میں بھی خوبی اور آخرت میں بھی خوبی اور بچا ہم کو عذاب دوزخ سے۔ پہلے فرمایا اور اللہ کا ذکر کرو اوروں کا مت کرو اب یہ بتلانا جاتا ہے کہ اللہ کا ذکر کرنے والے اور اے دعا مانگنے والے بھی دو قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جن کو صرف دنیا مطلوب ہے۔ ان کی دعا یہی ہے کہ ہم کو جو کچھ دولت عزت وغیرہ دی جائے دنیا ہی میں دی جائے سو یہ لوگ آخرت کی نعمتوں سے بے بہرہ ہیں۔ دوسرے وہ کہ طلب آخرت ہیں جو دنیا کی خوبی یعنی توفیق بندگی وغیرہ اور آخرت کی خوبی ثواب اور رحمت و جنت کو طلب کرتے ہیں سو ایسوں کو آخرت میں ان کے حج اور دعا حمد حسنات سے پورا حصہ ملے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے رب ہمارے ہمیں دنیا میں بھلائی دے اور ہمیں آخرت میں بھلائی دے اور ہمیں عذاب دوزخ سے بچا۔

دعا کرنے والوں کی دو قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ کافر جن کی دعا میں صرف طلب دنیا ہوتی تھی آخرت پر ان کا اعتقاد نہ تھا ان کے حق میں ارشاد ہوا کہ آخرت میں ان کا کچھ حصہ نہیں۔ دوسرے وہ ایمان دار جو دنیا و آخرت دونوں کی بہتری کی دعا کرتے ہیں۔ مومن دنیا کی بہتری جو طلب کرتا ہے وہ بھی امر جائز اور دین کی تائید و تقویت کے لئے اس کی یہ دعا بھی امور دین سے ہے۔ اہل آیت سے ثابت ہوا کہ دعا کسب و اعمال میں داخل ہے۔ حدیث شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہی دعا فرماتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ظالوت اور ان کے لشکر کی دعا
(کفر کے مقابلے میں ثابت قدم کیلئے)

رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت ۴۵۰، قرآنی ترتیب ۲، نزول ترتیب ۸۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم پر صبر کا فیضان کر، ہمارے قدم جمادے اور اس کافر گروہ پر ہمیشہ فتح نصیب کر۔
دور عید السلام اس وقت ایک کسن نوجواں تھے۔ اتفاق سے طاوت کے لشکر میں عین اس وقت پہنچے جبکہ فلسطینیوں کی فوج کا گریں ڈیل پہلوان جاوت (جویت) بنی اسرائیل کی فوج کی دعوت مبارزت دے رہا تھا اور اسرائیلیوں میں سے کسی کی ہمت نہ پڑن تھی کہ اس کے مقابلے کو نکلے۔ حضرت داؤد یہ دیکھ کر بے محابا اس کے مقابلے پر میدان میں چاہنچے اور اس کو قتل کر دیا۔ اس واقعہ نے انہیں قدم سر نیلیوں کی آنکھوں کا تارا بنا دیا۔ طاوت نے اپنی بیٹی ان سے بیہ دی اور آخر کار وہی اسرائیلیوں کے فرمانرو ہوئے۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم پر استقلال (غیب سے) نازل فرمائے اور ہمارے قدم جمائے رکھیے اور ہم کو اس کافر قوم پر غالب کیجئے۔

اس دعا کی ترتیب بڑی ہی پاکیزہ ہے، کہ قلب کے لئے چونکہ ثابت قدمی کی ضرورت ہے اس لئے پہلے اس کی دعا کی اور ثابت قدمی کا دلدادہ ثبات قلب پر ہے اس لئے اس سے پہلے ثبات قلب کی دعا کی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم پر صبر کے دھانے کھول دے اور ہمیں (لڑائی میں) ثابت قدم اور (لشکر) کفار پر فتح یاب کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ذل دے ہمارے دلوں پر صبر اور جمائے رکھ قدم ہمارے اور مدد کر ہماری اس کافر قوم پر۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم پر صبر اٹھائیں اور ہمارے پاؤں جے رکھ اور کافر لوگوں پر ہماری مدد کر۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(بھول چوک سے معافی کیلئے)

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِيتَا اَوْ اَخْطَاوَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا وَلَا تُحْمِلْ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَغُفَّ عَنَّا وَغُفْرَانُكَ اللَّهُ وَارْحَمْنَا اللَّهُ اَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

(سورہ البقرہ (مدنی) آیات: ۲۸۵-۲۸۶، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷)

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم سے بھول چوک میں جو قصور ہو جائیں ان پر گرفت نہ کر۔ مالک ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جو تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالے تھے۔ پروردگار! جس بار کو اٹھانے کی طاقت ہم میں نہیں ہے وہ ہم پر نہ رکھ۔ ہمارے ساتھ نرمی کر، ہم سے درگزر فرما، ہم پر رحم کر، تو ہمارا مولا ہے، کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد کر۔

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا۔ یعنی ہمارے پیش روؤں کو تیری راہ میں جو آزمائشیں آئیں جن زبردست امتحانوں سے وہ گزرے جن مشکلات سے انہیں سابقہ پڑا ان سے ہمیں بچا۔ اگرچہ سنت یہی رہی ہے کہ جس نے حق تعالیٰ کی پیروی کی یا غزم کیا اسے سخت آزمائشوں اور نعمتوں سے دوچار ہونا پڑا اور جب آزمائشیں آئیں تو مومن کا کام یہی ہے کہ پورے استقلال سے ان کا مقابلہ کرے۔ لیکن بہر حال مومن کو اللہ سے یہ دعا کرنی چاہیے کہ وہ اس کے لئے حق پرستی کی راہ کو سہاں کرے۔

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ۔ یعنی مشکلات کا بار ہم پر اتنا ہی ڈال جسے ہم سہار سکیں۔ آزمائشیں بس اتنی ہی بھیج کہ ان میں ہم پورے اتر جائیں ایسا نہ ہو کہ ہماری قوت برداشت سے بڑھ کر ہم پر سختیاں ہوں اور ہمارے قدم راہ حق سے ڈگمگا جائیں۔

اس دعا کی پوری پوری روح کو سمجھنے کے لئے یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ آیات ہجرت سے تقریباً ایک سال پہلے معراج کے موقع پر نازل ہوئی تھیں۔ جبکہ مکہ میں کفر و اسلام کی کشمکش اپنی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ مسلمانوں پر مصائب و مشکلات کے پہاڑ ٹوٹ رہے تھے اور صرف مکہ ہی نہیں سرزمین عرب پر کوئی جگہ ایسی نہ تھی جہاں کسی بندہ خدا نے دین حق کی پیروی اختیار کی ہو اور اس کے لئے خدا کی سرزمین پر سانس لینا دشوار نہ کر دیا گیا ہو۔ ان حالات میں مسلمانوں کو تلقین کی گئی کہ اپنے مالک سے اس طرح دعا مانگا کر۔ ظاہر ہے کہ دینے والا خود ہی جب مانگنے کا ڈھنگ بتائے تو ملنے کا یقین آپ سے آپ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ دعا اس وقت مسلمانوں کے لئے غیر معمولی تسکین قلب کی موجب ہوئی۔

علاوہ بریں اس دعا میں ضمناً مسلمانوں کو یہ بھی تلقین کر دی گئی ہے کہ وہ اپنے جذبات کو کسی نامناسب روح پر نہ پہنچنے دیں۔ بلکہ انہیں اس دعا کے سانچے میں ڈھل لیں۔ ایک طرف ان کے روح فرسا مظالم کو دیکھتے جو محض حق پرستی کے جرم میں لوگوں پر توڑے جا رہے تھے اور دوسری طرف اس دعا کو دیکھتے جس میں دشمنوں کے خلاف کسی تلخی کا شائبہ تک نہیں۔ ایک طرف ان جسمانی تکلیفوں اور مالی نقصانات کو دیکھتے جن میں یہ لوگ مبتلا تھے اور دوسری طرف اس دعا کو دیکھتے جس میں کسی دنیوی مفاد کی طلب کا کوئی سا نشان تک نہیں ہے۔ ایک طرف ان حق پرستوں کی انتہائی خستہ حالی کو دیکھتے اور دوسری طرف بلند اور پاکیزہ جذبات کو دیکھتے جن سے یہ دعا

یعنی ہے۔ اس تقابل ہی سے صحیح اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت اہل ایمان کو کس طرز کی اخلاقی اور روحانی تربیت دی جا رہی تھی۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم پر دار و گیر نہ فرمائیے مگر ہم بھول یا چوک یا پس۔ اے ہمارے رب اور ہم پر کوئی سخت حکم نہ بھیجئے، جیسے ہم سے پہلے لوگوں پر آپ نے بھیجے تھے۔ ہمارے رب اور ہم پر کوئی ایسا بار (دنیا یا آخرت کا) نہ ڈالئے جس کی ہم کو سہار نہ ہو۔ اور درگزر کیجئے ہم سے، اور بخش دیجئے ہم کو، اور رحم کیجئے ہم پر، آپ ہمارے کارساز ہیں (اور کارساز طرف دار ہوتا ہے) سو آپ ہم کو کافر لوگوں پر غالب کیجئے۔
حدیث میں ہے یہ سب دعائیں قبول ہوئیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار اگر ہم سے بھول یا چوک ہو گئی ہو تو ہم سے مواخذہ نہ کیجئے! اے پروردگار ہمارے رب پر ایسا بوجھ نہ ڈالو جیسا تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔ اے پروردگار ہمارے رب جتنا بوجھ انہی نے کی ہم میں طاقت نہیں اتنا ہمارے سر پر نہ رکھو! اے پروردگار ہمارے! ہمارے گناہوں سے درگزر کر اور ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم فرما تو ہی ہمارا مالک ہے اور ہم کو کافروں پر غالب فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے نہ پکڑ ہم کو اگر ہم بھولیں یا چوکیں، اے رب ہمارے نہ رکھ ہم پر بوجھ بھاری جیسا رکھا تھا ہم سے ننگے لوگوں پر۔ اے رب ہمارے نہ اٹھوا ہم سے وہ بوجھ کہ جس کی ہم کو طاقت نہیں۔ اور درگزر کر ہم سے، اور بخش ہم کو، اور رحم کر ہم پر، تو ہی ہمارا رب ہے، مدد کر ہماری کافروں پر۔

اول آیت پر حضرات صحابہ کو بڑی پریشانی ہوئی تھی ان کی تسلی کے لئے یہ دو آیتیں امن الرسول اُنْخ اور لا یكلف الله نفساً اُنْخ نازل ہوئیں اب اس کے بعد رہا لا تو اخذنا آخر سورت تک نازل فرما کر ایسا اطمینان دیا گیا کہ کسی صعوبت اور دشواری کا اندیشہ بھی باقی نہ چھوڑا کیونکہ جن دعاؤں کا ہم کو حکم ہوا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ بے شک ہر طرح کا حق حکومت اور استحقاق عبادت تجھ کو ہم پر ثابت ہے، مگر اے ہمارے رب اپنی رحمت و کرم سے ہمارے لئے ایسے حکم بھیجے جائیں جن کے بجالانے میں ہم پر صعوبت اور بھاری مشقت نہ ہو، نہ بھول چوک میں ہم پکڑے جائیں، نہ مشکل پہلی امتوں کے ہم پر شدید حکم اتارے جائیں، نہ ہماری طاقت سے باہر کوئی حکم ہم پر مقرر ہو۔ اس سہولت پر بھی ہم سے جو قصور ہو جائے اس سے درگزر اور معافی اور ہم پر رحم فرمایا جائے۔ حدیث میں ہے یہ سب دعائیں مقبول ہوئیں۔ اور جب اس دشواری کے بعد جو حضرات صحابہ کو پیش آ چکی تھی اللہ کی رحمت سے اب ہر ایک دشواری سے ہم کو امن مل گیا تو اب اتنا اور بھی ہونا چاہیے کہ کنار پر

ہم کو غلبہ عنایت ہو ورنہ اس کی طرف سے مختلف وقتیں دینی اور دنیوی ہر طرح کی مزاحمتیں پیش کر جس سے اللہ اللہ کر کے فضل سے جان بچی تھی کفار کے غلبہ کی حالت میں پھر وہی کھٹکا موجب بے اطمینانی ہو گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے رب ہمارے ہمیں نہ پڑا رہے ہم بھو میں یا چو کیوں۔ اے رب ہمارے اور ہم پر بھاری بوجھ نہ رکھ، جیسا تو نے ہم سے انگلوں پر کھاتھا۔ اے رب ہمارے اور ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جس کی ہمیں سہارا نہ ہو۔ اور ہمیں معاف فرما دے اور بخش دے۔ درہم پہ مہر آ رہا تو ہمارا میں ہے، تو کافروں پر ہمیں مدد دے۔ ان نسیا اور سہ سے تیرے کی حکمت کی تفصیل میں قاصر رہیں

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



الرحمن فی العلم کی دعا (ہدایت پر ثابت قدمی کیلئے)

رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ۝
رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیات ۸-۹، قرآنی ترتیب ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ۔ پروردگار جب تو ہمیں سیدھے رستے پر لگا چکا ہے تو پھر کہیں ہمارے دلوں کو کجی میں مبتلا نہ کر دیجیو۔ ہمیں اپنے خزانہ فیض سے رحمت عطا کر۔ کہ تو ہی فیاض حقیقی ہے۔ پروردگار تو یقیناً سب لوگوں کو ایک روز جمع کرنے والا ہے، جس کے آنے میں کوئی شبہ نہیں۔ تو ہرگز اپنے وعدہ سے نلنے والا نہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اے ہمارے پروردگار ہمارے دلوں کو کج نہ کیجئے بعد اس کے کہ آپ ہم کو ہدایت کر چکے ہیں۔ اور ہم کو اپنے پاس سے رحمت (خاصہ) عطا فرمائیے۔ بلاشبہ آپ بڑے عطا فرمانے والے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار آپ بلاشبہ تمام آدمیوں کو (میدانِ محشر میں) جمع کرنے والے ہیں، اس دن میں جس میں ذرا شک نہیں (اور) بلاشبہ حق تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدے کو۔

یہ حق پرستوں کا دوسرا کمال مذکور ہے کہ باوجود وصول الی الحق کے اس پر نازاں نہیں بلکہ حق تعالیٰ سے استقامت علی الحق کی دعا کرتے ہیں۔

کذب محال اور اس کی طرف اس کی نسبت سخت بے ادبی (ہدایہ) واپس مسعود وغیرہ۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللہ کے متقی بندوں کی دعا (مغفرت کیلئے)

رَبَّنَا إِنَّنَا أَعْمَرْنَا دُنُوبَنَا وَقَدْ آتَاكَ عَذَابُ النَّارِ ۝۴۰

(سورہ آل عمران (مدنی) آیت ۴۰، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹)

ترجمہ: مالک ہم ایمان لائے۔ ہماری خطاؤں سے دور گزر فرما اور ہمیں آتش دوزخ سے بچالے۔ یہ لوگ صبر کرنے والے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لائے سو آپ ہمارے گناہوں کو معاف کر دیجئے۔
یہ جو کہا کہ ہم ایمان لائے سو آپ ہمارے گناہوں کو معاف کر دیجئے۔ یہ ان وجہ سے ہے کہ
بدوں ایمان کے مغفرت نہیں ہوتی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ کفر جو مانع ابدی مغفرت کا ہے، اس کو ہم مرتفع کر چکے،
اب معاف کر دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم ایمان لائے سو ہم کو ہمارے گناہ معاف فرما اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھ۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے سو بخش دے ہم کو گناہ ہمارے اور بچا ہم کو دوزخ کے عذاب سے۔
معلوم ہوا کہ گناہ معاف ہونے کے لئے ایمان لانا شرط ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے تو ہمارے گناہ معاف کر اور ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا (پاک اولاد کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِي مِنْهُ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۚ اِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ۝

(سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۳۸، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹)

ترجمہ: پروردگار اپنی قدرت سے مجھے نیک اولاد عطا کر۔ تو ہی دعا سننے والا ہے۔

حضرت زکریا علیہ السلام اس وقت تک بے اولاد تھے۔ اس وجہ سے ان کو دیکھ کر فطرتاً ان کے دل میں یہ تمنا پیدا ہوئی کہ اللہ انہیں بھی ایسی ہی نیک اولاد عطا کرے۔ اور یہ دیکھ کر کہ اللہ کس طرح اپنی قدرت سے اس گوشہ نشین شخص کو رزق پہنچا رہا ہے انہیں یہ امید پیدا ہو گئی کہ اللہ چاہے تو اس بڑھاپے میں بھی ان کو اولاد عطا کر سکتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب عنایت کیجئے مجھ کو خاص اپنے پاس سے کوئی اچھی اولاد بے شک آپ بہت سننے والے ہیں دعا کے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے رب میرے عطا کر اپنے پاس سے اولاد پاکیزہ بے شک تو دعا کا سننے (اور قبول کرنے) والا ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

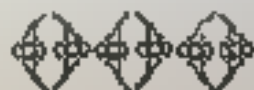


ترجمہ: اے رب میرے عطا کر مجھ کو اپنے پاس سے اولاد پاکیزہ بے شک تو سننے والا ہے دعا کا۔
حضرت زکریا علیہ السلام بالکل بوڑھے ہو چکے تھے ان کی بیوی بانجھ تھی اولاد کی کوئی ظاہری امید نہ تھی۔ مریم کی نیکی اور برکت اور یہ غیر معمولی خوارق دیکھ کر دفعۃً قلب میں ایک جوش اٹھا اور فوری تحریک ہوئی کہ میں بھی اولاد کی دعا کروں۔ امید ہے مجھے بھی بے موسم میوہ مل جائے، یعنی بڑھاپے میں اولاد مرحمت ہو۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب میرے مجھے اپنے پاس سے دے ستھری اولاد بے شک تو ہی ہے دعا سننے والا۔
(حضرت زکریا علیہ السلام نے) محراب بیت المقدس میں دروازہ بند کر کے دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حواریوں کی دعا (عاقبت بخیر ہونے کے لئے)

نَحْنُ اَنْصَارُ اللّٰهِ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَاشْهَدُ بَاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ۝ رَبَّنَا اِنَّا بَعَا اَنْزَلْتَ وَ اَتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ فَاكْتَبْنَا
مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۝

ترجمہ ہم اللہ کے مددگار ہیں۔ ہم اللہ پر ایمان لائے، گواہ رہو کہ ہم مسلم (اللہ کے "سے" سر اطاعت جھکا دینے والے) ہیں۔ مالک! جو فرمان تو نے نازل کیا ہے ہم نے اسے مان لیا اور رسول کی پیروی قبول کی، ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ ہم ہیں مددگار اللہ (کے دین) کے ہم اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے اور آپ اس کے گواہ رہیں کہ ہم فرمانبردار ہیں۔ اے ہمارے رب ہم ایمان لائے ان چیزوں (یعنی احکام) پر جو آپ نے نازل فرمائیں اور پیروی اختیار کی ہم نے (ان) رسول کی سو ہم کو ان لوگوں کے ساتھ لکھ دیجئے جو تصدیق کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

ترجمہ ہم خدا کے (طرفدار اور آپ کے) مددگار ہیں۔ ہم خدا پر ایمان لائے اور آپ گواہ رہیں کہ ہم فرمانبردار ہیں۔ اے پروردگار جو (کتاب) تو نے نازل فرمائی ہے ہم اس پر ایمان لے آئے اور (تیرے) پیغمبر نے طبع ہو چکے تو ہم کو ماننے والوں میں لکھ رکھ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

ترجمہ ہم ہیں مدد کرنے والے اللہ کے۔ ہم یقین لائے اللہ پر اور تم گواہ رہ کہ ہم نے حکم قبول کیا۔ اے رب ہم نے یقین کیا اس چیز کا جو تو نے اتاری اور ہم تابع ہوئے رسول کے، سو تو لکھ لے ہم کو ماننے والوں میں۔ پیغمبر کے سامنے اقرار کرنے کے بعد پروردگار کے سامنے یہ اقرار کیا کہ ہم انجیل پر ایمان لا کر تیرے رسول کا اتباع کرتے ہیں۔ آپ اپنے فضل و توفیق سے ہمارا نام ماننے والوں کی فہرست میں ثبت فرمائیں گویا ایمان کی رجسٹری ہو جائے پھر لوٹنے کا احتمال نہ رہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ ہم دین خدا کے مددگار ہیں۔ ہم اللہ پر ایمان لائے اور آپ گواہ ہو جائیں کہ ہم مسلمان ہیں۔ اے رب ہمارے ہم اس پر ایمان لائے جو تو نے اتارا اور رسول کے تابع ہوئے۔ تو ہمیں حق پر گواہی

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



صابرین کی دعا (ثابت قدمی کے لئے)

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ إِسْرَافَنَا فِيْ اَشْرَارِنا وَ ثَبِّتْ اَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ ۝

(سورہ آل عمران (مدنی) آیت ۷۴، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹)

ترجمہ: اے ہمارے رب! ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درنظر فرما، ہمارے کام میں تیرے حدود سے جو کچھ تجاوز ہو گیا ہو اسے معاف کر دے، ہمارے قدم جما دے اور کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد کر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار! ہمارے گناہوں کو اور ہمارے کاموں میں بہرے حد سے نکل جانے کو بخش دیجئے اور ہم کو ثابت قدم رکھیے اور ہم کو کافر لوگوں پر غالب کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار! ہمارے گناہ اور زیادتیاں جو ہم اپنے کاموں میں کرتے رہے معاف فرما۔ اور ہم کو ثابت قدم رکھ اور کافروں پر فتح عنایت کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے! بخش ہمارے گناہ اور جو ہم سے زیادتی ہوئی ہمارے کام میں اور ثابت رکھ قدم ہمارے اور مدد دے ہم کو قوم کفار پر۔

یعنی مصائب و شدائد کے هجوم میں نہ گھبراہٹ کی کوئی بات کہی نہ مقابلہ سے ہٹ جانے اور دشمن کی اطاعت قبول کرنے کا ایک لفظ زبان سے نکال۔ بولے تو یہ ہی بولے کہ خداوند! تو ہم سب کی تقصیرات اور زیادتیوں کو معاف فرما دے ہمارے دلوں کو مضبوط و مستقل رکھ تاکہ ہمارا قدم جاہد حق سے نہ لڑکھڑائے اور ہم کو کافروں کے مقابلہ میں مدد پہنچا۔ وہ سمجھے کہ بسا اوقات مصیبت کے آنے میں لوگوں کے گناہوں اور کوتاہیوں کو دخل ہوتا ہے اور ہم میں کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے کبھی کوئی تقصیر نہ ہوئی ہو گی۔ بہر حال بجائے اس کے کہ مصیبت سے گھبرا کر مخلوق کی طرف جھکتے اپنے خالق و مالک کی طرف جھٹکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے! بخش دے ہمارے گناہ اور جو زیادتیاں ہم نے اپنے کام میں کیں اور ہمارے قدم جما دے اور ہمیں ان ہفتوں پر مدد دے۔

حسب: یعنی تمام صغائر و کبائر باوجودیکہ وہ دگ ربانی یعنی اتنی تھیں پھر بھی گناہوں کا اپنی طرف نسبت کرنا شان تواضع و انکسار اور آداب عبادت میں سے ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ تہذیب حاجت سے قبل توبہ و استغفار آداب دعا میں سے ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اولی الالباب کی دعا (آخرت کی رسوائی سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ۖ شَهِدَكَ فَقَبْلَ عَذَابِ النَّارِ ۖ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ
أَخْرَجْتَهُ ۖ وَمَا يَصْلُحُنَا مِنْ أَنْصَارٍ ۖ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُبَدِّئًا يَتَذَكَّرُ لِلْإِيمَانِ أَنْ آمَنُوا بِرَبِّكُمْ فَآفَا ۖ صَلِّ
رَبَّنَا فَاعْفُرْنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَ تَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ۖ رَبَّنَا وَ إِنَّا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ ۖ وَ لَا
تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۖ إِنَّكَ لَا تُخْفُفُ الْمِيعَادَ ۖ

سورہ آل عمران (مدنی) آیات ۱۹۱-۱۹۳، قرآنی ترتیب: ۳، نروں ترتیب: ۸۹

ترجمہ: پروردگار! یہ سب کچھ تو نے فضول و بے مقصد نہیں بنایا، تو پاک ہے اس سے کہ عبث کام کرے۔ پس اے رب ہمارے! تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا دے تو نے جسے دوزخ میں ڈال دیا اسے حقیقت میں بڑی ذلت اور رسوائی میں ڈال دیا پھر ایسے ظالموں کا کوئی مددگار نہ ہو گا۔ پروردگار! ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا جو ایمان کی طرف بلاتا تھا اور کہتا تھا کہ اپنے رب کو مانو ہم نے اس کی دعوت قبول کر لی۔ پس ہمارے آقا جو قصور ہم سے ہوئے ان سے درگزر فرما جو برائیاں ہم سے ہوئیں ان کو دور کر دے اور ہمارا خاتمہ نیک لوگوں کے ساتھ کر۔ خداوند جو وعدے تو نے اپنے رسولوں کے ذریعے کئے ہیں ان کو ہمارے ساتھ پورا کر اور قیامت کے دن ہمیں رسوائی میں نہ ڈال، بے شک تو اپنے وعدے کے خلاف کرنے والا نہیں ہے۔

جب نظام کائنات کا بغور مشاہدہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت اس پر کھل جاتی ہے کہ یہ سراسر ایک حکیمانہ نظام ہے۔ اور یہ بات سراسر حکمت کے خلاف ہے کہ جس مخلوق میں اللہ تعالیٰ نے اخلاقی حس پیدا کی ہو۔ جسے تصرف کے اختیارات دیے ہوں، جسے عقل و تحمید عطا کی ہو اسے اس کی حیات دنیا کے اعمال پر باز پرس نہ ہو اور اسے نیکی پر جزا اور بدی پر سزا نہ دی جائے اس طرح نظام کائنات پر غور و فکر کرنے میں انہیں آخرت کا یقین

حاصل ہو جاتا ہے اور خدا کی سزا سے بچا جاتا ہے۔

اس طرح یہی مشاہدہ ان کو اس بات پر بھی مطمئن کر دیتا ہے کہ پیغمبر اس کائنات اور اس کے آثار و انجام کے متعلق جو نقطہ نظر پیش کرتے ہیں اور زندگی کا جو راستہ بتاتے ہیں وہ سب حق ہے۔ انہیں اس امر میں تو شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدوں کو پورا کرے گا یا نہیں البتہ تردد اس امر میں ہے کہ آیا ان وعدوں کے مصداق ہم بھی قرار پاتے ہیں یا نہیں۔ اس لئے وہ اللہ سے دعا مانگتے ہیں کہ ان وعدوں کے مصداق ہمیں بنا دے اور ہمارے ساتھ انہیں چلا کر۔ انہیں ایسا نہ ہو کہ دیا میں کو ہم پیغمبروں پر ایمان لا کر کفار کی تصحیک اور طعن تشنیع کے ہدف بنے ہی ہیں۔ قیامت میں بھی ان کافروں کے سامنے ہماری رسوائی ہو اور وہ ہم پر کھینچیں کہ ایمان لا کر بھی ان کا بھلا نہ ہو۔

(معاذ اللہ علی مودودی)



ترجمہ۔ اے ہمارے پروردگار آپ نے اس کو لائین پیدا نہیں کیا۔ ہم آپ کو منزہ سمجھتے ہیں سو ہم کو عذاب دوزخ سے بچا لیجئے۔ اے ہمارے پروردگار بلاشبہ آپ جس کو دوزخ میں داخل کریں اس کو واقعی رسوا ہی کر دیں اور ایسے بے انصافوں کا کوئی بھی ساتھ دینے والا نہیں۔ اے ہمارے پروردگار ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا کہ ایمان لانے کے واسطے اعلان کر رہے ہیں کہ تم اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ، سو ہم ایمان لے آئے۔ اے ہمارے پروردگار پھر ہمارے گناہوں کو بھی معاف فرما دیجئے اور ہماری بدیوں کو بھی ہم سے زائل کر دیجئے اور ہم کو نیک لوگوں کے ساتھ موت دیجئے۔ اے ہمارے پروردگار اور ہم کو وہ چیز بھی دیجئے جس کا ہم سے اپنے پیغمبروں کی معرفت آپ نے وعدہ فرمایا ہے اور ہم کو قیامت کے روز رسوا نہ کیجئے بقینا آپ وعدہ خافی نہیں کرتے۔

ما خلقت هذا باطلا۔ بلکہ اس میں حکمتیں رکھی ہیں جن میں ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ اس مخلوق سے خالق تعالیٰ کے وجود و توحید پر استدلال کیا جائے۔

منادیا بنادی للایمان: مراد اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بواسطہ یا بلا واسطہ۔

لا تخرفنا یوم القیمۃ۔ لیکن ہم کو یہ خوف ہے کہ جن کے لئے وعدہ ہے یعنی مومنین و ابرار کہیں ایسا نہ ہو کہ خداخواستہ ہم ان صفات سے موصوف نہ رہیں جن پر وعدہ ہے۔ اس لئے ہم آپ سے یہ التجا کرتے ہیں کہ ہم کو اپنے وعدے کی چیزیں دیجئے یعنی ہم کو ایسا کر دیجئے اور ایسا ہی رکھیے جس سے ہم وعدے کے مخاطب و محل ہو جائیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ۔ اے پروردگار تو نے اس (مخلوق) کو بے فائدہ نہیں پیدا کیا۔ تو پاک ہے تو (قیامت کے دن) ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچائیو۔ اے پروردگار جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا اس کو رسوا کیا اور خالصوں کا کوئی مددگار نہیں۔ اے پروردگار ہم نے ایک ندا کرنے والے کو سنا کہ ایمان کے لئے پکار رہا تھا۔ اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ

تو ہم ایمان لے آئے۔ اے پروردگار ہمارے گناہ معاف فرما اور ہماری برائیوں کو ہم سے محو کر اور ہم کو دنیا سے نیک بندوں کے ساتھ اٹھا۔ اے پروردگار تو نے جس جن چیزوں کے ہم سے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے وعدے کئے ہیں وہ ہمیں عطا کر اور قیامت کے دن ہمیں رسوا نہ کچھو۔ کچھ شک نہیں کہ تو خلاف وعدہ نہیں کرتا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے رب ہمارے تو نے یہ جہٹ نہیں بنایا، تو پاک ہے سب عیبوں سے سو ہم کو بچا دوزخ کے عذاب سے۔ اے پروردگار ہمارے جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا سو اس کو رسوا کر دیا اور ہمیں گناہگاروں کا کوئی مددگار۔
اے رب ہمارے ہم نے سنا ایب پکارنے والا پکارتا ہے ایمان لانے کو کہ ایمان لاؤ پنے رب پر، سو ہم ایمان لے آئے۔ اے رب ہمارے اب بخش دے گناہ ہمارے اور دور کر دے ہم سے برائیاں ہماری اور موت دے ہم کو نیک لوگوں کے ساتھ۔ اے رب ہمارے دے ہم کو جو وعدہ کیا تو نے ہم سے اپنے رسولوں کے ذریعے اور رسوا نہ کر ہم کو قیامت کے دن، بے شک تو وعدہ کخاف نہیں کرتا۔

ماخلقت هذا باطلا یعنی ذکر و فکر کے بعد کہتے ہیں کہ خداوندایہ عظیم الشان کارخانہ آپ نے بے کار پیدا نہیں کیا، جس کا کوئی مقصد نہ ہو۔ یقیناً یہ عجیب و غریب حکیمانہ انتظامات کا سلسلہ کسی عظیم و جلیل نتیجہ پر منتہی ہونا چاہئے۔ گویا یہاں سے ان کا ذہن تصور آخرت کی طرف متقل ہو گیا جو فی الحقیقت دنیا کی موجودہ زندگی کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لئے آگے دوزخ کے عذاب سے محفوظ رہنے کی دعا کی، اور درمیان میں خدا تعالیٰ کی تسبیح و تہنیز بیان کر کے اشارہ کر دیا کہ جو حتم قدرت کے ایسے صاف و صریح نشان دیکھتے ہوئے تجھ کو نہ پہچانے یا تیری شان کو گھٹائیں یا کارخانہ عالم کو عبث و لعب سمجھیں، تیری بارگاہ ان سب کی ہزیمات و خرافات سے پاک ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ آسمان و زمین اور دیگر مصنوعات الہیہ میں غور و فکر کرنا وہ ہی محمود ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ خدا کی یاد اور آخرت کی طرف توجہ ہو، باقی جو مادہ پرست ان مصنوعات کے تاروں میں الجھ کر رہ جائیں اور صالح کی صحیح معرفت تک نہ پہنچ سکیں، خواہ دنیا انہیں بڑا مفتق اور سامندان کہا کرے، مگر قرآن کی زبان میں وہ لولوالالباب نہیں ہو سکتے، بلکہ پرلے درجے کے جاہل و احمق ہیں۔

نقد اخزیہ: جو شخص جتنی دیر دوزخ میں رہے گا اسی قدر رسوائی سمجھو۔ اس قاعدہ سے مراد دائمی رسوائی صرف کفار کے لئے ہے جن آیات میں عامہ مومنین سے خری (رسوائی) کی نفی کی گئی ہے وہاں ہی معنی سمجھنے چاہئیں۔
و مال للظلمین من انصار یعنی جس کو خدا دوزخ میں ڈالنا چاہے کوئی حمایت کر کے بچا نہیں سکتا اور ہاں جن کو ابتدا یا آخر میں چھوڑنا اور معاف کرنا ہی منظور ہو گا جیسے (عصاة مومنین) ان کے لئے شعاع کو اجازت دی جائے گی کہ سفارش کر کے بخشوائیں وہ اس کے مخالف نہیں بلکہ آیات و احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

امواہرکم یعنی یہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنہوں نے بڑی اونچی آواز سے دنیا کو پکارا یا قرآن کریم جس کی آواز گھر گھر میں پہنچ گئی۔

فامنا: پہلے ایمان عقلی کا ذکر تھا۔ یہ ایمان سمعی ہوا۔ جس میں ایمان بالرسول اور ایمان باقرآن بھی

درج ہو گیا۔

ربنا لا تعزلنا مع الابرار یعنی ہمارے رب سے ہمیں نہ دور کر دے اور تپھوٹی مٹائی نہ یوں پر پردہ ڈال دے اور

جب اٹھنا ہو نیک بندوں کے ہم سے جس شان سے انبیاء سے ہے۔

ربنا واتنا . یوم القیمہ یعنی ہمیں دس دن رہائی، دن کی تصدیق رب پر ہو اور آپ نے کیے ہیں (مشق دنیا

میں آخر کار اعداء اللہ پر غالب و منصور کرنا اور آخرت میں جنت و رضوں سے بہرہ دار فرمانا) ان سے ہم کو اس

طرح بہرہ اندوز کیجئے کہ قیامت کے دن ہماری کسی قسم کی کوتاہی سے اپنی رسولی بھی نہ ہو۔

انک لا تحلف المیعاد یعنی آپ کے ہاں تو وعدہ خلافی کا حق نہیں، ہم میں قتال ہے کہ مہدائے مصلیٰ نے

کر بیٹھیں جو آپ کے وعدوں سے مستفید نہ ہو سکیں۔ اس لئے درخواست ہے کہ ہم کو ن اہمال پر مستقیم رہنے

کی توفیق دیجئے جن کی آپ کے وعدوں سے مستحق ہونے کی ضرورت ہے۔

(مولانا محبوب الرحمن)



ترجمہ اے رب ہمارے تو نے یہ بے کار نہ (بکہ اپنی معرفت کی دلیل) دیا۔ پائی ہے تجھ کو تو ہمیں

دورخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے رب ہمارے بے شک جسے تو دوزخ میں ہے جب اے ضرور تو نے

رسوائی دی، اور ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔ اے رب ہمارے ہم نے ایک منادی (سید انبیاء محمد مصطفیٰ صلی

اللہ علیہ وسلم، جن کی شان میں داعی الی اللہ یادی دارا ہے یا قرآن کریم) کو سنا کہ ایمان کے لئے ندا

فرماتا ہے کہ اپنے رب پر ایمان لاؤ تو ایمان لائے۔ اے رب ہمارے تو ہمارے گناہ بخش دے اور ہماری

بریاں بھوکھو فرما دے اور ہماری موت چھوٹ کے ساتھ کر (انبیاء و صالحین کے ساتھ کہ ہم ان کے

فرمانبرداروں میں داخل کیے جائیں)۔ اے رب ہمارے اور ہمیں دے دو (فصل و رحمت) جس کا تو نے ہم

سے وعدہ کیا ہے اپنے رسولوں کی معرفت اور ہمیں قیامت کے دن رسوا نہ کر بے شک تو وعدہ کے خد

نہیں کرتا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



مکہ کے مظلوم مسلمانوں کی دعا

(مظلومیت اور لاچاری سے نجات کیلئے)۔

ربنا اخرجنا من ہذہ القرۃ الطالیم اھلکھا واجعل لنا من لذنک ولیا ۛ واجعل لنا من

لذنک بصیرا ۛ

سورہ النساء (مدنی) آیت: ۷۵، قرآنی ترتیب: ۴، نزولی ترتیب: ۹۲

ترجمہ: خدایہم کو اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں، اور اپنی طرف سے ہمارا کوئی حامی و مددگار پیدا کرے۔

اشارہ ہے ان مشہوم بچوں اور عورتوں اور مردوں کی طرف جو مکہ میں اور عرب کے دوسرے قبائل میں اسلام قبول کر چکے تھے۔ مگر نہ ہجرت پر قادر تھے اور نہ اپنے آپ کو ظلم سے بچا سکتے تھے۔ یہ غریب طرح طرح سے تختہ مشق بن چکے تھے اور دعائیں مانگتے تھے کہ کوئی انہیں اس ظلم سے بچائے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو اس بستی سے باہر نکال جس کے رہنے والے سخت ظالم ہیں اور ہمارے لئے غیب سے کسی دوست کو کھڑا کیجئے اور ہمارے لئے غیب سے کسی حامی کو بھیجئے۔
مکہ میں ایسے کمزور مسلمان رو گئے تھے کہ اپنے ضعف جسمانی و کم سامانی کی وجہ سے ہجرت نہ کر سکے۔ پھر کافروں نے بھی نہ چارے دیا۔ اور طرح طرح سے ان کو ستاتے تھے۔ چنانچہ احادیث و تفسیر میں بعضوں کے نام بھی آئے ہیں۔ آخر حق تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور بعضوں کی رہائی کا تو پہلے ہی سامان ہو گیا اور مکہ معظمہ فتح ہو گیا جس سے سب کو امن اور اعزاز حاصل ہو گیا اور حضورؐ نے ان پر قتیب بن اسید کو عامل و حاکم مقرر فرمایا۔ پس ولی و نصیر کا مصداق خواہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا جائے اور یہی اچھا معصوم ہوتا ہے اور یا حضرت عتاب کو کہا جائے کہ انہوں نے اپنے زمانہ حکومت میں سب کو خوب آرام پہنچایا۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار اس شہر سے جس کے رہنے والے ظالم ہیں ہم کو نکال کر کہیں اور لے جا اور اپنی طرف سے کسی کو ہمارا حامی بنا اور اپنی ہی طرف سے کسی کو ہمارا مددگار مقرر فرما۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے نکال ہم کو اس بستی سے کہ ظالم ہیں یہاں کے لوگ اور کر دے ہمارے واسطے اپنے پاس سے کوئی حمایتی اور کر دے ہمارے واسطے اپنے پاس سے مددگار۔
یعنی دو وجہ سے تم کو کافروں سے لڑنا ضروری ہے ایک تو اللہ کے دین کو بلند اور غالب کرنے کی غرض سے دوسرے جو لوگ مظلوم مسلمان کافروں کے ہاتھ میں بے بس پڑے ہیں ان کو چھڑانے اور خلاصی دینے کی وجہ سے۔ مکہ میں بہت سے لوگ تھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت نہ کر سکے اور ان کے اقرباء

ان کو ستانے لگے کہ پھر کافر ہو جائیں۔ سو خدا تعالیٰ نے مسلمانوں کو فرمایا کہ تم کو دو دھ سے کافروں سے بڑا ضرور ہے تاکہ اللہ کا دین بلند ہو اور مسلمان جو کہ مظلوم اور کمزور ہیں کفار سے ظلم سے نجات پائیں۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اس بستی سے نکال جس کے ہوگ ظالم ہیں، ہمیں اپنے پاس سے کوئی حوائی دے دے اور ہمیں اپنے پاس سے کوئی مددگار دے دے۔

مسلمانوں کو جہاد کے ترغیب دی گئی تاکہ وہ ان کمزور مسلمانوں کو کفار سے ظلم سے چھڑائیں جنہیں مکہ مکرمہ میں مشرکین نے قید کر لیا تھا۔ اور طرح طرح کی ایذا میں دے رہے تھے اور ان کی عورتوں اور بچوں تک پر بے رحمانہ مظالم کرتے تھے اور وہ لوگ ان کے ہاتھوں میں مجبور تھے اس حالت میں وہ اللہ تعالیٰ سے اپنی خلاصی اور مدد الہی کی دعائیں کرتے تھے۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کا دلی و ناصر کیا اور انہیں مشرکین کے ہاتھوں سے چھڑایا اور مکہ مکرمہ فتح کر کے ان کی زبردست مدد فرمائی۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (فاسقوں سے چھٹکارے کیلئے)

رَبِّ اِنِّیْ لَا اَعْلٰکَ اِلَّا نَفْسِیْ وَ اَبْنِیْ فَاَفْرِقْ بَیْنَا وَ بَیْنَ الْقَوْمِ الْفٰسِقِیْنَ ○

سورہ المائدہ (مدنی) آیت ۲۵ قرآنی ترتیب ۵۵، نزولی ترتیب ۱۳

ترجمہ: اے میرے پروردگار! میرے اختیار میں کوئی نہیں مگر یا میری اپنی ذات یا میر بھائی، پس تو ہمیں ان نافرمان لوگوں سے الگ کر دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار! میں اپنی جان اور اپنے بھائی پر البتہ اختیار رکھتا ہوں سو آپ ہم دونوں کے اور اس بے حکم قوم کے درمیان فیصلہ فرمادیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: پروردگار! میں اپنے اور اپنے بھائی کے سوا اور کسی پر اختیار نہیں رکھتا تو ہم میں اور ان نافرمان لوگوں میں جدائی کر دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے پروردگار میرے اختیار میں نہیں مگر میری جان اور میرا بھائی! سو جدائی کر دے تو ہم میں اور اس نافرمان قوم میں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سخت دلگیر ہو کر یہ دعا فرمائی۔ کیونکہ تمام قوم کی حکم عدولی اور یزدانہ عصیان کو مشاہدہ فرما رہے تھے۔ اس لئے دعا میں بھی اپنے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کے سوا کہ وہ بھی معصوم تھے اور کسی کا کر نہیں سکتے۔ پوشع اور کالب بھی دونوں کے ساتھ بیجا آگئے۔

جدائی کی دعا حسنی اور ظاہری طور پر تو قبول نہ ہوئی۔ ہاں معنی جدائی ہو گئی کہ وہ سب تو عذاب الہی میں گرفتار ہو کر حیران و سرگرداں پھرتے تھے اور حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام پیغمبرانہ اطمینان اور پورے قلبی سکون کے ساتھ اپنے منصب ارشاد و اصلاح پر قائم رہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے رب میرے مجھے اختیار نہیں مگر اپنا اور اپنے بھائی کا۔ تو تو ہم کو ان بے حکموں سے جدا رکھ۔ ہمیں ان کی صحبت اور قرب سے بچا یہ معنی ہیں ہمارے ان کے درمیان فیصلہ فرما۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



تارک الدنیا نھرائیوں کی دعا

(عاقبت بخیر ہونے کیلئے)

رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ۝ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ۝

﴿سورہ المائدہ (مدنی) آیات ۸۳-۸۴، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۲﴾

ترجمہ پروردگار ہم ایمان لائے ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے اور وہ کہتے ہیں کہ آخر کیوں نہ ہم ایمان لائیں اور جو حق ہمارے پاس آتا ہے اسے کیوں نہ مان لیں جبکہ ہم اس بات کی خواہش رکھتے ہیں کہ ہمارا رب ہمیں صالح لوگوں میں شامل کرے؟

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: (حق کو من کر متاثر ہوتے ہیں اور یوں کہتے ہیں) اے ہمارے رب ہم مسلمان ہوئے تو ہم کو بھی ان لوگوں کے ساتھ لکھ لیجئے جو تصدیق کرتے ہیں۔ اور ہمارے پاس انوں سے خدشات کہ ہم اللہ تعالیٰ پر اور جو حق ہم کو پہنچا ہے اس پر ایمان نہ لائیں۔ اور اس بات کی امید رکھیں کہ ہم سب تمہارے نیک لوگوں کی معیت میں داخل کر دے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم ایمان لے آئے تو ہم کو ماننے والوں میں نہ۔ اور ہمیں کیا سوا ہے کہ خدا پر اور حق بات پر جو ہمارے پاس آئی ہے ایمان نہ لائیں۔ اور ہم امید رکھتے ہیں کہ پروردگار ہم کو نیک بندوں کے ساتھ (بہشت میں) داخل کرے گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے سو لکھ ہم کو ماننے والوں کے ساتھ۔ اور ہم کو کیا ہو کہ یقین نہ لادیں اللہ پر اور اس چیز پر جو پہنچی ہم کو حق سے اور توقع رکھیں اس کی کہ داخل کرے ہم کو رب ہمارا ساتھ نیک بختوں کے۔

ہجرت کے کئی سال بعد ایک وفد جو ستر نو مسلم عیسائیوں پر مشتمل تھا بھی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اللہ میں مدینہ پہنچا اور قرآن کریم کے سماع سے جب سرفراز ہو تو کلام الہی سن کر وقف گریہ رہا ہوں آنکھوں سے آنسو اور زبان پر ”ربنا امانا“ الخ کے کلمات جاری تھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے تو ہمیں حق کے گواہوں میں لکھ لے۔ اور ہمیں کیا ہوا کہ ہم ایمان نہ لائیں اللہ پر اور اس حق پر کہ ہمارے پاس آیا اور ہم طمع کرتے ہیں کہ ہمیں ہمارا رب نیک لوگوں کے ساتھ داخل کرے گا۔

ربنا امانا سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ہم نے ان کے برحق ہونے کی گواہی دی۔

فاکتنا مع الشہدین۔ سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں داخل کر جو روز قیامت تمام امتوں کے گواہ ہیں (یہ انہیں انجیل سے معلوم ہو چکا تھا)۔

و نطمع ان یدخلنا ربنا مع القوم الصالحین۔ جب حبشہ کا وفد اسلام سے مشرف ہو کر واپس ہوا تو یہود نے انہیں اس پر ملامت کی اس کے جواب میں انہوں نے یہ کہا کہ جب حق واضح ہو گیا تو ہم کیوں نہ ایمان لاتے یعنی ایسی حالت میں ایمان نہ لانا قابل ملامت ہے تاکہ ایمان مانا کیونکہ یہ سبب ہے فلاح دارین کا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا (رزق حلال کے لئے)

اللّٰهُمَّ رَبَّنَا اَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُوْنُ لَنَا عِيْدًا لِاَوْلَادِنَا وَاَحِبِّوْنَا وَاِيَةُ مِنْكَ
وَاَرْزُقْنَا وَاَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِيْنَ ○

مائدہ المائدہ (مدنی) آیت: ۱۱۳ قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۳

ترجمہ خدا یا ہمارے رب! ہم پر آسمان سے ایک خوان نازل کر جو ہمارے لئے اور ہمارے اگلوں پچھلوں کے لئے خوشی کا موقع قرار پائے اور تیری طرف سے نشانی ہو ہم کو رزق دے اور تو بہترین رازق ہے۔
قرآن اس بارے میں خاموش ہے کہ یہ خوان فی الواقع اتارا گیا یا نہیں۔ دوسرے کی معتبر ذراچہ سے بھی اس سوال کا جواب نہیں ملتا۔ ممکن ہے کہ یہ نازل ہوا ہو اور ممکن ہے کہ حوریوں نے بعد کی خوفناک دھمکی سن کر اپنی درخواست واپس لے لی ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے اللہ اے ہمارے پروردگار ہم پر آسمان سے کھانا نازل فرمائیے کہ وہ ہمارے لئے حتیٰ ہم میں جو اول ہیں اور جو بعد میں سب کے لئے ایک خوشی کی بات ہو جائے۔ اور آپ کی طرف سے ایک نشان ہو جاوے اور آپ ہم کو عطا فرمائیے اور آپ سب عطا کرنے والوں سے اچھے ہیں۔

ترمذی کی حدیث میں عمار بن یاسر سے منقول ہے کہ مائدہ آسمان سے نازل ہوا۔ اس میں روٹی اور گوشت تھا اور اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں (یعنی بعض) نے خیانت کی اور اگلے دن کے لئے انھیں رکھ، پس بندر اور خنزیر کی صورت میں مسخ ہو گئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے ہمارے پروردگار ہم پر آسمان سے خوان نازل فرما کہ ہمارے لئے (وہ دن) عید قرار پائے حتیٰ ہمارے اگلوں اور پچھلوں (سب) کے لئے اور تیری طرف سے نشانی ہو اور ہمیں رزق دے تو بہتر رزق دینے والا ہے۔

یہ حوالہ یا تو حاجتمند تھے یا اطمینان قلب حاصل کرنے کے لئے انہوں نے نزول مائدہ کی درخواست کی تھی۔ کچھ بھی ہو خدا نے ان پر خوان طعام نازل فرمایا، مفسرین نے لکھا ہے کہ خوان اتوار کے دن نازل ہوا ہو تھا جو عیسائیوں کی عید ہے۔ ممکن ہے نزول مائدہ اتوار ہی کے دن ہوا ہو مگر ان کی درخواست کے لحاظ سے پایا جاتا ہے کہ وہ اس کا اس طرح نازل ہونا چاہتے تھے کہ ان کے لئے خوشی کا موجب ہو جائے یعنی

اس زمانے کے لوگ بھی اس سے خوش ہو جائیں اور جو ان کے بعد نہیں وہ بھی خوش ہو جائیں۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے اللہ رب ہمارے امار ہم پر خوان بھرا ہوا آسمان سے کہ وہ دن عید رہے ہمارے پہلوں اور پچھلوں کے واسطے۔ اور نشانی ہو تیری طرف سے اور روزی دے ہم کو اور تو ہی ہے سب سے بہتر روزی دینے والا ہے۔ بعض مفسرین نے نقل کیا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے وعدہ فرمایا تھا کہ تم خدا کے لئے تمیں دن کے روزے رکھ کر جو طلب کرو گے وہ دیا جائے گا۔ حواریوں نے روزے رکھ لیے اور مائدہ طلب کر لیا۔ و نعلم ان قد صدقنا سے یہ مراد ہے واللہ اعلم۔

عیدنا لاولنا و آخرنا۔ یعنی وہ دن جس دن مائدہ آسمان سے نازل ہو ہمارے نگے بچپتے لوگوں کے حق میں عید ہو جائے کہ ہمیشہ ہماری قوم اس دن کو بطور یادگار تہوار منایا کرے۔ کہتے ہیں کہ وہ خوان ترو و آية ملك۔ یعنی تیری قدرت اور میری نبوت کی نشانی ہو۔ و انت خير الرازقين: یعنی ہر دوں لقب و کسب کے روزی عطا فرمائے۔ آپ کے یہاں کیا کی ہے اور کیا مشکل ہے۔

(مولانا محمود احسن)



ترجمہ: اے اللہ رب ہمارے ہم پر آسمان سے ایک خوان امار کہ وہ ہمارے لئے عید ہو ہمارے انگے پچھلوں کی، اور تیری طرف سے نشانی۔ اور ہمیں رزق دے اور تو سب سے بہتر رزق دینے والا ہے۔ حواریوں کے عرض کرنے پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے انہیں تیس روزے رکھنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ جب تم ان روزوں سے فارغ ہو جاؤ گے اللہ تعالیٰ سے جو دعا کرو گے وہ قبول ہو گی۔ انہوں نے روزے رکھ کر خوان اترنے کی دعا کی اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے غسل فرمایا دو رکعت نماز ادا کی اور سر مبارک جھکایا اور رو کر یہ دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(کوئی بھی نیک کام خصوصاً نماز شروع کرنے سے پہلے پڑھنے کیلئے)

قُلْ اِنِّیْ بِہٰذِیْٓیْ رَبِّیْۤ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۝ دِیْنًا قَیِّمًا مِّلَّةَ اِبْرٰہِیْمَ حَنِیْفًا ۚ وَ مَا کَانَ مِنْ

المُشْرِكِينَ ۝ فُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَنْحَايَ وَمَمَانِي ۝ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُ ۚ وَبِذَلِكَ
أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۝

(سورہ الاحقاف (طی) آیات ۱۶۱-۱۶۳، قرآنی ترتیب ۶، نزولی ترتیب ۵۵)

ترجمہ اے محمدؐ، کہو میرے رب نے بالیقین سیدھا راستہ دکھا دیا ہے۔ بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں، براہیم کا طریقہ جسے یکسو کر اس نے اختیار کیا تھا۔ اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔ کہو میری نماز، میرے تمام مراسم، نبودیت، میرا جینا اور میرا مرنا۔ سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں۔ اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے۔ اور سب سے پہلے سر طاعت جھکانے والا میں ہوں۔

ملہ ابراہیم حنیفا۔ ابراہیم کا طریقہ۔ یہ اس راستے کی نشاندہی کے لئے مزید ایک تعریف ہے۔ اگرچہ اس کو موسیٰ کا طریقہ یا عیسیٰ کا طریقہ بھی کہا جاسکتا تھا، مگر حضرت موسیٰ کی طرف دنیا نے یہودیت کو اور حضرت عیسیٰ کی طرف مسیحیت کو منسوب کر رکھا ہے۔ اس لئے "ابراہیم کا طریقہ" فرمایا۔ حضرت ابراہیم کو یہودی اور عیسائی دونوں گروہ برحق تسلیم کرتے ہیں، اور دونوں یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ یہودیت اور عیسائیت کی پیدائش سے بہت پہلے گزر چکے تھے۔ نیز مشرکین عرب بھی ان کو راستہ رو مانتے تھے اور اپنی جہالت کے باوجود کم از کم اتنی بات نہیں بھی تسلیم تھی کہ کعبہ کی بنیاد رکھنے والا پاکیزہ انسان خالص خدا پرست تھا نہ کہ بت پرست۔

سبکی کے معنی قربانی کے بھی ہیں اور اس کا اطلاق عمومیت کے ساتھ بندگی اور پرستش کی دوسری تمام صورتوں پر بھی ہوتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ آپ کہہ دیجئے کہ مجھ کو میرے رب نے ایک سیدھا راستہ بتا دیا ہے کہ وہ ایک دین ہے مستحکم، جو طریقہ ہے ابراہیم کا، جس میں ذرا کجی نہیں۔ اور وہ شرک کرنے والوں میں سے نہ تھے (آگے دین مذکور کے قدرے تفصیل فرمائی یعنی) سب فرما دیجئے کہ بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے۔ جو مالک ہے سارے جہان کا۔ اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں سب ماننے والوں سے پہلا ہوں۔

اس میں دوسروں کو تکلف کے ساتھ دعوت ہے کہ جب نبی تک مکلف بالایمان ہے تو دوسرے کیوں نہ ہوں گے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ کہہ دو کہ مجھے میرے پروردگار نے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے (یعنی دین صحیح) مذہب ابراہیم کا جو ایک (خدا) ہی کی طرف کے تھے۔ اور مشرکوں میں سے نہ تھے۔ (یہ بھی) کہہ دو کہ میری نماز اور میری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا سب خدائے رب العالمین ہی کے لئے ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی بات کا

حکم ملا ہے اور میں سب سے اول فرمانبردار ہوں۔

(مولانا محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ دے مجھ کو بھائی میرے رب نے راہ سیدھی، دین صحیح، ملت ابراہیم کی جو ایک ہی طرف کا تھا (یعنی ایک خدائی کا ہو رہا تھا) اور نہ تھا شرک کرنے والوں میں سے۔ تو کہہ کہ میری نماز اور میری قربانی اور میرا جینا اور میرا مرنا اللہ ہی کے لئے ہے جو پانے والا سارے جہان کا ہے۔ کوئی نہیں اس کا شریک۔ اور مجھ کو حکم ہوا اور میں سب سے پہلے فرمانبردار ہوں۔

اننى هدانى رب الى صراط مستقيم دينا قيما مله ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين یعنی تم دین میں جتنی چاہو راہیں نکالو اور جس قدر معبود چاہو ٹھہرا لو مجھ کو تو میرا پروردگار صراط مستقیم بتلا چکا اور وہ ہی خاص توحید اور کامل تفویض و توکل کا راستہ ہے جس پر موحداً عظیم ابوالانبياء ابرہیم خلیل اللہ برے زور شور سے چلے جن کا نام آج بھی تمام عرب اور کل ادیان سادہ غایت عظمت و احترام سے لیتے ہیں۔

ان صلاتى و نسكى و محياى و معاتى لله رب العلمين لا شريك له۔ اس آیت میں توحید و تفویض کے سب سے اونچے مقام کا پتہ دیا گیا ہے جس پر ہمارے سید و آقا محمد رسول اللہ سلی اللہ علیہ وسلم فائز ہوئے۔ نماز اور قربانی کا خصوصیت سے ذکر کرنے میں مشرکین پر، جو بدلتی عبادت اور قربانی غیر اللہ کے لئے کرتے تھے، صریحاً رد ہو گیا۔

وانا اول المسلمين۔ عموماً مفسرین وانا اول المسلمين کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ اس امت محمدیہ کے اعتبار سے آپ اول المسلمین ہیں لیکن جب جامع ترمذی کی حدیث کنت نبیا و ادم بین الروح والجسد کے موافق آپ اول الانبياء ہیں تو اول المسلمین ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ یہاں اولیت زانی مراد نہ ہو بلکہ تقدم رتبى مراد ہو۔ یعنی میں سارے جہان کے فرمانبرداروں کی صف میں نمبر اول اور سب سے آگے ہوں۔ شاید مترجم محقق قدس سرہ نے ترجمہ میں 'سب سے پہلا فرمانبردار ہوں' کی جگہ 'سب سے پہلے فرمانبردار ہوں' کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہو۔ کیونکہ محاورات کے اعتبار سے یہ تعبیر اولیت رتبى کے ادا کرنے میں زیادہ واضح ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تم فرماؤ بے شک مجھے میرے رب نے سیدھی راہ دکھائی (یعنی دین اسلام جو اللہ کو مقبول ہے) ٹھیک دین، ابراہیم کی ملت جو ہر باطل سے جدا تھی، اور شرک نہ تھی۔ تم فرماؤ بے شک میری نماز اور میری قربانیاں اور میرا جینا اور میرا مرنا سب اللہ کے لئے ہے جو رب ہے سارے جہان کا۔ اس کا کوئی شریک نہیں مجھے یہی حکم ہوا ہے اور میں سب سے پہلا مسلمان ہوں۔

دینا قیما ملۃ ابراہیم حبیباً و ما کان من المشرکین۔ اس میں کفار قریش کا رد ہے جو گمان کرتے تھے کہ وہ دین ابراہیکی پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام مشرک و بت پرست نہ تھے، تو بت پرستی کرنے والے مشرکین کا یہ دعویٰ کہ وہ ابراہیکی ملت پر ہیں، باطل ہے۔

و انا اول المسلمین۔ اہلیت یہ تو اس اعتبار سے ہے کہ انبیاء کا اسلام ان کی امت پر مقدم ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ سید عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اول النبوۃ ہیں تو وہ ضرور اول المسلمین ہوئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت آدم علیہ السلام اور لہاں حوا کی دعا (مصائب سے نجات کیلئے)۔

رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَ اِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ○

سورہ اعراف (مکی) آیت ۲۳، قرآنی ترتیب ۷، نزولی ترتیب ۲۹ ﴿

ترجمہ اے رب ہمارے ہم سے اپنے اوپر ستم کیا اب اگر تو نے ہم سے درگزر نہ فرمایا اور رحم نہ کیا تو یقیناً ہم تباہ ہو جائیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے ہمارے رب ہم نے اپنا بڑا نقصان کیا اور اگر آپ ہماری مغفرت نہ کریں گے اور ہم پر رحم نہ کریں گے تو واقعی ہمارا بڑا نقصان ہو جائے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ پروردگار ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا اور اگر تو ہمیں نہ بخشے گا اور ہم پر رحم نہیں کرے گا تو ہم تباہ ہو جائیں گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے رب ہمارے ظلم کیا ہم نے اپنی جان پر اور اگر تو ہم کو نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ کرے تو ہم ضرور ہو جائیں گے تباہ۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے اپنا آپ برا کیا تو اگر تو ہمیں نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ کرے تو ہم ضرور نقصان والوں میں ہو گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اصحاب الاعراف کی دعا

(انجام بد سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

﴿سورہ الاعراف (کی) آیت: ۷۴ قرآنی ترتیب ۷، نزول ترتیب ۲۹﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں ان ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔

یعنی یہ اصحاب الاعراف وہ لوگ ہوں گے جن کی زندگی کا نہ تو مثبت پہلو ہی اتنا مضبوط ہو گا کہ جنت میں داخل ہو سکیں اور نہ ہی منفی پہلو اتنا خراب ہو گا کہ دوزخ میں جھونک دیئے جائیں، اس لئے وہ جنت اور دوزخ کے درمیان ایک سرحد پر رہیں گے۔

(سورہ ابوانا علی مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم کو ان ظالم لوگوں کے ساتھ شامل نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو ظالم لوگوں کے ساتھ (شامل) نہ کیجئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے مت کر ہم کو گناہگار لوگوں کے ساتھ۔

(اس دعا کا تعلق اصحاب اعراف سے ہے)۔ اصحاب اعراف کون لوگ ہیں۔ قرطبی نے اس میں بارہ قول نقل کئے ہیں۔ ان میں رائج وہی قول ہے جو حضرت حذیفہ، ابن عباس، بن سعد رضی اللہ عنہم جیسے جلیل القدر صحابہ اور اکثر سلف و خلف سے منقول ہے یعنی وزن اعمال کے بعد جن کے حسنات بھاری ہوں گے وہ جنتی ہیں اور جن کے سیئات بھاری ہوں گے وہ دوزخی ہیں اور جن کے حسنات اور سیئات بالکل برابر ہوں گے وہ اصحاب اعراف ہیں۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انجام کار اصحاب اعراف جنت میں چپے جائیں گے اور دیے بھی ظاہر ہے کہ جب عصاة مومنین جن کے سیئات غالب تھے جہنم سے نکل کر آخر کار جنت میں داخل ہوں گے تو

اصحاب اعراف جن کے سیات اور حسات برابر ہیں وہ ان سے پہلے داخل ہونے چاہئیں۔ جس طرح "سابقین" مقررین "فی الحقیقت" اصحاب یحییٰ کی ایک قسم ہے جو اپنی واعظیوں کی بدولت عام "اصحاب یحییٰ" سے کچھ آگے نکل گئے ہیں اس کے باقیات "اصحاب اعراف" کی قسم ہے جو اپنے اعمال کی کثافت کی وجہ سے عام اصحاب یحییٰ سے کچھ پیچھے رہ گئے ہیں۔ یہ لوگ "اہل جہنم" اور "اہل جنت" کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے دونوں طبقے کے لوگوں کو ان کی مسماہ صفتوں کی وجہ سے پہچانتے ہوں گے۔ جنتیوں کو ان کے سفید اور نورانی چہروں سے اور دوزخیوں کو ان کی روسہابی اور بدرونگی کی وجہ سے۔ بہر حال جنت والوں کو دیکھ کر سلام کریں گے جو بطور مبارکباد ہو گا اور چونکہ خود ابھی جنت میں داخل نہیں ہو سکتے، اس کی طمع اور آرزو کریں گے جو آخر کار پوری ہو گی۔

جنت اور دوزخ کے بیچ ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کی حالت نیم درجہ کے بیچ کی ہو گی۔ اور دیکھیں گے تو امیدیں کریں گے اور "وہ" نظر پڑے گی تو خدا سے ڈر کر پناہ مانگیں گے کہ ہم کو ان دوزخیوں کے زمرہ میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں ظالموں کے ساتھ نہ کر۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت شعیب علیہ السلام کی دعا
(مقدمہ میں کامیابی کیلئے)

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ○

﴿سورہ الاعراف (کی) آیت: ۸۹، قرآن ترتیب: ۷، نزول ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دے اور تو بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہمارے اور ہماری (اس) قوم کے درمیان فیصلہ کر دیجئے حق کے موافق اور آپ سب سے اچھا فیصلہ کرنے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم میں اور ہماری قوم میں انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دے اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے فیصلہ کر ہم میں اور ہماری قوم کے درمیان انصاف کے ساتھ اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔

اپنے اختیار یا تمہارے اکرا و اجبار سے ممکن نہیں کہ ہم معادِ بندہ کفر کی طرف جائیں۔ ہاں اگر تم فرض کرو خدا ہی کی مشیت ہم میں سے کسی کی نسبت ایسی ہو جائے تو اس سے اردو کو کون روک سکتا ہے۔ اگر اس کی حکمت اسی کو مقتضی ہو تو وہاں کوئی نہیں بول سکتا کیونکہ اس کا قسم تمام مصالحت اور حکمتوں پر محیط ہے۔ بہر حال تمہاری دشمنیوں سے ہم کو کوئی خوف نہیں کیونکہ ہمارا بالکل یہ اعتماد ہے کہ ہمارے اپنے خدا سے واحد پر ہے کسی کے چاہنے سے کچھ نہیں ہوتا اور جو ہو گا اسی کی مشیت اور علم محیط کے تحت میں ہو گا۔ اسی نے ہم اپنے اور تمہارے فیصلہ کے لئے بھی اسی سے دعا کرتے ہیں، کیونکہ ایسے قدر اور علم و حکمت سے بہتر کسی کا فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ حضرت شعیب کے ان الفاظ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ انبیاء کے قلوب حق تعالیٰ کی عظمت و جبروت اور اپنی عبودیت و اقتداء کے کس قدر عظیم و عمیق احساس سے معمور ہوتے ہیں اور کس طرح ہر آن اور ہر حال میں ان کا توکل و اعتماد تمام وسائل سے منقطع ہو کر اسی وحدہ لا شریک لہ پر پہاڑ سے زیادہ مضبوط اور غیر متزلزل ہوتا ہے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم میں اور ہماری قوم میں حق فیصلہ کر اور تو سب سے بہتر ہے۔
زجاج نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ اے رب ہمارے امر کو ظاہر فرما دے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ ان پر ایسا عذاب نازل فرما جس سے ان کا باطل پر ہونا اور حضرت شعیب علیہ السلام اور ان کے قبیلوں کا حق پر ہونا ظاہر ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ایمان لانے کے بعد فرعون کے جادوگروں کی دعا (استقامت کے لئے)

قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ۚ وَمَا نُنْفِئُهُمْ بِمَا اتَّخَذَ اللَّهُ أَلَمًا يُبَاقٍ ۚ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْوَعْدِ ۚ وَتَوَقَّعْهُ الْمُسْلِمُونَ ۝

(سورہ اعراف (کئی) آیات ۱۲۵-۱۲۶، قرآنی ترتیب ۷، نزولی ترتیب ۲۹)

ترجمہ۔ انہوں نے جواب دیا "ہر حال ہمیں پلٹنا اپنے رب ہی کی طرف ہے۔ تو جس بات پر ہم سے تقاضا لینا چاہتا ہے وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہمارے رب کی نشانیاں ہمارے سامنے آگئیں تو ہم نے انہیں مان لیا۔ اے رب ہم پر صبر کا فیضان کر اور ہمیں دنیا سے الٹا تو اس حال میں کہ ہم تیرے فرماں بردار ہوں۔"

فرعون نے پانسہ پھینٹے دیکھ کر آخری چار یہ چلی تھی کہ اس سارے معاملہ کو موسیٰ علیہ السلام اور جادوگروں کی سازش قرار دے دے اور پھر جادوگروں کو جسمانی عذاب اور قتل کی دھمکی دے کر ان سے اپنے اس الزام کا اقبال کرا لے۔ لیکن یہ چال بھی لٹی پڑی۔ جادوگروں نے سچے آپ کو ہر سزا کے لیے پیش کر کے ثابت کر دیا کہ اس کا موسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر ایمان لانا کسی سازش کا نہیں بلکہ سچے اعتراف حق کا نتیجہ تھا۔ اب اس کے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا باقی نہ رہا کہ حق اور انصاف کا ڈھونگ جو وہ رچانا چاہتا تھا اسے چھوڑ کر صاف صاف ظلم و ستم شروع کر دے۔

اس مقام پر یہ بات بھی دیکھنے کے قابل ہے کہ چند لمحے کے اندر ایمان نے ان جادوگروں کی سیرت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔ ابھی تھوڑی دیر پہلے انہی جادوگروں کی دہانت کا یہ حال تھا کہ اپنے دس آہالی کی نصرت و حمایت کے لیے گھروں سے چل کر آئے تھے اور فرعون سے پوچھ رہے تھے کہ اگر ہم نے اپنے مذہب کو کو موسیٰ علیہ السلام کے حملہ سے بچا لیا تو سرکار سے ہمیں انعام تو ملے گا نا۔ یا اب جو نعمت ایمان نصیب ہوئی تو انہی کی حق پرستی اور اولوالعزمی اس حد تک پہنچ گئی کہ تھوڑی دیر پہلے جس بادشاہ کے آگے لالچ کے مارے بچھے جا رہے تھے اب اس کی کبریائی اور اس کے جبروت کو ٹھوکر مار رہے ہیں اور ان بدترین سزوں کو بھگتتے کے لئے تیار ہیں جن کی دھمکی وہ دے رہا ہے مگر اس حق کو چھوڑنے کے لئے تیار نہیں جس کی صداقت ان پر کھل چکی ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ انہوں نے جواب دیا کہ (کچھ پرواہ نہیں) ہم سر کر اپنے مالک کے پاس ہی جائیں گے اور تو نے ہم میں کون سا عیب دیکھا بجز اس کے کہ ہم اپنے رب کے احکام پر ایمان لے آئے جب وہ احکام ہمارے پاس آئے۔ اے ہمارے رب ہمارے اوپر صبر کا فیضان فرما اور ہماری جان حالت اسلام پر نکال لیے۔ (تاکہ اس کی سختی سے پریشان ہو کر کوئی بات ایمان کے خلاف نہ ہو جاوے)۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: وہ بولے کہ ہم تو اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جب وئے ہیں اور اس کے سوا تجھ کو ہماری کون سی بات بری لگی ہے کہ جب ہمارے پروردگار کی نشانیاں ہمارے پاس آئیں تو ہم ان پر ایمان لے آئے۔ پروردگار ہم پر صبر و استقامت کے احسانے کھول دے اور ہمیں (دروہ تو) مسلمان ہی رہیو۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: وہ بولے ہم کو تو اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہی ہے اور تجھ کو ہم سے یہی دشمنی ہے کہ مان لیا ہم نے اپنے رب کی نشانیوں کو جب وہ ہم تک پہنچیں۔ اے ہمارے رب دھماکے کھول دے ہم پر صبر کے اور ہم کو مار سلان۔

ساحرین، توحید اور تمنائے لقاء اللہ کی شراب سے مخمور ہو چکے تھے۔ جنت و دوزخ گویا آنکھوں کے سامنے تھیں۔ بھلا وہ ان وحشیوں کی کیا پروا کر سکتے تھے۔ انہوں نے صاف کہہ دیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جو کرنا ہو کر گذر پھر ہم کو اپنے خدا کے پاس جانا ہے۔ تیرے سر ہوا کر سکی۔ وہاب کے مذہب سے یہاں کی تکلیف آسان ہے اور اس کی رحمت و خوشنودی کے راستہ میں دنیا کی بڑی سے بڑی تکلیف و مصائب کا برداشت کر لینا بھی عاشقوں کے لئے سہل ہے۔

هنيء لارباب النعم نعيمهم

وللعاشق المسكين ما يتجرع

جس رب کی نشانیوں کو مان لینے سے ہم تیری نگاہ میں مجرم ٹھہرے ہیں اسی رب سے ہماری دعا ہے کہ وہ تیری ریادتوں اور سختیوں پر ہم کو صبر جمیل کی توفیق بخشے اور مرتے دم تک سلام پر مستقیم رکھے ایسا نہ ہو کہ گھبرا کر کوئی بات تسلیم و رضام کے خلاف کر گذریں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: بولے ہم اپنے رب کی طرف پھرنے والے ہیں۔ اور تجھے ہمارا کیا برا لگا یہی نا کہ ہم اپنے رب کی نشانیوں پر ایمان لائے جب وہ ہمارے پاس آئیں۔ اے پروردگار ہم پر صبر انڈیل دے اور ہمیں مسلمان اٹھا۔ انا الی ربنا منقلبون: ہمیں موت کا کیا غم کیونکہ مر کر ہمیں اپنے رب کی لقا اور اس کی رحمت نصیب ہوگی اور جب سب کو اسی کی طرف رجوع کرنا ہے تو خود ہمارے تیرے درمیان بھلہ فرما دے گا۔ ربنا العرع علينا صبراً۔ یعنی ہم کو صبر کامل تام عطا فرما اور اس کثرت سے عطا فرما جیسے پانی کسی پر انڈیل دیا جاتا ہے۔

وتوفانا مسلمین: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا یہ لوگ دن کے اول وقت میں جہود کرتے تھے اور اسی روز آخر وقت میں شہید۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (اپنے اور بھائی کے لئے استغفار)

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِحَاسِي وَ اِذْ حُلَا فِي زَحْمَتِكَ رَمِي وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرَّحِمِيْنَ ۝

(سُورَةُ الْاَعْرَافِ (کئی) آیت: ۱۵۱، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹)

ترجمہ ابے رب میرے مجھے اور میرے بھائی کو معاف کر دو اور ہمیں اپنی رحمت میں داخل فرما اور تو سب سے بڑھ کر رحیم ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے میرے رب میری خطا معاف فرما دے اور میرے بھائی کی بھی۔ اور ہم دونوں کو اپنی رحمت میں داخل فرمائیے۔ اور آپ سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے میرے پروردگار مجھے اور میرے بھائی کو معاف فرما اور ہمیں اپنی رحمت میں داخل کر تو سب سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ اے میرے رب معاف کر مجھ کو اور میرے بھائی کو اور دخل کر ہم کو اپنی رحمت میں اور تو سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

یعنی شدت غضب میں جو بے اعتدالی یا اجتہادی غلطی مجھ سے ہوئی خواہ میں اس میں کتنا ہی نیک نیت ہوں، آپ معاف فرما دیجئے اور میرے بھائی ہارون سے اگر ان کے درجہ اور شان کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی طرح کی کوتاہی قوم کی اصلاح میں ہوئی اس سے بھی درگزر فرمائیے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے میرے رب مجھے اور میرے بھائی کو بخش دے اور ہمیں اپنی رحمت کے اندر لے لے تو سب مہر والوں سے بڑھ کر مہر والا ہے۔

اگر ہم میں سے کسی سے کوئی افرات یا تنزیہ ہو گئی ہے۔ آپ نے بھلائی کہ راضی کرنے اور اللہ کی شہادت رفع کرنے کے لئے فرمائی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (استغفار اور دنیا و آخرت میں بھلائی کیلئے)

أَنْتَ وَلِيُّنَا فَامْغِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْعَافِرِينَ ۝ وَ اكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ إِنَّا هَذَا إِلَيْكَ

(سورہ الاعراف (مکی) آیات: ۱۵۵-۱۵۶، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹)

ترجمہ: ہمارے سرپرست تو آپ ہی ہیں۔ پس ہمیں معاف کر دیجئے اور ہم پر رحم فرمائیے آپ سب سے بڑھ کر رحم فرمائے دے لے ہیں۔ اور اے میرے اس دنیا کی بھلائی بھی لکھ دیجئے اور آخرت کی بھی۔ ہم نے آپ کی طرف رجوع کر لیا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ ہی تو ہمارے جبرگیراں ہیں ہم پر مغفرت اور رحمت فرمائیے اور آپ سب معافی دینے والوں سے زیادہ ہیں۔ اور ہم لوگوں کے ہم دنیا میں بھی نیک حالی لکھ دیجئے اور آخرت میں بھی۔ ہم آپ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: تو ہی ہمارا کارساز ہے تو ہمیں (ہمارے گناہ) بخش دے اور ہم پر رحم فرما اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور ہمارے لیے اس دنیا میں بھلائی لکھ دے اور آخرت میں بھی۔ ہم تیری طرف رجوع ہو چکے

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو ہی ہے اہل تھانے والا سو بخش دے ہم کو اور رحمت کر ہم پر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور لکھ دے ہمارے لئے اس دنیا میں بھلائی اور آخرت میں۔ ہم نے رجوع کیا تیری طرف۔

بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا کہ تمہاری باتیں ہم اس وقت معلوم کر سکتے ہیں جب خدا تعالیٰ

سے خود سن لیں۔ حضرت موسیٰ ان میں سے ستر آدمیوں کو جو سردار تھے منتخب کر کے کوہ طور پر لے گئے۔ آخر انہوں نے حق تعالیٰ کا کلام سن لیا اور کہنے لگے جب تک ہم خدا کو اپنی آنکھوں سے بے حجابانہ دیکھ نہ لیں ہم کو یقین نہیں آ سکتا۔ اس سخاخی پر پیچھے سے سخت بھونچال آیا اور اوپر سے بجلی کی کڑک ہوئی اور آخر کانپ کر رہ گئے یا مردوں کی سی حالت کو پہنچ گئے۔ سوئی نے اپنے آپ کو ان کے ساتھ نکلی کر کے بہایت مؤثر انداز میں دعا کی جس کا حاصل یہ تھا خداوند تو گر ہلاک کرنا ہی چاہتا ہے سب کو تو بلکہ ان کے ساتھ مجھ کو بھی کر میں ہی ان کو لے کر آیا ہوں۔ بدلے اور کام سنانے سے پہلے ہی ہلاک کر دیتا، کسی کی بجاں تھی کہ آپ کی مشیت کو روک سکتا؟ جب آپ نے ایسا نہیں چاہا بلکہ مجھے انہیں لانے کی اور ان کو کلام الہی سننے کے لئے یہاں آنے کی جارت دی تو یہ کیسے کمان بیجا سکتا ہے کہ یہاں بلا کر محض چند بیوقوفوں کی حماقت کی سزا میں ہم سب کو ہلاک کر دینا چاہیں۔ یقیناً یہ ”رجع و صافحہ کا“ منظر سب آپ کی طرف سے ہماری آزمائش اور امتحان ہے اور ایسے سخت امتحانات میں ثابت قدم رکھنا یا نہ رکھنا بھی آپ ہی کے قبضہ میں ہے اور اس قسم کے خطرناک اور مذلت والاقدام مواقع میں آپ ہمارے تھمتے اور دھنگیری کرنے والے ہیں اور صرف آپ ہی کی ذات منج الخیرات سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ ہم سب کی گزشتہ تقصیرات اور بے اعتدالیوں سے درگزر فرمائیں اور سمندہ اپنی رحمت سے ایسی خطاؤں اور غلطیوں کا شکار نہ ہونے دیں۔ حضرت موسیٰ کی اس دعا پر وہ لوگ بخشے گئے اور خدا نے ان کو از سر نو زندگی مرحمت فرمائی۔ کہ قال ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنۢ بَعْدِ مُؤۡنِكُمۡ نَعْلَمُ بِشُكْرِكُمْ ۝

(حضرت مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو ہمارا مولا ہے تو ہمیں بخش دے تو ہم پر مہر کر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور ہمارے لئے اس دنیا میں بھلائی لکھ (اور ہمیں توفیق طاعت مرحمت فرما) اور آخرت میں۔ بے شک ہم تیری طرف رجوع لائے۔ (مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قوم موسیٰ علیہ السلام کی دعا
(فاسقوں کے نرغے سے نکلنے کیلئے)

فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝ وَلَا نَجِثَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

﴿سورہ یونس (نکی) آیات ۸۵-۸۶، قرآنی ترتیب: ۱۰، نزول ترتیب: ۵﴾

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا ”ہم نے اللہ پر بھروسہ کیا، اے ہمارے رب ہمیں ظالم لوگوں کے لئے فتنہ نہ بنا اور اپنی رحمت سے ہم کو کافروں سے نجات دے۔“

یہ جواب ان نوجوان کا تھا جو موسیٰ علیہ السلام کا ساتھ دینے پر آمادہ ہوئے تھے۔ یہاں قالوا کی ضمیر قوم کی طرف نہیں بلکہ ذریعہ کی طرف پھر رہی ہے جیسا کہ سیاق کا سامنے خود بخود ہے۔

ان صادق الایمان نوجوانوں کی یہ دعا کہ ”ہمیں ظالموں سے یہ فتنہ نہ پہنچے“ بڑے وسیع مفہوم پر حاوی ہے۔ گمراہی کے عام غلبہ و تسلط کی حالت میں جب چاروں لوگ قیام حق سے بے ہمت ہیں تو انہیں مختلف قسم کے ظالموں سے سابقہ پیش آتا ہے۔ ایک طرف باطل سے سنی سمجھداروں سے جو چری طاقت سے ان داعیان حق کو کچل دینا چاہتے ہیں۔ دوسری طرف نام نہاد حق پرستوں کا ایک ایسا خناس سرور ہوتا ہے جو حق کو ماننے کا دعویٰ تو کرتا ہے مگر باطل کی قماربازی فرما کر روایتی کے مقابلہ میں اقامت حق کی سعی کو غیر واجب، لاحاصل، یا حماقت سمجھتا ہے اور اس کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اپنی اس خنات کو جو وہ حق کے ساتھ کر رہا ہے کسی نہ کسی طرح درست ثابت کر دے اور ان لوگوں کو الٹا برسر باطل ثابت کرے۔ اپنے ضمیر کی اس خلش کو مٹائے جو ان کی دعوت اقصیٰ حق سے اس کے دل کی گہرائیوں میں جن یا خفی طور پر پیدا ہوتی ہے۔ تیسری طرف عامۃ الناس ہوتے ہیں جو الگ کھڑے تماشا دیکھ رہے ہوتے ہیں اور ان کا دھڑ آخراکار اسی طاقت کے حق میں پڑا کرتا ہے جس کا پلہ بھاری رہے، خولہ وہ طاقت حق ہو یا باطل۔ اس صورت حال میں ان داعیان حق کی ہر ناکامی، ہر مصیبت، ہر غلطی، ہر کمزوری اور ہر خالی ان مختلف گروہوں کے یہ مختلف طور پر فتنہ بن جاتی ہے۔ وہ کچل ڈالے جائیں یا شکست کھا جائیں تو پہلا گروہ کہتا ہے کہ حق ہمارے ساتھ تھا نہ کہ ان بے وقوفوں کے ساتھ جو ناکام ہو گئے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دیکھ لیا، ہم نہ کہتے تھے کہ ایسی بڑی بڑی طاقتوں سے ٹکرانے کا حاصل چند قیمتی جانوں کی ہلاکت کے سوا کچھ نہ ہو گا، اور آخر کار اس تہلکہ میں اپنے آپ کو ڈالنے کا ہمیں شریعت نے مکلف ہی کب کیا تھا، دین کے کم سے کم ضروری مطالبات تو ان عقائد و اعمال سے پورے ہو ہی رہے تھے جن کی اجازت فراغ وقت نے دے رکھی تھی۔ تیسرا گروہ فیصلہ کر دیتا ہے کہ حق وہی ہے جو غالب رہا اسی طرح اگر وہ اپنی دعوت کے کام میں کوئی غلطی کر جائیں، یا مصائب و مشکلات کی سہارہ نہ ہونے کی وجہ سے کمزوری دکھا جائیں، یا ان سے بلکہ ان کے کسی ایک فرد سے بھی کسی اخلاقی عیب کا صدور ہو جائے تو بہت سے لوگوں کے یہ باطل سے چپٹے رہنے کے ہزار بہانے نکل آتے ہیں اور پھر اس دعوت کی ناکامی کے بعد مدتہائے دراز تک کسی دوسری دعوت حق کے اٹھنے کا امکان باقی نہیں رہتا۔ پس یہ بڑی معنی خیز دعا تھی جو موسیٰ علیہ السلام کے ان ساتھیوں نے مانگی تھی کہ خدایا ہم پر ایسا فضل فرما کہ ہم ظالموں کے لیے فتنہ بن کر نہ رہ جائیں۔ یعنی ہم کو غلطیوں سے، خامیوں سے، کمزوریوں سے بچا، اور ہماری سعی کو دنیا میں بار آور کر دے، تاکہ ہمارا وجود تیری خلق کے لیے سبب خیر بنے نہ کہ ظالموں کے لیے وسیلہ شر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ۔ اسہوں نے (جواب میں) عرض کیا کہ ہم نے اللہ ہی پر توکل کیا۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو ان ظالم لوگوں کا تختہ مشق نہ بنا اور ہم کو اپنی رحمت کا صدقہ ان کافروں سے نجات دے۔
یعنی جب تک ہم پر ان کی حکومت مقدر ہے ظلم نہ کرنے پائیں اور پھر ان کی حکومت ہی کے دائرے

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ تو وہ بولے کہ ہم خدا ہی پر بھروسہ رکھتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہم کو ظالم لوگوں کے ہاتھ سے آزمائش میں نہ ڈال۔

مراد عبادت فرعون ہے۔ یعنی کیا ہے تو تاکہ ہم کو پرستش فرعون کی سے باز رکھ۔ یعنی اس کو اوپر ہمارے غائب نہ کر، جب فرعون کی ہلاکت نزدیک پہنچی، تب حکم ہوا کہ اپنی قوم ان میں شامل نہ رکھو، اپنا محلہ جدا سا کہ آگے ن پر آفتیں پڑتی ہیں یہ قوم آفت میں شریک نہ ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ تب وہ بولے ہم نے اللہ پر بھروسہ کیا اے رب ہمارے نہ آرماء ہم پر زور اس ظالم قوم کا۔ اور چھڑا دے ہم کو مہربانی فرما کر ان کافر لوگوں سے۔

بی اسرائیل فرعونوں نے ہاتھوں سخت مصیبت اور ذلت اٹھا رہے تھے اور پرانی پشین گوئیوں کے مطابق منتظر تھے کہ فرعون کے مظالم کا خاتمہ کرنے، اس کی سلطنت کا تختہ الٹنے والا ”اسرائیلی“ پیغمبر مبعوث ہو۔ موسیٰ ٹھیک اسی شان سے تشریف لائے جس کا انہیں انتظار تھا۔ اس لئے تمام ”بنی اسرائیل“ قدرتی طور پر موسیٰ کی بعثت کو نصرت عظمیٰ سمجھتے تھے۔ وہ دل سے حضرت موسیٰ کو سچا جانتے اور ان کی عزت کرتے تھے مگر اکثر آدمی فرعون اور فرعونوں سرداروں سے خائف ہو کر اپنے اسقام کا اظہار و اعلان کر دیا۔ چند گئے پنے قبیلے بھی جو فرعون کی قوم سے تھے مشرف بہ ایمان ہوئے۔ اخیر میں جب موسیٰ کا ثر اور حق کا غلغلہ بڑھاتا چلا گیا تب مسلمان ہو گئے، یہاں ابتدا کا قصہ بیان ہوا ہے۔

ان کے سرداروں سے مراد یا تو فرعون کے حکام و عمال ہیں یا بنی اسرائیل کے وہ سردار مراد ہیں جو خوف یا مصلح وغیرہ کی وجہ سے اپنے ہم قوموں کو فرعون کی مخالفت سے ڈراتے دھمکاتے تھے اور بچل دینے کا مطلب یہ ہے کہ فرعون ایمان لانے کی خبر سن کر سخت ایذا میں پہنچائے جن سے گھبرا کر ممکن ہے بعض ضعیف القلب راہ حق سے بچل جائیں یعنی ان کا خوف کھانا بھی کچھ بے جا نہ تھا، کیونکہ اس وقت ملک میں فرعون کی مادی طاقت بہت بڑھ چڑھ کر تھی اور اس کا ظلم و عدوان اور کفر و طغیان حد سے متجاوز ہو چکا تھا۔ کمزور کوستانے کے لئے اس نے بالکل ہاتھ چھوڑ رکھا تھا۔

موسیٰ نے کہا کہ گھبرانے اور خوف کھانے کی ضرورت نہیں۔ ایک فرماں بردار مومن کا کام اپنے مالک کی طاقت پر بھروسہ کرنا ہے جسے خدا کی لامحدود قدرت و رحمت پر یقین ہو گا وہ یقیناً ہر معاملہ میں خدا پر بھروسہ اور اعتماد کرے گا اور اس اعتماد کا اظہار جب ہی ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے کو بالکلیہ خدا کے سپرد کر دے، اسی کے حکم پر چلے اور تمامی جدوجہد میں صرف اسی پر نظر رکھے۔

موسیٰ کی نصیحت پر انہوں نے اخلاص کا اظہار کیا کہ بے شک ہمارا بھروسہ خاص خدا پر ہے۔ اسی سے دعا

کرتے ہیں کہ ہم ظالموں کا تختہ مشق نہ بنیں۔ اسی طرح کہ یہ اپنے زور و طاقت سے ہم پر ظلم ڈھاتے رہیں اور ہم ان کا کچھ نہ بگاڑ سکیں۔ ایسی صورت میں ہمارا دین بھی خطرہ میں ہے اور ایسی صورت میں ان ظالموں کو اور دوسرے ذینک مارنے والوں کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اگر ہم حق پر نہ ہوتے تو تم پر ایسا تسلط و تفوق کیوں حاصل ہوتا اور تم اس قدر پست و ذلیل کیوں ہوتے۔ یہ خیال ان گمراہوں کو اور زیادہ گمراہ کر دے گا گویا ایک حیثیت سے ہمارا وجود ان کے لئے فتنہ بن جائے گا۔

اس کی محکومی اور غلامی سے ہم کو نجات دے اور دوست آزادی سے مالا مال فرما۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ بولے ہم نے اللہ ہی پر بھروسہ کیا، لہٰذا ہم کو ظالم لوگوں کے لئے آزمائش نہ بند اور پنی رحمت فرا کر ہمیں کافروں سے نجات دے۔

یعنی انہیں ہم پر غالب نہ کر تا کہ وہ یہ گمان نہ کریں کہ وہ حق پر ہیں۔ اور ان کے ظلم و ستم سے (ہمیں) بچا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (اللہ کے دشمنوں کے خلاف)

وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَئَهُ دِينَةً وَ أَصْوَالَ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُصَلِّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَ اشْذِ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرْوُوا الْعَذَابَ الْآلِيمَ ۝
(سورہ یونس (کی) آیت ۸۸، قرآنی ترتیب ۱۰، نزولی ترتیب ۵۱)

ترجمہ موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی ”اے ہمارے رب، تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں زینت اور اموال سے نواز رکھا ہے۔ اے رب کیا اس لئے ہے کہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے بھٹکائیں اے رب ان کے مال غارت کر دے اور ان کے دلوں پر ایسی مہر کر دے کہ وہ ایمان نہ لائیں جب تک کہ دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔“

(اس سے پہلے) کی آیات حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دعوت کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ دعا زمانہ قیام مصر کے بالکل آخری زمانے کی ہے۔ بیچ میں کئی برس کا طویل فاصلہ ہے جس کی تفصیلات کو یہاں نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ دوسرے مقامات پر قرآن مجید میں ان بیچ کے دور کا مفصل بیان ہوا ہے۔

زیست یعنی ٹھاٹھ بانٹھ، شان و شوکت اور تمدن و تہذیب کی وہ خوشنوائی جس کی وجہ سے دنیا ان پر اور ان کے طور طریقوں پر رہتی ہے۔ اور ہر شخص کا دل چاہتا ہے کہ ویسا ہی بن جائے جیسے وہ ہیں۔

اموال یعنی ذرائع اور وسائل جن کی فراوانی کی وجہ سے وہ اپنی تدبیروں کو عمل میں لانے کے لئے ہر طرح کی آسانیاں رکھتے ہیں اور جن کے فقدان کی وجہ سے ان حق اپنی تدبیروں کو عمل میں لانے سے عاجز رہ جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم ابھی بتا چکے ہیں یہ دعا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زمانہ قیام مصر کے بالکل آخری زمانے میں کی تھی اور اس وقت کی سختی جب پہ در پہ نشانات دیکھ لینے اور دین کی حجت پوری ہو جانے کے بعد بھی فرعون اور اس کے اعیان سلطنت حق کی دشمنی پر انتہائی ہٹ دھرمی کے ساتھ جیسے رہے۔ ایسے موقع پر پیغمبر جو بددعا کرتا ہے وہ ٹھیک ٹھیک وہی ہوتی ہے جو کفر پر اصرار کرنے والوں کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہے۔ یعنی یہ کہ پھر نہیں ایمان کی توفیق نہ بخشی جائے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اور موسیٰ علیہ السلام نے دعا میں عرض کیا۔ اے ہمارے رب (ہم کو یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ) آپ نے فرعون کو اور اس کے سرداروں کو سامان تجمل اور طرح طرح کے مال و خوبی زندگی میں، اے ہمارے رب اسی واسطے دیے ہیں کہ وہ آپ کی راہ سے (لوگوں کو) گمراہ کریں۔ اے ہمارے رب، ان کے مالوں کو نیست و نابود کر دیجئے اور ان کے دلوں کو (زیادہ) سخت کر دیجئے (جس سے ہلاکت کے مستحق ہو جائیں)۔ سو یہ ایمان نہ لانے پادیں۔ یہاں تک کہ عذاب الیم (کے مستحق ہو کر اس) کو دیکھ لیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور موسیٰ علیہ السلام نے کہا، اے ہمارے پروردگار تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں (بہت سا) ساز و برگ اور مال و زر دے رکھا ہے۔ اے پروردگار ان کا مال یہ ہے کہ تیرے رستے سے گمراہ کر دیں۔ اے پروردگار ان کے مال کو برباد کر دے اور ان کے دلوں کو سخت کر دے۔ کہ ایمان نہ لائیں جب تک عذاب الیم نہ دیکھ لیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اور کہا موسیٰ علیہ السلام نے اے رب ہمارے تو نے دی ہے فرعون کو اور اس کے سرداروں کو رونق اور مال، دنیا کی زندگی میں۔ اے رب اس واسطے کہ بہکائیں تیری راہ سے۔ اے رب مٹا دے ان کے مال اور سخت کر دے ان کے دل کو کہ ایمان نہ لائیں جب تک دیکھ لیں عذاب دردناک۔

ذینۃ و اموالاً: یعنی ہر قسم کا سامان رونق و آسائش کا دیا۔ مثلاً حسن صورت، سواری، عمدہ پوشاک، اثاث الیت وغیرہ اور مال و دولت کے خزانے سونے چاندی وغیرہ کی کانیں عطا فرمائیں۔

لیضلو: اگر یضلو میں ہم تعلیل لیا جائے تو مطلب یہ ہے کہ تکوینی طور پر یہ سامان ان نایکاروں کو اس لئے دیا گیا کہ مغرور ہو کر خود گمراہ ہوں اور دوسروں کو گمراہ کرنے کی کوشش میں خرچ کریں۔ بڑی آزمائی سے دل کھول کر زور لگائیں، آخر میں دیکھ لیں گے کہ وہ کچھ بھی کام نہ آیا۔ جب حق خیر و شر کا اندازہ اور ظاہر ہے کہ اس کا کوئی فعل خالی از حکمت نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ ”حق شر“ میں بھی مجموعہ عالم کے اعتبار سے کوئی حکمت ضرور ہو گی۔ وہ ہی حکمت شریروں کو اس قدر سامان دیے جانے میں سمجھ سکتے۔ کلامہ ہولاء و ہولاء من عطاء ربك (بنی اسرائیل)، انما جعلی لہم لیردادوا انما (آل عمران)۔ بعض مفسرین نے یضلو میں ”م عاقبہ“ لیا ہے جیسے فالقہ ال فرعون لیكون لہم عدوا و جزا میں ”لام عاقبہ“ ہے۔ اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ یہ سامان دیا تو اس لئے تھا کہ امور خیر میں خرچ کریں اور نعمتوں کو لے کر منعم حقیقی کو پہچانیں۔ اس سے شرکدار بندے نہیں مگر اس کے برخلاف انہوں نے اپنی بد بختی سے خدا کی نعمتوں کو لوگوں کے بہکانے اور گمراہ کرنے میں ایسا بیدریغ خرچ کیا گویا وہ اسی کام کے لئے ان کو دی گئی تھیں، اس تفسیر پر کوئی شکال وارد نہیں ہوتا۔

جب موسیٰ علیہ السلام مدت دراز تک ہر طرح ہدایت کر چکے اور عظیم اشان معجزات دکھا چکے مگر معاندین کا حق و عناد بڑھتا ہی رہا حتیٰ کہ تجربہ اور طول صحبت یا دمی الہی سے چوری طرح ثابت ہو گیا کہ یہ لوگ کبھی ایمان لانے والے نہیں، تب ان کی ہدایت کی دعا فرمائی، تا ان کی گندگی سے دیا جلد پاک ہو اور دوسروں کے لئے ان کی بد انجائی باعث عبرت بنے۔ آپ نے بد دعا کی کہ خداوند اہل کے اموال کو تباہ اور ملیہ میٹ کر دے اور ان کے دلوں پر سخت گروہ لگا دے جن میں کبھی ایمان و یقین نفوذ نہ کرے۔ بس اسی وقت یقین حاصل ہو جب اپنی آنکھوں سے عذاب الیم کا مشاہدہ کر لیں۔ یہ دعا ان کے حق میں ایسے سمجھو جیسے ابلیس کو ”لعنت اللہ“ یا کفار کو خذلہم اللہ کہا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کی معنویت و خذلان کا قطعی فیصلہ پیشتر سے کیا جا چکا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے آیت کی تقریر دوسری طرز سے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سچے ایمان کی ان سے امید نہ تھی مگر جب کچھ آفت پڑتی تو جھوٹی زبان سے کہتے کہ اب ہم مانیں گے، اس میں عذاب ختم جاتا کام فیصل نہ ہوتا۔ دعا اس واسطے مانگی کہ یہ جھوٹا ایمان نہ لائیں۔ بل ان کے سخت رہیں تاکہ عذاب پڑ چکے اور کام فیصل ہو۔“

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے عرض کی اے رب ہمارے تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو آرائش اور مال دنیا کی زندگی میں دیئے۔ اے ہمارے رب اس لئے کہ تیری راہ سے بہکادیں۔ اے رب ہمارے ان کے مال برباد کر دے اور ان کے دل سخت کر دے کہ ایمان نہ لائیں۔ جب تک دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔

زینۃ و اموال: عمدہ لباس، نفیس فرش، قیمتی زیور، طرح طرح کے سامان۔

ربنا اطمس علی اموالہم کہ وہ تیری نعمتوں پر بجائے شکر کے جبری ہو کر معصیت کرتے ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ دعا قبول ہوئی اور فرعونیوں کے درہم و دینار وغیرہ پتھر ہو کر رہ گئے حتیٰ کہ پھل اور کھانے کی چیزیں بھی۔ اور یہ ان نو نشانوں میں سے ایک ہے جو حضرت موسیٰ

علیہ السلام کو دی گئی تھیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام ان لوگوں کے ایمان لانے سے مایوس ہو گئے تب آپ نے ان کے لئے یہ دعا کی اور ایسا ہی ہوا کہ وہ غرق ہونے کے وقت تک ایمان نہ لائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفر پر مرنے کی دعا کرنا کفر نہیں ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (کشتی میں سوار ہوتے وقت)

بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَهَا وَمُؤْسِنَهَا ۚ إِنَّ رَبِّي لَعَفُورٌ رَّحِيمٌ

﴿سورہ ہود (کئی) آیت: ۴۱، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲﴾

ترجمہ: اللہ ہی کے نام سے ہے اس کا چلنا بھی اور اس کا ٹھہرنا بھی، میرا رب بڑا غفور و رحیم ہے۔ یہ ہے مومن کی اصلی شان۔ وہ عالم اسباب میں ساری تدابیر قانون فطرت کے مطابق اسی طرح اختیار کرتا ہے جس طرح اہل دنیا کرتے ہیں، مگر اس کا بھروسہ ان تدبیروں پر نہیں بلکہ اللہ پر ہوتا ہے اور وہ خوب سمجھتا ہے کہ اس کی کوئی تدبیر نہ تو ٹھیک شروع ہو سکتی ہے، نہ ٹھیک چل سکتی ہے اور نہ آخری مطلوب تک پہنچ سکتی ہے جب تک اللہ کا فضل اور اس کا رحم و کرم شامل حال نہ ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا (سب) اللہ ہی کے نام سے ہے۔ یاقین میرا رب غفور ہے رحیم ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا کا نام لے کر (کہ اسی کے ہاتھ میں) اس کا چلنا اور ٹھہرنا (ہے)۔ بے شک میرا پروردگار بخشنے والا مہربان ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ کے نام سے ہے اس کا چلنا اور ٹھہرنا۔ تحقیق میرا رب ہے بخشنے والا مہربان۔
نوح علیہ السلام نے اپنے ساتھیوں کو فرمایا کہ بنام خدا کشتی پر سوار ہو جاؤ، کچھ فکر مت کرو اس کا چلنا اور ٹھہرنا سب خدا کے ہون و حکم اور اس کے نام کی برکت سے ہے۔ غرقابی کا کوئی اندیشہ نہیں۔ میرا پروردگار

مومنین کی کوتاہیوں کو معاف کرنے والا اور اس پر بے حد مہربان ہے۔ وہ اپنے فضل سے ہم کو صحیح سلامت اتارے گا۔ اس آیت سے نکلتا ہے کہ کشتی وغیرہ پر سوار ہوتے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کے نام پر اس کا چننا اور اس کا ٹھہرنا بے شک مہربان ہے۔
اس میں تعلیم ہے کہ بندے کو چاہیے کہ جب کوئی کام کرنا چاہے تو اس کو 'بسم اللہ' پڑھ کر شروع کرے تاکہ اس کام میں برکت ہو اور وہ سب فلاح ہو۔ نبی اکرم نے کہا کہ جب حضرت نوح علیہ السلام چاہتے تھے کہ کشتی چلے تو 'بسم اللہ' فرماتے تھے کشتی چلنے لگتی تھی۔ اور جب چاہتے تھے کہ ٹھہر جائے 'بسم اللہ' فرماتے تھے، ٹھہر جاتی تھی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فرشتوں کی دعا

(رحمت و برکت کے لئے)

رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ۝ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ ۝

(نورہ ہود (کی) آیت ۴۳، قرآنی ترتیب ۱۱، نزولی ترتیب ۵۲)

ترجمہ: ابراہیم کے گھر والو، تم پر تو اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہیں اور یقیناً اللہ تمہاری قابل تعریف اور بڑی شان والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اس خاندان کے لوگو تم پر تو اللہ کی (خاص) رحمت اور اس کی (انواع قسم کی) برکتیں (نازل ہوتی رہتی) ہیں۔ بے شک وہ (اللہ تعالیٰ) تعریف کے لائق (اور) بڑی شان والا ہے۔

وہ بڑے سے بڑا کام کر سکتا ہے پس بجائے تعجب کے اس کی تعریف اور شکر میں مشغول ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے اللہ بیت تم پر خدا کی رحمت اور اس برکتیں ہیں۔ وہ سزاوار تعریف اور بزرگوار ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ کی رحمت ہے اور برکتیں تم پر اسے گھر والو، تحقیق اللہ ہے تعریف کیا گیا بڑائیوں والا۔
یعنی جس گھر نے پر خدا کی اس قدر رحمتیں اور برکتیں نازل رہیں ہیں اور جنہیں ہمیشہ معجزات و خوارق دیکھنے کا اتفاق ہوتا رہا، کیا ان کے لئے یہ کوئی تعجب کا مقام ہے؟ ان کا تعجب کرنا خود قابل تعجب ہے۔ انہیں لائق ہے کہ بشارت سن کر تعجب کی جگہ خدا کی تحمید و تجلیل کریں کہ سب بڑائیاں اور خوبیاں اسی کی ذات میں جمع ہیں۔ (جبکہ) بعض محققین نے لکھا ہے کہ نمازوں میں جو درود شریف پڑھتے ہیں اس کے الفاظ میں اس آیت سے انہیں کیا گیا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں تم پر اس گھر والو، بے شک وہی ہے سب خوبیوں والا عزت والا۔
فرشتوں کے کلام کے معنی یہ ہیں کہ تمہارے لئے کیا جائے تعجب ہے تم اس گھر میں ہو جو معجزات اور خوارق عادات اور اللہ تعالیٰ کی رحمتوں اور برکتوں کا مورد بنا ہوا ہے۔ اس آیت سے ثابت ہو کہ یہاں اہل بیت میں داخل ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یعقوب علیہ السلام کی دعا
(کسی کو الوداع کرتے وقت)

اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ○

(سورہ یوسف (مکی) آیت: ۶۴، قرآنی ترتیب: ۱۲، نزولی ترتیب: ۵۳)

ترجمہ: اللہ ہی بہتر محافظ ہے اور وہ سب سے بڑھ کر رحم فرمانے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: سو اللہ (کے سپرد وہی) سب سے بڑھ کر نگہبان ہے اور وہ سب مہربانوں سے زیادہ مہربان ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: سو خدا ہی بہتر نگہبان ہے اور وہ سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: سو اللہ بہتر ہے نگہبان، اور وہی ہے سب مہربانوں سے مہربان۔

یعنی یہ ہی الفاظ ”والا له محافظون“ تم نے یوسف کو ساتھ لے جاتے وقت کہے تھے۔ پھر تمہارے وعدے کا کیا اعتبار ہوا۔ ہاں اس وقت ضرورت شدید ہے۔ جس سے انماض نہیں کیا جاسکتا۔ اس نے تمہارے ساتھ بھیجنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ سو میں اس کو خدا کی حفاظت میں دیتا ہوں۔ وہ ہی اپنی مہربانی سے اس کی حفاظت کرے گا اور مجھ کو یوسف کی جدائی کے بعد دوسری مصیبت سے بچائے گا۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو اللہ سب سے بہتر نگہبان اور وہ ہر مہربان سے بڑھ کر مہربان۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا (حسن خاتمہ کیسے)

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مَن تَارِيْلِ الْاَحَادِيْثِ ۚ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۚ اَنْتَ رَٰبِّیْ فِی الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ ۚ فَوَقِّیْ مُسْلِمًا ۙ وَ الْحَقِّیْ بِالصّٰلِحِيْنَ ○
(نور یوسف (کلی) آیت: ۱۰۱، قرآنی ترتیب: ۱۲، نزولی ترتیب: ۵۳)

ترجمہ: اے میرے رب تو نے مجھے حکومت بخشی اور مجھ کو باتوں کی تہہ تک پہنچنا سکھایا۔ زمین و آسمان کے بنانے والے، تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا سرپرست ہے، میرا خاتمہ اسلام پر کر اور انجام کار مجھے صالحین کے ساتھ ملے۔

یہ چند فقرے جو حضرت یوسفؑ کی زبان سے اس وقت نکلے ہیں ہمارے سامنے عجیب دلکش نقشہ پیش کرتے ہیں۔ مہرائی گد بانوں کے خاندان کا ایک فرد جس کو خود اس کے بھائیوں نے حسد کے مارے ہلاک کر دینا چاہا تھا زندگی کے نشیب و فراز دیکھتا ہوا بالآخر دنیوی عروج کے انتہائی مقام پر پہنچ گیا ہے۔ اس کے تقد زوہ اہل خاندان اب اس کے دستِ نگر ہو کر اس کے حضور آئے ہیں اور وہ حاسد بھائی بھی جو اس کو مار ڈالنا چاہتے تھے، اس کے تحت شاہی کے سامنے سرنگوں کھڑے ہیں۔ یہ موقع دنیا کے عام دستور کے مطابق فخرِ حقانے، ڈینگیں مارنے، گلے اور شکوے کرنے اور طعن و ملامت کے تیر برسانے کا تھا مگر ایک سچا خدا پرست انسان اس موقع پر کچھ دوسرے ہی اخلاقی مظاہرے کا اظہار کرتا ہے۔ وہ اپنے اس عروج پر فخر کرنے کی بجائے خدا کے احسان کا اعتراف کرتا ہے جس نے اسے یہ مرتبہ دیا۔ وہ خاندانِ دالوں کے اس ظلم و ستم پر کوئی ملامت نہیں کرتا جو اوائل عمر میں انہوں نے اس پر کیے تھے۔ اسکے برعکس وہ اس بات شکر ادا کرتا ہے کہ خدا نے اتنے دنوں کی جدائی کے بعد ان

لوگوں کو مجھ سے ملایا۔ وہ حاسد بھائیوں کے خلاف شکایت کا ایک لفظ بھی زبان سے نہیں نکالتا۔ حتیٰ کہ یہ بھی نہیں کہتا کہ انہوں نے میرے ساتھ برائی کی۔ بلکہ ان کی صفائی خود ہی اس طرح پیش کرتا ہے کہ شیطان نے میرے اور ان سے درمیان برائی ڈال دی تھی۔ اور پھر اسی برائی کے بھی برے پہلو چھوڑ کر اس کا یہ اچھا پہلو پیش کرتا ہے کہ خدا جس سے جتنے چاہتا تھا اس کے لئے یہ لطیف تدبیر اس نے فرمائی۔ یعنی بھائیوں سے جو کچھ شیطان نے کر دیا اس میں حکمت الہی کی طرف سے میرے لئے خیر تھی۔ چند الفاظ میں یہ سب کچھ کہہ جانے کے بعد وہ بے اختیار اپنے خدا کے آگے جھک جاتا ہے۔ اس کا شکر ادا کرتا ہے کہ اس نے اسے بادشاہی دی۔ اور وہ قابلیں بخشیں جن کی بدولت میں قید خانے میں سڑنے کی بجائے آج دنیا کی سب سے بڑی سلطنت پر فرمانروائی کر رہا ہوں۔ اور آخر میں خدا سے کچھ مانگتا ہے تو یہ کہ دنیا میں جب تک زندہ رہوں تیری بندگی اور غلامی پر ثابت قدم رہوں۔ اور جب اس دنیا سے رخصت ہوں تو مجھے نیک بندوں کے ساتھ ملایا جائے۔ کس قدر بلند اور کس قدر پاکیزہ ہے یہ نمونہ سیرت کا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار آپ نے مجھ کو سلطنت کا بڑا حصہ دیا اور مجھ کو خوابوں کی تعبیر دینا تعلیم فرمایا۔ (جو کہ علم عظیم ہے) اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے آپ میرے کارساز ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ مجھ کو پوری فرمانبرداری کی حالت میں اٹھا لیجئے اور مجھ کو خاص نیک بندوں میں شامل کر دیجئے۔ یعنی جس طرح میرے سب کام بنادئے کہ سلطنت دی، علم دیا، اسی طرح آخرت کے بھی کام بناد دیجئے اور میرے بزرگوں میں جو انبیاء اعزام ہوئے ہیں ان میں مجھ کو پہنچا دیجئے۔

اشتقاق موت کا اگر شوقاً الی لقاء اللہ ہو تو جائز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار تو نے مجھ کو حکومت سے بہرہ دیا اور خوابوں کی تعبیر کا علم بخشا۔ اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا کارساز ہے۔ تو مجھے (دنیا سے) اپنی اطاعت (کی حالت) میں اٹھائیو اور (آخرت میں) اپنے نیک بندوں میں داخل کی جیو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب تو نے دی مجھ کو کچھ حکومت اور سکھایا مجھ کو کچھ پھیرنا باتوں کا۔ اے پیدا کرنے والے آسمان اور زمین کے تو میرا کارساز ہے دنیا میں اور آخرت میں۔ موت دے مجھ کو اسلام پر۔ اور ملا مجھ کو نیک بختوں میں۔

توفیقی مسلماً: یا تو لقاء اللہ کے شوق میں فی الحال موت کی تمنا کی یا یہ مطلب ہے کہ جب کبھی موت آئے

اسلام (یعنی کامل تسلیم و رضا) پر آئے۔

والحقنی بالصالحین: یہ لفظ ایسے ہیں کہ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مرض الموت میں فرماتے تھے اللہم فی الرفیق الا علی۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں ”علم کامل پینا، دولت کائن پانی، اب شوق ہوا اپنے باپ دلو کے مراتب کا۔“ گویا الحقنی بالصالحین سے یہ غرض ہوئی کہ میرا مرتبہ اسحاق و ابراہیم کے مراتب سے ملا دے۔ حضرت یعقوبؑ کی زندگی تک ملکی انتظامات میں رہے۔ ان کی وفات کے بعد اپنے اختیار سے چھوڑ دیا۔ مصر میں لکھتے ہیں کہ حضرت یعقوبؑ نے وصیت فرمائی تھی کہ میری ماں ”شام“ لے جائے، فن کرنا۔ چنانچہ جنازہ وہیں لے گئے حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب بنی اسرائیل مصر سے نکلیں گے اس وقت میری ماں بھی اپنے ہمراہ لے جائیں۔ چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب بنی اسرائیل کو لے کر مصر سے نکلے، حضرت یوسفؑ کا تابوت بھی ساتھ لے گئے۔ واللہ اعلم۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب بے شک تو نے مجھے ایک سلطنت دی اور مجھے کچھ باتوں کا انجام نکالنا سکھایا۔ اے آسمانوں اور زمین کے بنانے والے تو میرا کام بنانے والا ہے دنیا میں اور آخرت میں۔ مجھے مسلمان اٹھا اور ان سے ملا جو تیرے قرب خاص کے لائق ہیں۔

حضرت ابراہیم و حضرت اسحاق و حضرت یعقوب علیہما السلام انبیاء سب معصوم ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ دعا تعلیم امت کے لئے ہے کہ وہ حسن خاتمہ کی دعا مانگتے ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام اپنے والد ماجد کے بعد تیس سال رہے۔ اس کے بعد آپ کی وفات ہوئی۔ آپ کے مقام دفن میں اہل مصر کے اندر سخت اختلاف واقع ہوا۔ ہر محلہ والے حصول برکت کے لئے اپنے ہی محلہ میں دفن کرنے پر مصر تھے۔ آخر یہ رائے قرار پائی کہ آپ کو دریائے نیل میں دفن کیا جائے تاکہ پانی آپ کی قبر سے چھوٹا ہوا گزرے اور اس کی برکت سے تمام اہل مصر فیض یاب ہوں۔ چنانچہ آپ کو سنگ رخام یا سنگ مرمر کے صندوق میں دریائے نیل کے اندر دفن کیا گیا اور آپ وہیں رہے۔ یہاں تک کہ چار سو برس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آپ کا تابوت شریف نکالا اور آپ کو آپ کے آبائے کرام کے پاس ملک شام میں دفن کیا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا

(مہر مکہ کی فضیلت، اپنی اولاد، والدین، مومنین کی مغفرت اور قبولیت اعمال کے لئے)

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّ اجْعَلْنِيْ رَٰبِيْ اَنْ تَغِيْذَ الْاٰصْنَافَ ۝ رَبِّ اِنِّیْ

اضلن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ○ ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفي
عنك من شيء الا في السماء ○ الحفد لك الذي وهب لي على الكبر اسمعيل و
اسحق ان ربي لسميع الدعاء ○ رب اجعلني مقيم الصلوة و من ذريتي و ربنا و تقبل دعاء ○
ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب ○

ترجمہ: اے میرے رب (کی) آیات: ۳۵-۴۱، قرآنی ترتیب: ۱۴، نزولی ترتیب: ۷۲

ترجمہ: یا کرو وہ وقت جب ابراہیم نے دعا کی تھی کہ ”پروردگار، اس شہر کو امن کا شہر بنا اور مجھے اور میری اولاد کو نیت پرستی سے بچا۔ پروردگار، ان بتوں نے بہتوں کو گمراہی میں ڈالا ہے۔ (ممکن ہے کہ میری اولاد کو بھی یہ گمراہ کر دیں لہذا ان میں سے) جو میرے طریقے پر چلے وہ میرا ہے اور جو میرے خلاف طریقہ اختیار کرے تو یقیناً تو درگزر کرنے والی مہربان ہے۔ پروردگار، میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس یا بسایا ہے۔ پروردگار، یہ میں نے اس لئے کیا ہے کہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں، لہذا تو لوگوں کے دوس کو اس کا مشتاق بنا اور انہیں کھانے کو پھل دے۔ شاید کہ یہ شکر گزار بنیں۔ پروردگار تو جانتا ہے جو کچھ ہم چھپاتے ہیں اور جو کچھ ظاہر کرتے ہیں۔“ اور واقعی اللہ سے کچھ بھی چھپا ہوا نہیں ہے، نہ زمین میں نہ آسمانوں میں۔ ”شکر ہے اس خدا کا جس نے مجھے اس بڑھاپے میں اسماعیل اور اسحاق جیسے بیٹے دیے، حقیقت یہ ہے کہ میرا رب ضرور دعا سنتا ہے۔ اے میرے پروردگار مجھے نماز قائم کرنے والا بنا اور میری اولاد میں بھی (ایسے لوگ اٹھ جو یہ کام کریں)۔ پروردگار میرے میری دعا قبول کر مجھے اور میرے والدین کو اور سب ایمان لانے والوں کو اس دن معاف کر دیجو جبکہ حساب قائم ہو گا۔

عام احسانات کا ذکر کرنے کے بعد اب ان خاص احسانات کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اللہ تعالیٰ نے قریش پر کیے تھے اور اس کے ساتھ یہ بھی بتایا جا رہا ہے کہ تمہارے باپ ابراہیم نے یہاں لا کر کن تمنوں کے ساتھ تمہیں بسایا تھا۔ اس کی دعاؤں کے جواب میں کیسے کیسے احسانات ہم نے تم پر کیے اور اب تم اپنے باپ کی تمنوں اور اپنے رب کے احسانات کا جواب کن گمراہیوں اور بد اعمالیوں سے دے رہے ہو۔
هذالبدن: یعنی مکہ۔

اتهن اضلن كثيرا من الناس یعنی خدا سے پھیر کر اپنا گرویدہ کیا ہے یہ مجازی کلام ہے۔ بت چونکہ بہتوں کی گمراہی کے سبب بنے ہیں اس لیے گمراہ کرنے کے فعل کو ان کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔

فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم حضرت ابراہیم کی کمال درجہ نرم دلی اور نوع انسانی کے حال پر ان کی انتہائی شفقت ہے کہ وہ کسی حال میں بھی انسان کو خدا کے عذاب میں گرفتار ہوتے نہیں دیکھ سکتے بلکہ آخر وقت تک عفو و درگزر کی التجا کرتے رہتے ہیں۔ رزق کے معاملہ میں تو انہوں نے یہاں تک کہہ دیئے ہیں رزق نہ فرمایا کہ وارزق اهلہ من الثمرات من امن منهم باللہ والیوم الآخر لیکن جہاں آخرت کی پکڑ کا سوال آیا وہاں

ان کی زبان سے یہ نہ نکلا کہ جو میرے طریقے کے خلاف چلے اسے سزا دے ڈالیو، بلکہ کہا تو یہ کہا ان کے معاملہ میں کیا عرض کروں، تو غفور رحیم ہے۔ اور یہ کچھ اپنی ہی اولاد کے ساتھ اس سرپا ریم و شفقت انسان کا مخصوص رویہ نہیں ہے، بلکہ جب فرشتے قوم لوط جیسی بدکار قوم کو تباہ کرنے جا رہے تھے اس وقت بھی اللہ تعالیٰ بڑی محبت کے انداز میں فرماتا ہے کہ "ابراہیم ہم سے جھگڑنے لگا۔" (سود ۷۳) یہی حال حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ان کے دو درو عیسائیوں کی گمراہی ثابت کر دیتا ہے تو وہ عرض کرتے ہیں کہ "اگر حضور ان کو سزا دیں تو یہ آپ کے بندے ہیں اور اگر معاف کر دیں تو آپ بالادست اور خلیفہ ہیں۔" (مائدہ ۱۱۸)

فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم وارزقهم من الثمرات: یہ اسی دعا کی برکت ہے کہ پہلے سارا عرب مکہ کی طرف حج اور عمرے کے لیے کھینچ کر آتا تھا اور اب دنیا بھر کے لوگ کھینچ کھینچ کر وہاں جاتے ہیں۔ پھر یہ بھی اسی دعا کی برکت ہے کہ ہر زمانے میں ہر طرح کے پھل غلے اور دوسرے سامان رزق وہاں پہنچتے رہتے ہیں، حالانکہ اس وادی غیر ذی زرع میں جانوروں کے لیے چارہ تک پیدا نہیں ہوتا۔

ربنا انك تعلم ما نخفى وما نعلن: یعنی خدایا جو میں زبان سے کہہ رہا ہوں وہ بھی تو سن رہا ہے اور جو جذبات میرے دل میں چھپے ہوئے ہیں ان سے بھی تو واقف ہے۔

و ما يخفى على الله من شيء في الارض ولا في السماء: یہ جملہ معترضہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کے قول کی تصدیق میں فرمایا ہے۔

ربنا اغفر لي ولوالدي: حضرت ابراہیم نے اس دعا میں اپنے باپ کو اس وعدے کی بنا پر شریک کر لیا تھا جو انہوں نے وطن سے نکلنے وقت کیا تھا کہ ما ستغفرلك ربي (مریم ۷۷) مگر بعد میں جب انہیں احساس ہوا کہ وہ تو اللہ کا دشمن تھا تو انہوں نے اس سے صاف تبریٰ فرمادی۔ (انوبہ آیت ۱۱۳)

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جبکہ ابراہیم نے کہا، اے میرے رب اس شہر (مکہ) کو امن والا بنا دیجئے اور مجھ کو اور میرے خاص فرزندوں کو بتوں کی عبادت سے بچائے رکھیے۔ اے میرے پروردگار ان بتوں نے بہترے آدمیوں کو گمراہ کر دیا، پھر جو شخص میری راہ پر چلے گا وہ تو میرا ہے ہی اور جو شخص (اس بات میں) میرا کہنا نہ مانے سو آپ تو کثیر المغفرت (اور) کثیر الرحمت ہیں۔ اے ہمارے پروردگار میں اپنی اولاد کو معظم گھر کے قریب ایک (مقبورہ) میدان میں جو زراعت کے قابل نہیں آباد کرتا ہوں۔ اے ہمارے رب تاکہ وہ لوگ نماز کا اہتمام رکھیں تو آپ کچھ لوگوں کے قلوب ان کی طرف مائل کر دیجئے، اور ان کو (محض اپنی قدرت سے) پھل کھانے کو دیجئے تاکہ یہ لوگ شکر کریں۔ اے ہمارے رب آپ کو تو سب کچھ معلوم ہے جو کچھ ہم اپنے دل میں رکھیں اور جو ظاہر کر دیں۔ اور اللہ تعالیٰ سے (تو) کوئی چیز بھی مخفی نہیں۔ نہ زمین میں نہ آسمانوں میں۔ تمہاری حمد (و ثنا) خدا کے لئے (سزاوار) ہے جس نے مجھ کو بڑھاپے میں استعمل اور اطفال (دو بیٹے) عطا فرمائے۔ حقیقت میں میرا رب دعا کا بڑا سننے والا ہے۔ اے میرے رب مجھ کو بھی نماز کا (خاص) اہتمام رکھنے والا رکھیے اور میرے اولاد میں بھی بعضوں

کو۔ اے ہمارے رب اور میری (یہ) دعا قبول کیجئے۔ اے ہمارے رب، میری مغفرت کر دیجئے اور میرے ماں باپ کی بھی اور کل مومنین کی بھی، حساب قائم ہونے کے دن۔

واد قال ابراہیم: حضرت اسماعیل اور حضرت حاجرہ کو بحکم الہی میدان مکہ میں لا کر رکھنے کے وقت۔

فلنک غفور رحیم متصور اس دعا سے شفاعت مومنین کے لئے اور طلب ہدایت غیر مومنین کے لئے ہے۔

بینک المحرم: یعنی خانہ کعبہ۔

فاجعل القنۃ من الناس تہوی الیہم تاکہ آبادی پر رونق ہو جاوے۔

ربا انک تعلم: یہ دعائیں محض عبودیت و افتقار کے لئے ہیں۔ آپ کو اپنی حاجات کی اطلاع کے لئے نہیں۔

یوم یقوم الحساب: یعنی قیامت کے دن۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیم نے دعا کی کہ میرے پروردگار اس شہر کو (لوگوں کے لئے) امن کی جگہ بنا دے اور مجھے اور میری اولاد کو اس بات سے کہ بتوں کی پرستش کرنے لگیں بچائے رکھ۔ اے پروردگار انہوں نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا ہے۔ سو جس شخص نے میرا ماننا وہ میرا ہے اور جس نے میری نافرمانی کی تو تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے پروردگار میں نے اپنی اولاد میدان (مکہ) میں جہاں کھیتی نہیں تیرے عزت (و ادب) والے گھر کے پاس لا بسائی ہے۔ اے پروردگار تاکہ یہ نماز پڑھیں تو لوگوں کے دلوں کو ایسا کر دے کہ ان کی طرف جھکے رہیں اور ان کو میوؤں سے روزی دے تاکہ (تیرے) شکر کریں۔ اے پروردگار جو بات ہم چھپتے اور جو ظاہر کرتے ہیں تو سب جانتا ہے اور خدا سے کوئی چیز مخفی نہیں (نہ زمین میں نہ آسمان میں۔ خدا کا شکر ہے جس نے مجھ کو بڑی عمر میں اسماعیل اور اسحاق بخشے۔ بے شک میرا پروردگار دعا سننے والا ہے۔ اے پروردگار میرے مجھ کو (ایسی توفیق عنایت) کر کہ نماز پڑھتا رہوں اور میری اولاد کو بھی (یہ توفیق بخش) اے پروردگار میرے مری دعا قبول کر۔ اے پروردگار حساب کتاب کے دن مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور مومنوں کو مغفرت کچھو۔

یعنی تجھ سے ہو سکتا ہے کہ تو ان گناہگاروں کو توفیق توبہ کی دے کر ان کے گناہ بخش دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور جس وقت کہا ابراہیم نے اے رب کر دے اس شہر کو امن والا اور دور رکھ مجھ کو اور میری اولاد کو اس بات سے کہ ہم پوجیں مورتوں کو۔ اے رب انہوں نے گمراہ کیا بہت لوگوں کو سو جس نے پیروی کی میری سو وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہنا نہ مانا سو تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے رب میں نے بسایا ہے اپنی ایک اولاد کو میدان میں کہ جہاں کھیتی نہیں تیرے محترم گھر کے پاس۔ اے رب ہمارے تاکہ قائم رکھیں نماز کو، سو رکھ بیٹھے لوگوں کے دل کہ مائل ہوں ان کی طرف اور روزی دے ان کو میوؤں سے شاید وہ شکر کریں۔ اے رب ہمارے تو جانتا ہے جو کچھ ہم کرتے ہیں چھپا کر اور جو کچھ کرتے ہیں دکھا کر اور مخفی نہیں اللہ پر کوئی چیز زمین

میں نہ آسمان میں۔ شکر ہے اللہ کا جس نے بخشا مجھ کو اتنی بڑی عمر میں اسمعیل اور علق بے شک میرا رب سنتا ہے دعا کو۔ اے پروردگار کر مجھ کو کہ قائم رکھوں نماز اور میری اولاد میں سے نیک، اب میرے رب اور قبول کر میری دعا۔ اے میرے رب بخش مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور سب یماں والوں کو جس دن کہ قائم ہو حساب۔

و اذ قال ابراهيم ربي اني قد اتيتك بالخير فاستجب لي يا ذا الجلال والإكرام۔ روسائے قریش جن کی ناشکر گزاری اور شک و کفر کا یوں اوپر الہم تو اے اللہ بدلو انعام اللہ الح میں ہوا تھا، انہیں ابراہیم علیہ السلام کا قصہ یاد دلا کر متنبہ کرتے ہیں کہ تم جن کی اولاد میں ہونے کی وجہ سے کعبۃ اللہ اور حرم شریف کے مجاور ہے بیٹھے ہو، انہوں نے اس کعبہ کی بنیاد خاص توحید پر رکھی تھی، اس کی دعاؤں سے خدا تعالیٰ نے یہ شہر (مدینہ) آباد کیا اور پتھر سے ریگستان میں غار کی و باطنی نعمتوں کے ڈھیر لگا دیے۔ وہ دنیا سے یہ ہی دعائیں اور وصیتیں کرتے ہوئے رخصت ہوئے کہ ان کی اولاد شرک کا طریقہ اختیار نہ کرے۔ اب تم کو سوچنا اور شرمنا چاہیے کہ کہاں تک ان کی وصیہ کا پاس کیا یہ ان کی دعا سے حصہ پیا اور کس حد تک خدا تعالیٰ کے احسانات پر شکر گزار ہوئے۔

رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبی و بنی ان بعد الاصنام۔ یعنی مکہ کہ "حرم، امن" بنا دے (چنانچہ خدا نے بنا دیا) نیز مجھ کو اور میری اولاد کو ہمیشہ بہت پرستی سے دور رکھ۔ غالباً یہاں "اولاد" سے خاص صلیبی اولاد مراد ہے۔ سو آپ کی صلیبی اولاد میں یہ مرض نہیں آیا اور اگر عام دریت مراد ہو تو کہا جائے گا کہ دعا بعض کے حق میں قبول نہیں ہوئی۔ باوجودیکہ حضرت ابراہیم معصوم پیغمبر تھے، مگر یہ دعا کا ادب ہے کہ دوسروں سے پہلے آدمی اپنے لئے دعا کرے۔ اس قسم کی دعائیں جو انبیاء سے منقول ہوں ان میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ پیغمبروں کی عصمت بھی خود ان کی پیدا کی ہوئی نہیں بلکہ حق تعالیٰ کی حفاظت و صیانت سے ہے۔ اس لئے وہ ہمیشہ اسی کی طرف التجا کرتے ہیں جو ان کی عصمت کا ضامن و کفیل ہوا ہے۔ (تنبیہ) حافظ عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ کے نزدیک ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعائیں مکہ کی آبادی اور تعمیر کعبہ کے بعد کی ہیں۔ سورۃ بقرہ میں اوں پارہ کے ختم پر جس دعا کا ذکر ہے وہ البتہ بنائے کعبہ کے وقت حضرت اسمعیل کی معیت میں ہوئی۔ یہ دعائیں اس کے بہت زمانہ بعد چرکہ سال میں کی گئیں۔

انہن اصلن کثیرا من الناس۔ یعنی یہ پتھر کی سورتیاں بہت آدمیوں کی گمراہی کا سبب ہوئیں۔ فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانه غفور رحیم۔ یعنی جس نے توحید خالص کا راستہ اختیار کیا اور میری بات مانی وہ میری جماعت میں شامل ہے۔ جس نے کہنا نہ مانا اور ہمارے راستے سے علیحدہ ہو گیا تو آپ اپنی بخشش اور مہربانی سے اس کو توبہ کی توفیق دے سکتے ہیں۔ آپ کی مہربانی ہو تو وہ ایمان لا کر اپنے کو رحمت خصوصی اور نجات ابدی کا مستحق بنا سکتا ہے۔ یا یہ مطلب ہو کہ آپ کو قدرت ہے اسے بھی بحالت موجودہ بخش دیں۔ گو آپ کی حکمت سے اس کا وقوع نہ ہو۔

ربنا انی اسکت من ذریعتی بواد غیر ذی روع عند بیتک المحرم۔ ربنا لیقیموا الصلوۃ فاجعل الخدۃ من الناس تھوی الیہم وارزقہم من الثمرات لعلہم یشکرون۔ یعنی اسمعیل علیہ السلام کو کیونکہ دوسری اولاد حضرت الق وغیرہ "شام" میں تھے۔ خدا تعالیٰ کے حکم سے آپ حضرت اسمعیل کو بحالت شیر خوارگی اور ان کی والدہ ہاجرہ کو یہاں چیل

میدان میں چھوڑ کر چلے گئے تھے بعد اقل قیل جرم کے کچھ لوگ وہاں پہنچے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت اسمعیل کی قتل اور ہاجرہ کی یتیمی کو دیکھ کر فرشتے کے ذریعہ سے وہاں "زمزم" کا چشمہ جاری کر دیا۔ جرم کے خاند بدوش لوگ پانی دیکھ کر اتر پڑے اور ہاجرہ کی اجازت سے وہیں بسنے لگے۔ اسمعیل علیہ السلام جب بڑے ہوئے تو اسی قبیلہ میں ان کی شادی ہوئی۔ اس طرح جہاں آنا مہ ہے یک بہتی آباد ہو گئی۔ حضرت ابراہیمؑ گاہ بگاہ ملک شام سے تشریف لایا کرتے تھے۔ وہ اس شہر اور شہر کے باشندوں کے لئے دعا فرماتے کہ خداوند! میں نے اپنی ایک اولاد کو اس بنجر اور چمنیں آبادی میں تیرے حکم سے تیرے معظم و محترم گھر کے پاس لا کر بسایا ہے تاکہ یہ اور اس کی نسل تیرا اور تیرے گھر کا حق دیکھیں تو اپنے فضل سے کچھ لوگوں کے دل ادھر متوجہ کر دے کہ وہ یہاں آئیں جس سے تیری عبادت ہو اور شہر کی رونق بڑھے۔ نیز ان کی روزی اور دلجمعی کے لئے غیب سے ایسا سامان فرما دے کہ (غلہ اور پانی جو ضروریات زندگی ہیں ان سے گذر کر) عمدہ میوے اور پھلوں کی یہاں افراط ہو جائے تاکہ یہ لوگ اطمینان قلب کے ساتھ تیری عبادت اور شکرگذاری میں لگے رہیں۔ حق تعالیٰ نے یہ سب دعائیں قبول فرمائیں۔ آج تک ہر سال ہزاروں اکھوں آدمی مشرق و مغرب سے کھینچ کھینچ کر وہاں جاتے ہیں اعلیٰ قسم کے میوے اور پھلوں کی مکہ میں وہ افراد ہے جو شاید دنیا کے کسی حصہ میں نہ ہو۔ حالانکہ خود مکہ میں ایک بھی ثمردار درخت موجود نہ ہو گا۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے دعا میں الفندۃ من الناس (کچھ آدمیوں کے دل کہا تھا، ورنہ سارا جہان ٹوٹ پڑتا۔

ربنا انک تعلم ما نحمی و ما نعلن و ما ینضی علی اللہ من شیء فی الارض و لا فی السماء یعنی زمین و آسمان کی کوئی چیز آپ سے پوشیدہ نہیں۔ پھر ہمارا ظاہر و باطن کیسے مخفی رہ سکتا ہے۔ یہ جو فرمایا "جو کچھ ہم کرتے ہیں چھپ کر اور جو کرتے ہیں دکھا کر" اس میں مفسرین کے کئی اقوال ہیں لیکن تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ الفظ عام ہے جو سب کھلی چھپی چیزوں کو شامل ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہر میں دعا کی سب اولاد کے واسطے اور دل میں دعا منظور تھی پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی۔

الحمد للہ الذی وہب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق : یعنی بڑھاپے میں اسحاق سارہ کے اور اسماعیل ہاجرہ کے بطن سے غیر متوقع طور پر عنایت ہوئے۔ جیسے اولاد کے متعلق میری دعا رب ہبل من الصالحین سنی یہ دعائیں بھی قبول فرمائیے۔

رب اجعلنی مقیم الصلوۃ ومن فریضی: یعنی میری ذریت میں ایسے لوگ ہوتے رہیں جو نمازوں کو ٹھیک طور پر قائم رکھیں۔

ربنا و تقبل دعائے یعنی میری سب دعائیں قبول فرمائیے۔

ربنا اغفر لی ولوالدی: یہ دعا غالباً اپنے والد کے حالت کفر میں مرنے کی خبر موصول ہونے سے پہلے کی ہے۔ تو مطلب یہ ہو گا کہ اسے اسلام کی ہدایت کر کے قیامت کے دن مغفرت کا مستحق بنادے۔ اور اگر مرنے کی خبر ملنے کے بعد دعا کی ہے تو شاید اس وقت تک خدا تعالیٰ نے آپ کو مطلع نہیں کیا ہو گا کہ کافر کی مغفرت نہیں ہو گی۔ عقلاً کافر کی مغفرت محال نہیں، سمعاً مستح ہے۔ سو اس کا علم سچ پر موقوف ہو گا اور قبل از سماع امکان عقلی

معتبر رہے گا۔ بعض شیعوں نے یہ لکھا ہے کہ قرآن قسیم میں برتیزا کے باپ و جو کافر کہا گیا ہے وہ ان کے حقیقی باپ نہ تھے بلکہ چچ وغیرہ کوئی دوسرے خاندان کے بڑے تھے۔ واللہ اعلم۔

(مواہ، نمبر، احسن)



ترجمہ: اور یاد کرو جب ابراہیم نے عرش کی اے میرے رب اس شہر کو مان واکر دے اور مجھے اور میرے بیٹوں کو بتوں کے پونے سے بچا۔ اے میرے رب بے شک بتوں نے بہت دوسرے بھکاریے۔ تو جس نے میرا ساتھ دیا وہ تو میرے ہے اور جس نے میرا کہا نہ مانا تو بے شک تو بخشتے واکر دے اے میرے رب میں نے اپنی کچھ اولاد ایک نالے میں بسا دی جس میں کھیتی نہیں ہوتی۔ تیرے حرمت والے گھر کے پاس۔ اے ہمارے رب اس لئے کہ وہ نماز قائم رکھیں تو تو کچھ لوگوں کے دل ان کی طرف مائل کر دے اور انہیں کچھ پھل کھانے کو دے۔ شاید وہ احسان مانیں۔ اے ہمارے رب تو جانتا ہے جو ہم چھپاتے ہیں اور جو ظاہر کرتے ہیں اور اللہ پر کچھ چھپا نہیں زمین میں اور نہ آسمان میں۔ سب خوبیاں اللہ کو جس نے مجھے یوحناپے میں اسمعیل و اسحق دیے۔ بے شک میرا رب دعا سننے والا ہے۔ اے میرے رب مجھے مہر کا قائم کرنے والا رکھ اور کچھ میری اولاد کو۔ اے ہمارے رب اور ہماری دعا سن لے۔ اے ہمارے رب مجھے بخش دے اور میرے ماں باپ کو اور سب مسلمانوں کو جس دن حساب قائم ہو گا۔

ہذا البلد امناً مکہ مکرمہ۔ کہ قرب قیامت دنیا کے ویران ہونے کے وقت تک یہ ویران سے محفوظ رہے یا اس شہر والے لہان میں ہوں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ دعا مستجاب ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کو ویران ہونے سے امن دی اور کوئی بھی اس کے ویران کرنے پر قادر نہ ہو سکا اور اس کو اللہ تعالیٰ نے حرم بنایا کہ اس میں نہ کسی انسان کا خون بہایا جائے نہ کسی پر ظلم کیا جائے نہ وہاں شکار مارا جائے نہ سبزہ کاٹا جائے۔

واجبہ ربی ان بعد الاصابہ انبیاء علیہم السلام بت پرستی اور تمام گناہوں سے معصوم ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ دعا کرنا بارگاہ الہی میں تواضع و اظہار احتیاج کے لئے ہے کہ باوجودیکہ تو نے اپنے کرم سے معصوم کیا لیکن ہم تیرے فضل و رحمت کی طرف دست احتیاج دراز رکھتے ہیں۔

رب انھن اضللن کثیرا من الناس یعنی ان کی گمراہی کا سبب ہوئے کہ وہ انہیں پوجنے لگے۔

فمن تبعنی (جو) میرے عقیدے و دین پر رہا۔

فانک غفور رحیم چاہے تو اسے ہدایت کرے اور توفیق توبہ عطا فرمائے۔

وبنا انی اسکت من فریتی ہواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم یعنی اس ولای میں جہاں اب مکہ مکرمہ ہے اور

ذریعہ سے مراد حضرت اسمعیل علیہ السلام ہیں۔ آپ سرزمین شام میں حضرت ہاجرہ کے بطن پاک سے پیدا ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بیوی حضرت سارہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس وجہ سے انہیں رشک

پیدا ہوا اور انہوں نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کہا آپ ہاجرہ اور ان کے بیٹے کو میرے پاس سے جدا

کر دیجئے۔ حکمت الہی نے یہ ایک سبب پیدا کیا تھا چنانچہ وحی آئی کہ آپ حضرت ہاجرہ و اسمعیل کو اس سرزمین میں

لے جائیں (جہاں اب مکہ کرمہ ہے)۔ آپ ان دونوں کو اپنے ساتھ براق پر سوار کر کے شام سے سرزمین حرم میں لائے اور کعبہ مقدسہ کے نزدیک اتارا یہاں اس وقت نہ کوئی آبادی تھی نہ کوئی چشمہ نہ پانی، ایک توشہ دان میں کھجوریں اور ایک برتن میں پانی انہیں دیکر آپ واپس ہوئے اور مڑ کر ان کی طرف نہ دیکھا۔ حضرت ہاجرہ والدہ اسماعیل نے عرض کیا کہ آپ کہاں جاتے ہیں اور ہمیں اس وادی میں بے انیس و رفیق چھوڑے جاتے ہیں لیکن آپ نے اس کا کچھ جواب نہ دیا اور ان کی طرف التفات نہ فرمایا۔ حضرت ہاجرہ نے چند مرتبہ یہی عرض کیا اور خوب نہ پایا تو کہا کہ کیا اللہ نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے۔ آپ نے فرمایا ہاں۔ اس وقت انہیں اطمینان ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام چلے گئے اور انہوں نے بارگاہ الہی میں ہاتھ اٹھا کر یہ دعا کی جو آیت میں مذکور ہے۔ حضرت ہاجرہ اپنے فرزند حضرت اسماعیل علیہ السلام کو دودھ پلانے لگیں۔ جب وہ پانی ختم ہو گیا اور پیاس کی شدت ہوئی اور صاحبزادہ کا حلق شہیف بھی پیاس سے خشک ہو گیا تو آپ پانی کی جستجو یا آبادی کی تلاش میں صفا و مرہ کے درمیان دوڑیں۔ یہاں تک کہ فرشتے کے پر مارنے سے یا حضرت اسماعیل علیہ السلام کے قدم مبارک سے اس خشک زمین میں ایک چشمہ (زمزم) نمودار ہوا۔ آیات میں حرمت والے گھر سے بیت اللہ مراد ہے جو طوفانِ نوح سے پہلے کعبہ مقدسہ کی جگہ تھا اور طوفان کے وقت آسمان پر اٹھ لیا گیا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ واقعہ آپ کے سگ میں اٹے جانے کے بعد ہوا۔ آگ کے واقعہ میں آپ نے دعا نہ فرمائی تھی اور اس واقعہ میں دعا کی اور تضرع کیا اللہ تعالیٰ کی کارسازی پر اعتماد کر کے دعا نہ کرنا بھی توکل اور بہتر ہے لیکن مقام دعا اس سے بھی افضل ہے تو حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اس آخر واقعہ میں دعا فرمانا اس لئے ہے کہ آپ مدارج کمال میں دمہدم ترقی پر ہیں۔

لِیَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ یعنی حضرت اسماعیل اور ان کی اور اس وادی بے زراعت میں تیرے ذکر و عبادت میں مشغول ہوں اور تیرے بیت المحرام کے پاس۔

فاجعل الخدۃ من الناس تہوی الیہم اطراف و بلاد سے یہاں آئیں اور ان کے قلوب اس مکان طاہر کی شوق زیادت میں کھینچیں اس میں ایمانداروں کے لئے یہ دعا ہے کہ انہیں بیت اللہ کا حج میسر آئے اور اپنی یہاں رہنے والی ذریت کے لئے یہ کہ وہ زیادت کے لئے آنے والوں سے مستفیع ہوتے رہیں۔ غرض یہ دعا دینی دنیوی برکات پر مشتمل ہے۔ حضرت کی دعا قبول ہوئی اور قبیلہ جرہم نے اس طرف سے گزرتے ہوئے ایک پرند دیکھا تو انہیں تعجب ہوا کہ بیابان میں پرند کیسا۔ شاید کہیں چشمہ نمودار ہو۔ جستجو کی تو دیکھا کہ زمزم شریف میں پانی ہے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں نے حضرت ہاجرہ سے وہاں بسنے کی اجازت چاہی۔ انہوں نے اس شرط سے اجازت دی کہ پانی میں تمہارا حق نہ ہو گا۔ وہ لوگ وہاں بسے اور حضرت اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام جو ان ہوئے تو ان لوگوں نے آپ کے صراح و تقویٰ کو دیکھ کر اپنے خاندان میں آپ کی شادی کر دی اور حضرت ہاجرہ کا وصال ہو گیا۔ اس طرح حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ دعا پوری ہوئی۔

وللذقہم من الثمرات اسی کا ثمرہ ہے کہ فصول مختلفہ ربیع و خریف و صیف و شتاء کے میوے وہاں بیک وقت موجود ملتے ہیں۔

الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل و اسحق: حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک اور فرزند کی دعا کی تھی اللہ تعالیٰ نے قبول فرمائی تو آپ نے اس کا شکر ادا کیا اور ہر گاہ الہی میں عرض کیا۔
 رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي كبرتك لعلني و ذريتي تو آپ کو باعد الہی معلوم تھا کہ کافر ہوں گے اس لئے بعض ذریت کے وسط نمازوں کی پابندی، محافظت کی ہے۔ کی۔
 ولوالدي بشرط ايمان يا ماں باپ سے حضرت آدم و حوا مراد ہیں۔

(۱۰) ما اتمر من خان بدوی



آداب تلاوت (شیطان سے پناہ مانگنے کیسے)

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ O

سورہ، نحل (نکی) آیت: ۹۸، قرآنی ترتیب: ۱۶، نزولی ترتیب: ۵۰

ترجمہ: پھر جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطانِ رجیم سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف زبان ہی سے اعموذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھ لیا جائے بلکہ اس کے ساتھ واقع ہی دل میں یہ خواہش اور عمل یہ کوشش بھی ہوتی چاہیے کہ انسان قرآن پڑھتے وقت شیطان کے گمراہ کن دوسروں سے محفوظ رہے، غلط اور بے جا شکوک و شبہات میں مبتلا نہ ہو، قرآن کی ہر بات کو اس کی صحیح روشنی میں دیکھے اور اپنے خود ساختہ اور باہر سے حاصل کئے ہوئے تخیلات کی آمیزش سے قرآن کے الفاظ کو وہ معنی نہ پہنانے لگے جو اللہ تعالیٰ کی فضا کے خلاف ہوں۔ اسکے ساتھ آدمی کے دل میں یہ احساس بھی موجود ہونا چاہیے کہ شیطان سب سے بڑھ کر جس چیز کے درپے ہے وہ یہی ہے کہ ابن آدم قرآن سے ہدایت حاصل نہ کرنے پائے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آدمی اس طرف رجوع کرتا ہے تو شیطان اس کو بہکانے اور اخذ ہدایت سے روکنے اور فکر و فہم کو غلط راہوں پر ڈالنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتا ہے۔ اس وجہ سے انسان کو اس کتاب کا مطالعہ کرتے وقت انتہائی چوکنا رہنا چاہیے اور ہر وقت خدا سے مدد مانگتے رہنا چاہیے کہ کہیں شیطان کی دراندازیاں سے اس سرچشمہ ہدایت کے فیض سے محروم نہ کر دیں۔ کیونکہ جس نے یہاں سے ہدایت نہ پائی پھر وہ کہیں سے بھی ہدایت نہ پاسکے گا اور جو اس کتاب سے گمراہی اخذ کر بیٹھا اسے پھر دنیا کی کوئی چیز گمراہیوں سے نہ نکال سکے گی۔

اس سلسلہ کلام میں یہ آیت جس غرض کے لئے آئی ہے وہ یہ ہے کہ آگے چل کر ان اعتراضات کا جواب دیا جا رہا ہے جو مشرکین قرآن پاک پر کیا کرتے تھے۔ اس نئے پہلے تمہید کے طور پر یہ فرمایا گیا کہ قرآن کو اس کی اصل روشنی میں صرف وہی شخص دیکھ سکتا ہے جو شیطان کی گمراہ کن دوسرہ اندازیوں سے چوکنا ہو اور ان سے محفوظ رہنے کے لئے خدا سے پناہ مانگے۔ ورنہ شیطان کبھی انسان کو اس قابل نہیں رہنے دیتا کہ وہ سیدھی

طرح قرآن اور اس کی باتوں کو سمجھ سکے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: جب قرآن پڑھنا چاہیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کریں۔
یعنی دل سے خدا پر نظر رکھنا کہ حقیقت استعاذہ کی ہے۔ اسی واجب ہے اور زبان سے بھی کہہ لینا
قرأت میں مسنون ہے۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ: اور جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطان مردود سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: سو جب تو پڑھنے لگے قرآن تو پناہ لے اللہ کی شیطان مردود سے۔
حدیث میں ہے کہ حیو کم من تعلم القرآن و علمہ (تم میں بہتر وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے)۔
معلوم ہوا کہ مومن کے لئے قرأت قرآن بہترین کام ہے۔ اس لئے قرأت قرآن کی بغض آداب کی تعلیم فرماتے
ہیں تاکہ آدمی بے احتیاطی سے اس بہتر کام کا اجر ضائع نہ کر بیٹھے۔ شیطان کی کوشش ہمیشہ ہی یہی رہتی ہے کہ
لوگوں کو نیک کاموں سے روکے، خصوصاً قرأت قرآن جیسے کام کو جو تمام نیکیوں کا سرچشمہ ہے۔ کب ٹھنڈے دل
سے گوارا کر سکتا ہے۔ ضرور اس کی کوشش ہوگی کہ مومن کو اسے باز رکھے اور اس میں کامیاب نہ ہو تو ایسی
آفات میں مبتلا کر دے جو قرأت قرآن کا حقیقی فائدہ حاصل ہونے سے مانع ہوں۔ ان سب مغویانہ تدبیروں اور
پیش آنے والی خرابیوں سے حفاظت کا یہی طریقہ ہے کہ جب مومن قرأت قرآن کا ارادہ کرے تو پہلے صدقہ دل
سے حق تعالیٰ پر بھروسہ کرے اور شیطان مردود کی زد سے بھاگ کر خداوند قدوس کی پناہ میں آجائے۔ اصلی
استعاذہ (پناہ میں آنا) تو دل سے ہے۔ مگر دماغ و دل کو موافق کرنے کے لئے شروع ہے کہ ابتدائے قرأت میں
زبان سے بھی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو جب تم قرآن پڑھو تو اللہ کی پناہ مانگو شیطان مردود سے۔
یعنی قرآن کریم کی تلاوت شروع کرتے وقت اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھو یہ مستحب ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (والدین کے لئے)

رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا*

(شورہ بنی اسرائیل (نکلی) آیت ۲۴، قرآنی ترتیب ۷۱، نروں ترتیب ۵۰)

ترجمہ۔ پروردگار ان پر رحم فرما جس طرح انہوں نے رحم و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا۔
اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ اللہ کے بعد انسانوں میں سب سے مقدم حق والدین کا ہے۔ اولاد کو والدین کا مطیع، خدمت گزار اور ادب شناس ہونا چاہئے۔ معاشرے کا اجتماعی اخلاق ایسا ہونا چاہئے جو اولاد کو والدین سے بے نیاز بنانے والا نہ ہو بلکہ ان کا احسان مند اور ان کے احترام کا پابند بنائے۔ در بحالہ میں ان کی اسی طرح خدمت کرنا سکھائے جس طرح بچپن میں وہ اس کی پرورش اور ناز برداری کر چکے ہیں۔ یہ آیت بھی صرف ایک اخلاقی سفارش نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد پر بعد میں والدین کے شرعی حقوق و اختیارات مقرر کئے گئے ہیں جن کی تفصیلات ہمیں حدیث اور فقہ میں ملتی ہیں۔ نیز اسلامی معاشرے کی ذہنی و اخلاقی تربیت میں اور مسلمانوں کے ادب تہذیب میں والدین کے ادب اور طاعت کو ان کے حقوق کی نگہداشت کو ایک اہم عنصر کی حیثیت سے شامل کیا گیا ہے۔ ان چیزوں نے ہمیشہ کے لئے یہ اصول طے کر دیا ہے کہ اسلامی ریاست اپنے قوانین اور انتظامی حکام اور تعلیمی پالیسی کے ذریعے سے خاندان کے ادارے کو مضبوط اور محفوظ کرنے کی کوشش کرے گی نہ کہ اسے کمزور بنانے کی۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار ان دونوں پر رحمت فرمائیے جیسا انہوں نے مجھ کو پالا اور پرورش کیا ہے۔
اگرچہ میں جو دعا کے لئے فرمایا ہے۔ ظاہراً امر مذہب و استحباب کے لئے ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وجوب کے لئے ہے۔ لیکن عمر بھر میں ایک بار دعا کرنے سے بھی واجب ادا ہو جائے گا۔ اور بدلائل شرعیہ یہ دعا کرنا مقید ہے ایمان ابویں کے ساتھ۔ البتہ اگر حالت کفر میں زندہ ہوں اور دعائے رحمت بمعنی دعائے ہدایت کی جگہ تو جائز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار جیسا انہوں نے مجھے بچپن میں (شفقت سے) پرورش کیا ہے تو بھی ان (کے حال) پر رحمت فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اسے پروردگار رحم کر ان پر جیسا انہوں نے پالا مجھے چھوٹا سا۔

یعنی جب میں بالکل کمزور و ناتوان تھا انہوں نے میری تربیت میں خون پسینہ ایک کر دیا۔ اپنے خیال کے موافق میرے لئے - ایک راحت و خوبی کی فکر کی۔ ہزار ہا آفات و حوادث سے بچانے کی کوشش کرتے رہے۔ بارہا میری خاطر اپنی جان و کھوں میں ڈالی، آج ان کی ضیعی کا وقت آیا ہے جو کچھ میری قدرت میں ہے ان کی خدمت و تعظیم کرتا ہوں۔ لیکن پورا حق اور نہیں کر سکتا۔ اس لئے تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس بڑھاپے میں اور موت کے بعد ان پر غور و محنت فرما۔ والدین کی تعظیم اور ان کے سامنے تواضع و فروتنی صمیم قلب سے ہونی چاہیئے۔ خدا تعالیٰ جانتا ہے کہ کون کیسے دل سے ماں باپ کی خدمت کرتا ہے۔ اگر فی الواقع تم دل سے نیک اور سچا تمہد ہو گے اور خدا کی طرف رجوع ہو کر اخلاص و حق شناسی کے ساتھ ان کی خدمت کرو گے تو وہ تمہاری کوتاہیوں اور خطاؤں سے درگزر فرمائے گا۔ فرض کرو اگر کسی وقت باوجود نیک متی کے تنگ دلی یا تنگ مزاجی سے کوئی فرد گدگاشت ہو گئی، پھر توبہ و رجوع کیا تو اللہ بخشنے والا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اب میرے رب تو ان دونوں پر رحم کر جیسا کہ ان دونوں نے مجھے بھلیں میں پالا۔

معنا یہ ہے کہ ۱۰ یا میں بہتر سوک اور خدمت میں کتنا بھی مبالغہ کیا جائے لیکن والدین کے احسان کا حق ادا نہیں ہوتا۔ اس لئے بندے کو چاہیے کہ مارگاہ الہی میں لان پر فضل و رحمت فرمانے کی دعا کرے اور عرض کرے کہ یا رب میری خدمتیں ان کے احسان کی جزا نہیں ہو سکتیں تو ان پر کرم کر کہ ان کے احسان کا بدلہ ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (شہر سے نکلنے اور داخل ہونے کی)

رَبِّ اَدْجِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَّاَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَّاجْعَلْ لِّيْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا نُّصِيْرًا ○
(سورہ بنی اسرائیل (نکلی) آیت ۸۰، قرآنی ترتیب: ۷۷، نزولی ترتیب: ۵۰)

ترجمہ اے پروردگار میرے مجھ کو جہاں بھی تو لے جا سچائی کے ساتھ لے جا اور جہاں سے بھی نکال سچائی کے ساتھ نکال اور اپنی طرف سے ایک اقتدار کو میرا مددگار بنا دے۔

رب ادخنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق اس دعا کی تلقین سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کا وقت اب بالکل قریب آگیا ہے اس لئے فرمایا کہ تمہاری دعا یہ ہونی چاہیے کہ صداقت کا دامن تم سے نہ چھوٹے،

جہاں سے بھی نکلے صداقت کی خاطر نکلو اور جہاں بھی جاؤ صداقت نے ساتھ ساتھ

واجعل لی من لدنک سلطاناً مصبراً: یعنی یا تو مجھے خود اقتدار عطا کرے، یا پھر کسی حکومت و میرا مددگار بنادے تاکہ اس کی مدد سے میں دنیا کے بگاڑ کو درست کر سکوں، فواجش اور معاصی سے اس سیلاب کو روک سکوں پھر تیسرے قانون عدل کو جاری کر سکوں، یہی تفسیر ہے اس آیت میں جو جس میں یہ فرقہ نے کی ہے، اور اسی کو ابن جریر اور ابن کثیر جیسے جلیل القدر مفسرین نے اختیار کیا ہے اور اسی کی تائید نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ہدایت کرتی ہے کہ ان اللہ لیورع بالسلطان ما لا یورع بالقوآن، یعنی اللہ تعالیٰ حکومت کی طاقت سے ان چیزوں کا سدباب کر دیتا ہے جن کا سدباب قرآن سے نہیں کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام دنیا میں جو اصلاح چاہتا ہے وہ صرف وعظ و ترغیب سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کو عمل میں لانے کے لیے سیاسی طاقت بھی درکار ہے پھر جبکہ یہ دعا اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی کو خود سکھائی ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ قیامت میں اور خدا شریعت اور اجرانے حدود اللہ کے لئے حکومت چاہتا اور اس کے حصول کے لئے کوشش کرنا نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و مندوب ہے اور وہ لوگ غلطی پر ہیں جو اس کو دنیا پرستی یا دنیا طلبی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دنیا پرستی آج ہے تو یہ کہ کوئی شخص اپنے لئے حکومت کا طالب ہو۔ رہا خدا کے دین کے لئے حکومت کا طالب ہونا تو یہ دنیا پرستی نہیں دین پرستی کا عین تقاضا ہے۔ اگر جہاد کے لئے تلوار کا طالب ہونا گناہ نہیں ہے تو اجرانے احکام شریعت کے لئے سیاسی اقتدار کا طالب ہونا کیسے گناہ ہو جائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے رب مجھ کو خوبی کے ساتھ پہنچاؤ اور مجھ کو خوبی کے ساتھ لے جاؤ (یعنی مکہ سے جانے کے بعد) اور مجھ کو اپنے پاس سے ایسا غلبہ دیکھو جس کے ساتھ نصرت ہو۔ سلطاناً مصبراً: جس سے وہ قلب بڑھتا ہی جاوے ورنہ خارجی غلبہ تو کفار کو بھی ہو جاتا ہے۔ مگر وہ منصور میں نہیں ہوتے۔ اس لئے جلد زائل ہو جاتا ہے۔ اس میں تفویض کا حکم ہو گیا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھے (مدینہ میں) اچھی طرح داخل کچھو اور (مکے) سے اچھی طرح نکالو اور اپنے پاس سے دور قوت کو میرا مددگار بنائیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب داخل کر مجھ کو داخل کرنا سچا اور نکال کر مجھ کو نکالنا سچا اور عطا کر دے مجھ کو اپنے پاس سے حکومت کی مدد۔

رب ادخسی مدخل صدق و اخرجی مخرج صدق: یعنی جہاں مجھے پہنچانا ہے (مثلاً مدینہ میں) نہایت آبرو اور

خوبی اور خوش اسلوبی سے پہنچے۔ حق کا بول بالا رہے اور جہاں سے نکالنا ہے (میں مدد کرنا ہے) (مثلاً مکہ) سے تو وہ بھی آہرہ اور خوبی اور خوش اسلوبی سے ہو کہ دشمن دلیل خوار اور دوست شاداں و فرحاں ہوں اور بہر صورت سچائی کی فتح اور جھوٹ کا سر نیچا ہو۔

واجعل من لدنک سلطاناً نصیراً یعنی غالب اور تسلط عنایت فرما جس کے ساتھ تیری مدد اور نصرت ہو تاکہ حق کا بول بالا رہے اور معاندین پست اور ذلیل ہوں۔ دنیا میں کوئی قانون ہو سہادی یا اراضی اس کے نفاذ کے لئے ایک درجہ میں ضروری ہے کہ حکومت کی مدد ہو۔ جو لوگ داخل در براہین سننے اور آفتاب کی طرح حق واضح ہو چکے کے بعد بھی ضد اور عناد نہ قائم کریں اس کے ضرر و فساد کو حکومت کی مدد ہی روک سکتی ہے۔ اس لئے سورت حدید میں فرمایا لقد ارسلنا رسلاً بالبینات و ازلنا معهم الکتاب و المعیزان یقوم الناس بالقسط و ازلنا الحلبہ فیہ باس شدید و منافع للناس الی آخرہ (حدید ۲۵)۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے میرے رب مجھے سچی طرح داخل کر اور سچی طرح باہر لے جا اور مجھے اپنی طرف سے مددگار غلبہ دے۔

رب ادخلی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق جہاں بھی میں داخل ہوں اور جہاں سے بھی میں باہر آؤں حوالہ دو کوئی مکان ہو یا منصب ہو یا کام۔ بعض مفسرین نے کہا مراد یہ ہے کہ مجھے قبر میں اپنی رضا اور طہارت کے ساتھ داخل کر اور وقت بعثت عزت و کرامت کے ساتھ باہر لا۔ بعض نے کہا معنی یہ ہیں کہ مجھے اپنی امانت میں صدق کے ساتھ داخل کر اور اپنی مزاحمت سے صدق کے ساتھ خارج فرما اور اس کے معنی میں ایک قول یہ بھی ہے کہ منصب ہوتے میں مجھے صدق کے ساتھ داخل کر اور صدق کے ساتھ دین سے رخصت کے وقت نبوت کے حقوق واجبہ سے عہدہ برآ فرما۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مجھے مدینہ طیبہ میں پسندیدہ راخند عنایت کر اور مکہ مکرمہ سے میرا خروج صدق کے ساتھ کر۔ اس سے میرا دل غمگین نہ ہو۔ مگر یہ توجیہ اس صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جبکہ یہ آیت مدنی نہ ہو جیسا کہ علامہ سیوطی نے دلیل فرما کر اس آیت کے مدنی ہونے کو قول ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

واجعل لی من لدنک سلطاناً نصیراً وہ قوت عطا فرما جس سے تیرے دشمنوں پر غالب ہوں اور وہ حجت جس سے میں بر مخالف پر فتح پاؤں اور وہ غلبہ ظاہرہ جس سے میں تیرے دین کو تقویت دوں۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب سے ان کے دین کو غالب کرنے اور انہیں دشمنوں سے محفوظ رکھنے کا وعدہ فرمایا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اصحابِ کہف کی دعا (نیک کام کے آغاز پر)

رَبِّنا اِنَّا مِنْ لَدُنْكَ رَحِمَةً وَ هَتِيْ لَنا مِنْ اَعْرَابِنا رَحْمَةً

﴿نورہ کہف (کی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۱۸، نزولی ترتیب: ۶۹﴾

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم کو اپنی رحمت خاص سے نواز اور ہمارے معاملہ درست کر دے۔
(مولانا ابوالحسن علی مدظلہ العالی)



ترجمہ: ہمارے پروردگار ہم کو اپنے پاس سے رحمت کا سامان عطا فرمائیے اور ہمارے لئے (اس) کام میں درستی کا سامان مہیا کر دیجئے۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم پر اپنے ہاں سے رحمت نازل فرما اور ہمارے کام میں درستی (کے سامان) مہیا کر۔
(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے دے ہم کو اپنے پاس سے بخشش اور پوری کر دے ہمارے کام کی درستی
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: ہمارے رب ہمیں اپنے پاس سے رحمت دے اور ہمارے کام میں ہمارے لئے راہ یابی کے سامان کر۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



زکریا علیہ السلام کی دعا (اواد کے لئے)

اِذْ نَادٰى رَبُّهُ بِدَآءِ حَمِيْمٍ ۝ قَالَ رَبِّ اِنِّیْ وَهَسَ الْعَظْمُ مِنْیْ وَ اَسْتَعْلِلُ الرَّاسُ شَیْبًا وَ لَمْ اُكُنْ بِدَعَاؤِكَ رَبِّ شَفِیْمًا ۝ وَ اِنِّیْ حَفِیْتُ لِمَوَالِیِّ مِنْ وَّرَآءِیْ وَ كَانَتْ اَمْرًا نِّیْ عَاقِبًا فَهَبْ لِّیْ مِنْ لَدُنْكَ وَلِیًّا ۝ یٰرَبِّیْ وَ یَرْثُ مِنْ اِلٰی یَعْقُرِبْ وَ صِیٍّ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیًّا ۝

﴿نورہ مریم (کی) آیات: ۲-۶، قرآنی ترتیب: ۱۹، نزولی ترتیب: ۴۳﴾

ترجمہ جبکہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا۔ اس نے عرض کیا "اے پروردگار، میری ہڈیاں تک گھل گئی ہیں اور سر بڑھاپے سے بھڑک اٹھا ہے۔ اے پروردگار، میں کبھی تجھ سے دعا مانگ کر نامراد نہیں رہا۔ مجھے اپنے پیچھے اپنے بھائی بندوں کی بیویوں کا خوف ہے، در میری بیوی بانجھ ہے۔ تو مجھے اپنے فضل خاص سے ایک وارث عطا کرے جو میرا وارث بھی ہو اور آل یعقوب کی میراث بھی پائے، اور اے پروردگار، اس کو ایک پسندیدہ انسان بنا۔"

انی حقت الموالی من وراءی مطلب یہ ہے کہ ایسا کے خاندان میں میرے بعد کوئی ایسا نظر نہیں آتا جو دینی اور اخلاقی حیثیت سے اس منصب کا اہل ہو جسے میں سنبھالے ہوئے ہوں۔ آگے جو نسل اٹھتی ہوئی نظر آ رہی ہے اس کے پچھن بگڑے ہوئے ہیں۔

برثی و یوث من ال یعقوب یعنی مجھے صرف اپنی ذات ہی کا وارث مطلوب نہیں ہے بلکہ خزانوادہ یعقوب کی جلدیوں کا وارث مطلوب ہے۔

(مولانا ابوالعلیٰ سودودی)



ترجمہ جب کہ اسوں نے اپنے پروردگار کو پوشیدہ طور پر پکارا (جس میں یہ) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں (بوجہ پیری کے) کمزور ہو گئیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل گئی اور (اس کے قبل کبھی میں) آپ سے مانگنے میں اتنے میرے رب کا کام نہیں رہا ہوں۔ اور میں اپنے بعد (اپنے) رشتے داروں (کی طرف) سے ندریشہ رکھتا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے سو (اس صورت میں) آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث (یعنی بیٹا) دے دیجئے کہ وہ (میرے علوم خاصہ میں) میرا وارث بنے اور (میرے جد) یعقوب کے خاندان کا وارث ہے (یعنی علوم سابقہ و لاحقہ اس کو حاصل ہوں)۔ اور اس کو اے میرے رب (اپنا) پسندیدہ بنائیے (یعنی عالم بھی ہو اور عامل بھی ہو)۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ جب انہوں نے اپنے پروردگار کو دلی آواز سے پکارا (اور) کہا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں بڑھاپے کے سبب کمزور ہو گئی ہیں اور سر شعلہ مارنے لگا ہے (یعنی بالوں کی سفیدی کے سبب سر آگ کی طرح چمکنے لگا ہے) اور اے میرے پروردگار میں تجھ سے مانگ کر کبھی محروم نہیں رہا۔ اور میں اپنے بعد اپنے بھائی بندوں سے ڈرتا ہوں اور میری بیوی بانجھ ہے تو مجھے اپنے پاس سے ایک وارث عطا فرما۔ جو میری اور اولاد یعقوب کی میراث کا مالک ہو۔ اور (اے) میرے پروردگار اس کو خوش اطوار بنائیو۔

برثی و یوث من ال یعقوب میراث کے مالک ہونے سے مراد نبوت کا وارث ہونا ہے۔ یہ مال و دولت کا۔ کیونکہ پیغمبروں کی نظروں میں مال و دولت کچھ چیز نہیں ہوتا جس کے لئے وہ خدا سے وارث مانگیں۔ ان کے نزدیک جو چیز سب سے بہتر اور قابلِ وراثت ہے وہ خدا کا دین اور بندگان کی ہدایت ہے۔ اور پیغمبر سے نئی کاموں کے لئے خدا سے اولاد مانگنے کی توقع ہونی چاہئے۔ نیز جیسا کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، پیغمبر کا مال خدا کی راہ

میں صدقہ ہوتا ہے اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔

(موانع فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ جب پکارا اس نے اپنے رب کو نیچیں اتار سے ہو اب میرے رب بوڑھی ہو نہیں میری بڑیاں، شعلہ نکلا (بھڑکا) سر سے (میریں) بڑیاپ کا، اور تھم سے مٹ کر اب رب میں کسکی محروم نہیں رہا اور میں ذرا ہوں بھائی بدوں سے اپنے پیچھے اور عورت میری ہانکھ ہے۔ سو بخش تو تیرا اپنے پاس سے یہ کام اٹھانے والا جو میری جگہ بیٹھے اور یقیناً کی ہو دکی، اور اس کو اب رب میں مانتا (تی چاہتا)۔

اد نادى ربہ بداء حقیہ کہتے ہیں رات کی تاریکی اور خلوت میں چاہت آواز سے مانی، جیسا کہ وہ کا اصل قاصد ہے ادعوا ربکم تضرعاً و حنیہ (غراف)۔ اسکی معاریہ سے دور اور اعمال انسانی سے معمار ہوتی ہے۔ شاید یہ بھی خیال ہو کہ بڑھاپے کی عمر میں مٹا مٹتے تھے، اثر نہ ملے تو سنے والے نہیں، اور دیت بھی عموماً بڑھاپے میں آواز پست ہو جاتی ہے۔

قال رب انى و هن العظم مى و اشتعل الراس شيباً۔ یعنی بظاہر موت کا وقت قریب ہے سر کے بالوں میں بڑھاپے کی سفیدی چمک رہی ہے اور ہڈیاں تک سوکھنے لگیں۔

ولم اکن بدعائک رب شفیاً یعنی آپ نے اپنے فضل و رحمت سے میری دعائیں قبول کیں اور ضعف اور پیر نہ سالی میں کیسے گماں کروں کہ میری دعا رد کر کے مہربانی سے محروم رکھیں گے۔ بعض مفسرین نے ولم اکن بدعائک رب شفیاً کے معنی یوں کیے ہیں کہ اسے پروردگار آپ کی دعوت میں کبھی شکی ثابت نہیں ہو، یعنی جب آپ نے پکارا برابر امتثال امر اور طاعت و فرمانبرداری کی سعادت حاصل کی۔

وانى خفت العوائى من و اراءى: ان کے بھائی بند قرابت دار نائل ہوں گے ڈر یہ ہوا کہ وہ ان کے بعد اپنی بدائلیوں اور غلط کاریوں سے رونا نیک نہ بگاڑ دیں اور جو دینی و روحانی دولت یعقوب علیہ السلام کے گھرنے میں منقل ہوتی ہوئی حضرت زکریا علیہ السلام تک پہنچی تھی اسے اپنی شرارت اور بد تمیزی سے ضائع نہ کر دیں۔

و کانت امراتى عاقراً فہب لى من لىک ولدا یروئى ویرث من ال یعقوب۔ یعنی میں بوڑھا ہوں بیوی ہانکھ ہے ظاہری سامان اولاد ملنے کا کچھ نہیں لیکن تو اپنی لامحدود قدرت و رحمت سے اولاد عطا فرما، جو دینی خدمات کو سنبھالے اور تیری مقدس امانت کا بوجھ اٹھا سکے۔ میں اس ضعف و پیری میں کیا کر سکتا ہوں، جی یہ چاہتا ہے کہ کوئی بیٹا اس لائق ہو جو اپنے باپ دادوں کی پاک گدی پر بیٹھ سکے۔ ان کے علم و حکمت کے خزانوں کا مالک اور کمالات نبوت کا وارث بنے۔ (تبیہ) احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے مال میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ ان کی وراثت دولت علم میں چلتی ہے۔ خود شیعوں کے مستند کتاب "کافی کلینی" سے بھی "رون المعانی" میں اس مضمون کی روایات نقل کی ہیں لہذا متعین ہے کہ یروئى ویرث من ال یعقوب میں وراثت مالی مراد نہیں جس کی تائید خود لفظ آل یعقوب سے ہو رہی ہے کیونکہ ظاہر ہے تمام آل یعقوب کے اموال و املاک کا وارث تھا حضرت زکریا کا بیٹا کیسے ہو سکتا تھا۔ بلکہ نفس وراثت کا ذکر ہی اس موقع پر ظاہر کرتا ہے کہ "لی"

وراثت مراد کہیں۔ یہی وہی ہے کہ قریب کے نزدیک مسلم ہے کہ بیٹا باپ کا وارث ہوتا ہے۔ پھر دعا میں اس کا ذکر کرنا محض بیکار تھا۔ یہ خیال کرنا کہ حضرت زکریا کو اپنے مال و دولت کی فکر تھی کہ کہیں میرے گھر سے نکل کر بنی لام و دور۔۔۔ رشتہ داروں میں نہ پہنچ جائے، نہایت پست اور دنی خیال ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی شان یہ نہیں ہوتی کہ دنیا سے رحمت ہوتے وقت دنیا کی متاع حقیر کی فکر میں پڑ جائیں کہ باپ یہ کہاں جائے گی اور کس کے پاس رہے گی۔ اور افسوس یہ ہے کہ حضرت زکریا بڑے دولت مند بھی نہ تھے، بڑھئی کا کام کر کے پیٹ پالتے تھے۔ بھلا انہیں اس حساب میں کیا فکر ہو سکتا تھا کہ چار چھ رشتہ داروں کے ہاتھ نہ پڑ جائیں۔ اعیان باللہ۔
 وجعلہ رب رصیا۔ یعنی ایسا لڑکا دیجئے جو اپنے اخلاق و اعمال کے لحاظ سے میری اور تیری اور اچھے لوگوں کی پسند کا ہو۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ۔ جب کہ سبوں نے اپنے پروردگار کو پوشیدہ طور پر پکارا (جس میں یہ) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں (بوجہ پیری) کمزور ہو گئیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل گئی اور (اس کے قبل کہیں میں) آپ سے مانگنے میں اے میرے رب ناکام نہیں رہا ہوں۔ اور میں اپنے بعد (اپنے) رشتہ داروں (کی طرف) سے اندیشہ رکھتا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے۔ سو (اس صورت میں) آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث (یعنی بیٹا) دے دیجئے کہ وہ (میرے علوم خاص میں) میرا وارث بنے اور (میرے جد) یعقوب کے خاندان کا وارث بنے۔ اور اس کو اے میرے رب (اپنا) پسندیدہ بنائیے۔

برٹنی و یوٹ من ال یعقوب: یعنی علوم سابقہ و لاحقہ اس کو حاصل ہوں۔
 واجعلہ رب رصیا: یعنی عالم بھی ہو اور عال بھی ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
 (دعا کی قبولیت کے لئے)

غُثِّیْ اِلَّا اَکُوْنَ بِدُعَائِ رَبِّیْ مُسْتَجِیْبًا ○

﴿نورہ مریم (مکی) آیت ۳۸، قرآنی ترتیب ۱۹، نزولی ترتیب ۳۳﴾

ترجمہ: امید ہے کہ میں اپنے رب کو پکار کے نامراد نہ رہوں گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



دب اشروح لی صلوٰی جس میرے دل میں اس منصب عظیم کو سنبھالنے کی ہمت پیدا کر دے اور میرا حوصلہ بڑھا دے۔ کیونکہ یہ ایک بہت بڑا کام حضرت موسیٰ کے سپرد کیا جا رہا تھا اس کے لئے بڑے دل گردے کی ضرورت تھی۔ اس نے آپ نے دعا کی کہ مجھے وہ صبر وہ ثبات، وہ تحمل، وہ بے خوفی اور وہ عزم عطا کر جو اس کام کے لئے درکار ہے۔

و بسر لی امری و احلل عقدہ من لسانی یفہوا قولی بائبل میں اس کی جو تشریح بیان ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جس نے اسے خداوند میں فصیح نہیں ہوں نہ پہلے ہی تھا اور نہ جب سے تو نے اپنے بندے سے کلام یہ بلا رک رک کر بولتا ہوں اور میری زبان کند ہے۔ (خروج ۴: ۱۰) مگر تلمود میں اس کا ایک لمبا پورا قصہ بیان ہوا ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ بچپن میں جب حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے گھر پرورش پا رہے تھے، ایک روز نبیوں نے فرعون کے سر کا تاج اتار کر اسے سر پر رکھ دیا۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اس بچے نے یہ کام کیا کیا ہے یا یہ شخص طفلانہ فعل ہے۔ آخر کار یہ تجویز کیا گیا کہ بچے کے سامنے سونا اور سگ دونوں ساتھ رکھے جائیں۔ چنانچہ دونوں چیزیں لا کر سامنے رکھی گئیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ٹھا کر آگ میں رکھ لی۔ اس طرح ان کی جاں تو بچ گئی مگر زبان میں ہمیشہ کے لیے لکنت پڑ گئی۔

یہ قصہ اسرائیلی روایات سے منتقل ہو کر ہمارے ہاں کی تفسیروں میں بھی رواج پا گیا۔ لیکن عقل سے ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر بچے نے آگ پر ہاتھ مارا بھی ہو تو یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ وہ انگارے کو اللہ کر منہ میں لے جا سکے۔ بچہ تو آگ کی جلن محسوس کرتے ہی ہاتھ کھینچ لیتا ہے۔ منہ میں لے جانے کی نوبت ہی کہاں آ سکتی ہے؟ قرآن کے الفاظ سے جو بات ہماری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے اندر خطابت کی صدمیت نہ پاتے تھے اور ان کو اندیشہ لاحق تھا کہ نبوت کے فرائض ادا کرنے کے لیے اگر تقریر کی ضرورت کبھی پیش آئی (جس کا انہیں اس وقت تک تعلق نہ ہوا تھا) تو ان کی طبیعت کی جھجک مانع ہو جائے گی۔ اس لئے انہوں نے دعا فرمائی کہ یا اللہ میری زبان کی گرہ کھولی دے تاکہ میں اچھی طرح اپنی بات لوگوں کو سمجھ سکوں۔ یہی چیز تھی جس کا فرعون نے ایک مرتبہ ان کو طعنہ دیا کہ ”یہ شخص تو اپنی بات بھی پوری طرح بیان نہیں کر سکتا“ (لا ینکادیس، الزخرف ۵۲)۔ اور یہی کمزوری تھی جس کو محسوس کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بڑی بھائی حضرت ہارون کو مدد کے طور پر مانگا۔ سورہ قصص میں ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے و اخوی ہرون هو افصح منی لسانا فارسلہ معی ردا، ”میرا بھائی ہارون مجھ سے زیادہ زبان آور ہے، اس کو میرے ساتھ مددگار کے طور پر بھیج۔“ آگے چل کر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ کمزوری دور ہو گئی تھی اور وہ خوب زوردار تقریر کرنے لگے تھے، چنانچہ قرآن میں اور بائبل میں ان کی بعد کے دور کی جو تقریریں آئی ہیں وہ کمال فصاحت و طلاوت لسانی کی شہادت دیتی ہیں۔

یہ بات عقل کے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ہٹکلے یا توتلے آدمی کو اپنا رسول مقرر فرمائے۔ رسول ہمیشہ شکل و صورت، شخصیت اور صلاحیتوں کے لحاظ سے بہترین لوگ ہوتے ہیں۔ جن کے ظاہر و باطن کا ہر پہلو دلوں اور نگاہوں کو متاثر کرنے والا ہوتا تھا۔ کوئی رسول ایسے عیب کے ساتھ نہیں بھیجا گیا اور نہیں بھیجا جاسکتا تھا جس

کی بنا پر وہ لوگوں میں ہنسنے لگا۔ یا حنارت کی نگاہ سے دیکھا جا۔

ہروں اخی۔ پائیل کی روایت کے مطابق حضرت ہارون حضرت موسیٰ سے تین سال بڑے تھے۔

(... ..)



ترجمہ عرض کیا کہ رب میرے میرا دوسرا فریاد کر دیتے اور میرا (یہ) کام (تبلیغ کا) آسان فرما دیتے۔

میرے زبان پر سے بھٹی (کشت کی) بنا دیتے تاکہ میں اپنی بات چھوڑ سکوں اور میرے واسطے میرے کہنے میں

سے ایک معاون مقرر کر دیتے یعنی ہارون کو کہ میرے بھائی ہیں اس سے میری قوت کو مستحکم کر دیتے

اور ان کو میرے (اس تبلیغ کے) کام میں شریک کر دیتے تاکہ میں ان سے آپ کی کثرت سے پاکی (شرک و

فحاشی سے) بیان کریں اور آپ کا خوب کثرت سے ذکر کریں۔ شک آپ میرے ۱۰۰ پیارے ہیں۔

(... ..)



ترجمہ کہا میرے پروردگار (اس کام کے لئے) میرا سینہ کھول دے اور میرا آسان کر دے اور میری زبان کی

گرہ کھول دے تاکہ وہ بات سمجھ میں۔ اور میرے گھر والوں میں سے (ایک کو) میرا وزیر (یعنی مددگار) مقرر فرما۔

(یعنی) میرے بھائی ہارون کو، اس سے میری قوت کو مضبوط کر، اور اسے میرے کام میں شریک کر۔ تاکہ ہم

تیری بہت سی تسبیح کریں اور تجھے کثرت سے یاد کریں۔ تو ہم کو (ہر حال میں) پیارے رہے۔

(مولا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ بولا اے پروردگار میرے کشادہ کر میرا سینہ اور آسان کر میرا کام اور کھول دے گھر میری زبان سے کہ

سمجھیں میری بات۔ اور دے مجھ کو ایک کام بنانے والا میرے گھر کا، ہارون میرا بھائی۔ اس سے مضبوط کر میری

کمر اور شریک کر اس کو میرے کام میں کہ تیری پاک ذات کا بیان کریں ہم بہت سارے اور یاد کریں ہم تجھ کو بہت

سارے تو تو ہے ہم کو خوب دیکھتے۔

رب اشرح لی صدی۔ یعنی حلیم بردبار اور حوصلہ مند بنا دے تاکہ خلاف طبع دیکھ کر جلد خفا نہ ہو جاؤں اور

وایے رسالت میں جو سختیاں پیش آئیں ان سے نہ گھبرائوں بلکہ کشادہ دلی اور خندہ پیشانی سے برداشت کروں

و بسر لی اموی۔ یعنی ایسے سامان فراہم کر دے کہ یہ عظیم کام آسان ہو جاوے۔

و احلل عقدة من لسانی۔ یفقہوا قولی۔ زبان لڑکپن میں جمل گئی تھی (جس کا قصہ تفاسیر میں ہے) صاف نہ

بول سکتے تھے اس لئے دعا کی۔

ہروں اخی۔ یہ عمر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بڑے تھے۔

اشدد بہ ازری و اشركہ فی اموی: یعنی دعوت و تبلیغ کے کام میں ایک دوسرے کا معین و مددگار ہو۔

سبحك كثيرا و نذكرك كثيرا: یعنی دونوں مل کر دعوت و تبلیغ کے موقع پر بہت زور شور سے تیری پاکی

اور کمالات بین کریں۔ در مواضع دعوت سے قطع نظر جب ہر ایک کو دوسرے کی معیت سے تقویت قلب حاصل ہوگی تو پی مروتوں میں نشاط و طمایت کے ساتھ تیرا ذکر بکثرت کر سکیں گے۔

انک کنت بنا بصیرا یعنی ہمارے تمام احوال کو خوب دیکھ رہا ہے اور جو دعائیں کر رہا ہوں یہ بھی تجھے خوب معلوم ہے کہ اس کا قبول فرمانا ہمارے لئے کہاں تک مفید ہو گا۔ اگر تجھے ہمارے حال و استعداد کی پوری خبر نہ ہوتی تو نبوت و رسالت سے ہم کو منتخب ہی کیوں کرتا اور ایسے سخت دشمن (فرعون) کی طرف کیوں بھیجتا۔ یقیناً جو جو آپ نے بنا خوب دیکھ بھال کر کیا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ عرض ہے کہ میں نے رب میرے لئے میرا سینہ کھول دے اور میرے لئے میرا کام آسان کر اور میری رہیں کی گرہ کھول دے۔ کہ وہ میری بات سمجھ سکیں اور میرے لئے میرے گھر والوں میں سے ایک وزیر کر دے، وہ کون میرا بھائی ہے جس سے میری کمر مضبوط کر اور اسے میرے کام میں شریک کر (یعنی جو میرا معاون و معتمد ہو) کہ ہم بکثرت تیری پاکی ہوئیں اور بکثرت تیری یاد کریں (نمازوں میں بھی اور خارج نماز بھی)۔ بے شک تو ہمیں دیکھ رہا ہے (ہمارے احوال کا عالم ہے)۔

رب اشرح لی صدی: اور اسے کھل رسالت کے لئے وسیع فرما دے۔

و احلل عقدة من لسائی جو خورد سائی میں سگ کا انگارہ منہ میں رکھ لینے سے پڑ گئی ہے اور اس کا واقعہ یہ تھا کہ بچپن میں آپ ایک روز فرعون کی گود میں تھے آپ نے اس کی داڑھی پکڑ کر اس کے منہ پر زور سے ٹھاپا مارا، اس پر اسے غصہ آیا اور اس نے آپ کے قتل کا ارادہ کیا۔ سید نے کہا کہ اے بادشاہ یہ نادان بچہ ہے کیا سمجھے۔ تو چاہے تو تجربہ کر لے۔ اس تجربہ کے سئے ایک طشت میں آگ اور ایک طشت میں یاقوت سرخ آپ کے سامنے پیش کئے گئے۔ آپ نے یاقوت لینا چاہا مگر فرشتہ نے آپ کا ہاتھ نگارہ پر رکھ دیا اور وہ انگارہ آپ کے منہ میں دے دیا۔ اس سے زبان مبارک جل گئی اور لکنت پیدا ہو گئی۔ اس کے لئے آپ نے یہ دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(علم میں اضافے کے لئے)

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ○

﴿نورہ طہ﴾ (نکی) آیت: ۱۳۱ قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۴۵۵

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھ کو مزید علم عطا کر

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب میرا علم بڑھا دیجئے۔

اس میں علم حاصل کے یاد دہانی کی اور غیر حاصل کے حصول کی اور جو حاصل ہونے والا نہیں ہے اس میں عدم حصول کو خیر سمجھنے کی اور سب علوم میں حوش فہمی کی، یہ سب دعا میں داخل ہیں۔ حاصل یہ کہ تدبیر حفظ میں سے تدبیر تعجیل کو ترک کیجئے اور تدبیر دعا کو اختیار کیجئے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

○

ترجمہ: میرے پروردگار مجھے اور زیادہ علم دے۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)

○

ترجمہ: اے رب زیادہ کر میری سمجھ۔

یعنی جب قرآن ایسی مفید و عجیب چیز ہے تو جس طرح ہم اس کو بدرجہ آہستہ آہستہ امارتے ہیں، تم بھی اس کو جبریل سے لینے میں جلدی نہ کیا کرو۔ جس وقت فرشتہ وحی پڑھ کر سنائے، تم غفلت کر کے اس کے ساتھ ساتھ نہ پڑھو۔ ہم ذمہ لے چکے ہیں کہ قرآن تمہارے سینے سے نکلنے نہ پائے گا۔ پھر اس فکر میں کیوں پڑتے ہو کہ کہیں بھول نہ جاؤں۔ اس فکر کے بجائے یوں دعا کیا کرو کہ اللہ تعالیٰ قرآن کی اور زیادہ سمجھ اور بیش از بیش علوم و معارف عطا فرمائے۔ دیکھو آدم بنے ایک چیز میں ہے موقع تعجیل کی تھی اس کا انجام کیا ہوا۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ "جبریل جب قرآن لاتے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پڑھنے کے ساتھ آپؐ بھی پڑھنے لگتے کہ بھول نہ جاؤں، اس کو پہلے منع فرمایا تھا۔ سورۃ قیامت میں "لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرأه"۔ اور تسلی کر دی تھی کہ اس کا یاد رکھنا اور لوگوں تک پہنچانا ہمارے ذمہ ہے۔ لیکن بندہ بشر ہے، شاید بھول گئے ہوں اس لئے پھر اس آیت سے تنقید کیا اور بھولنے پر آگے مثل بیان فرمائی آدم کی۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے علم زیادہ دے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا (بیماری اور حادثہ کے وقت کی)

اَبٰی مَسٰی الضُّرِّ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرَّحِمِیْنَ ۝۷۰ صلے

مذکورہ الانبیاء (کئی) آیت: ۸۳، قرآنی ترتیب ۲۱، نزولی ترتیب ۷۳

ترجمہ: مجھے بیماری تک نئی ہے اور تو ارحم الرحمین ہے۔

دعا کا انداز اس قدر لطیف ہے۔ مختصر ترین الفاظ میں اپنی تکلیف کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد، یہ کہہ کر رہ جاتے ہیں کہ تو "ارحم الرحمین ہے" آگے کوئی شکوہ اور شکایت نہیں ہے، کوئی عرض مدعا نہیں ہے، کسی چیز کا مطالبہ نہیں ہے، اس طرز دعا میں کچھ ایسی شان نظر آتی ہے جیسے کوئی انتہائی صابر و قانع اور شریف و خوددار آدمی ہے درپے درپے فاقوں سے بے تاب ہو اور کسی نہایت کریم النفس بستی کے سامنے بس اتنا کہہ کر رہ جائے کہ "میں بھوکا ہوں اور آپ فیاض ہیں" آگے کچھ اس کی زبان سے نہ نکل سکے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: مجھ کو یہ تکلیف پہنچ رہی ہے اور آپ سب مہربانوں سے زیادہ مہربان ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: مجھے ایذا ہو رہی ہے اور تو سب سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: مجھ پر پڑی ہے تکلیف اور تو ہے سب رحم والوں سے رحم والا۔

حضرت ایوبؑ سے یہ دعا منسوب ہے۔ حضرت ایوبؑ کو اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہر طرح آسودہ رکھا تھا۔ کھیت مویشی، لونڈی، غلام، اولاد صالح اور عورت مرضی کے موافق عطا کی تھی۔ حضرت ایوبؑ بڑے شکر گزار بندے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو آزمائش میں ڈالا، کھیت جل گئی اور اولاد اکٹھی دب مری، دوست آشنا الگ ہو گئے، بدن میں آبلے پڑ کر کیڑے پڑ گئے، ایک بیوی رقیق تھی وہ بھی اکتانے لگی مگر حضرت ایوبؑ جیسے نعمت میں شاکر تھے ویسے ہی بلا کے صابر بھی رہے جب تکلیف و لذیت اور دشمنوں کی شہادت حد سے گزر گئی، بلکہ دوست بھی کہنے لگے کہ یقیناً ایوب نے کوئی ایسا سخت گناہ کیا ہے جس کی سزا ایسی سخت ہو سکتی ہے تب دعا کی۔ "رب انی مسی الضر وانت ارحم الرحمین" رب کو پکارنا تھا کہ دریائے رحمت اللہ پڑا، اللہ تعالیٰ نے مری ہوئی اولاد سے دوگنی اولاد دی، زمین سے چشمہ نکالا، اسی سے پانی پی کر اور نہا کر تندرست ہوئے۔ بدن کا سارا روگ جاتا رہا اور جیسا کہ حدیث میں ہے کہ سونے کی ٹڈیاں برسائیں۔ غرض سب طرح درست کر دیا۔ حضرت ایوبؑ پر یہ مہربانی

ہوئی اور تمام ہندگی کرنے والوں کے سے ایک نصیحت اور یاد دہار قائم ہوئی کہ جب کسی نیک بندے پر دنیا میں ہر وقت آئے تو ایوب کی طرح صبر و اعتدال رکھنا اور صرف اپنے پادشاہ کے فریاد کرنا چاہیے۔ حق تعالیٰ اس پر نظر عنایت فرمائے گا اور محض ایسے ابتلا کو دیکھ کر کسی شخص کی نسبت یہ گمان نہیں کرنا چاہیے کہ وہ اللہ کے یہاں مفضوب ہے۔

(مولانا محمود احسن)



ترجمہ: مجھے تکلیف پہنچی اور تو مہر والوں سے بڑھ کر مہر والا ہے۔

حضرت ایوب علیہ السلام، حضرت ائحق علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں۔ یہ دونوں نے آپ کو ہر طرح کی نعمتیں عطا فرمائی ہیں۔ حسن صورت بھی، کثرت اولاد بھی، کثرت ممال بھی۔ یہ دونوں نے آپ کو ابتلا میں ڈال دیا اور آپ کے فرزند و اولاد مکان کے گرنے سے آپ کو مر گئے۔ تمام جانور جس میں بے ار باؤنٹ، خرابہ بکریاں تھیں، سب مر گئے، تمام کھیتیاں اور باغات برباد ہو گئے۔ کچھ باقی رہ رہا اور جب آپ کو ان چیزوں کے ہلاک ہونے اور ضائع ہونے کی خبر دی جان تھی تو آپ حمد الہی بجا لاتے تھے اور فرماتے تھے میرا کیا ہے جس کا حق اس نے لیا جب تک مجھے دیا اور میرے پاس رکھا اس کا شکری ادا نہیں ہو سکتا۔ میں اس کی مرضی پر راضی ہوں۔ پھر آپ بیمار ہوئے تمام جسم شریف میں کبلے پڑے، بدن مہرک سب کا سب زخموں سے بھر گیا۔ سب دگوں نے چھوڑ دیا۔ جز آپ کی بی بی صاحبہ کے کہ وہ آپ کی خدمت کرتی ہیں اور یہ حالت ساہا سال رہی۔ آخر کار کوئی ایسا سبب پیش آیا کہ آپ نے بارگاہ الہی میں (یہ) دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یونس علیہ السلام کی دعا (قید اور آفات سے نجات کیلئے)

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ فَمَلَمَ ۖ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ○

۱۔ نور الانبیاء، (کلی) آیت: ۸۷، قرآنی ترتیب: ۳۱، نزولی ترتیب: ۳۷

ترجمہ: نہیں ہے کوئی خدا مگر تو، پاک ہے تیری ذات، بے شک میں نے قصور کیا ہے

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ آپ (سب نقائص سے) پاک ہیں، میں بے شک قصور وار ہوں۔

(مولانا اشرف تھانوی)

ایک اندھیر شگم مابی کا، دوسرا قعر دریا کا۔ پھر دونوں گہرے اندھیرے بجائے بہت سے اندھیروں کے یا تیسرا اندھیر رست کا، غرض ان تاریکیوں میں دعا کی۔



ترجمہ تیرے سو، کوئی معبود نہیں ہے تو پاک ہے (اور) بے شک میں قصور وار ہوں۔
حضرت یونس اپنی قوم کو عذاب آنے کا وعدہ کر کے گئے واپس آئے تو عذاب کی کوئی نشانی نہ دیکھی اب سمجھے کہ قوم مجھے سمجھنا کہے گی۔ اس ڈر اور شرم سے بغیر حکم لہی کے بھاگے تھے اس وجہ سے اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو چھٹی سے چیت میں قید کیا۔ وہاں انہوں نے یہ دعا کی جو اللہ تعالیٰ نے قبول کی۔
(مولانا محمد جالندھری)



ترجمہ کوئی حاتم نہیں سوا تیرے۔ تو بے عیب ہے میں تھا گناہ گاروں سے۔
مچھلی والا فرمایا یونس کو ان کا مختصر قصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر نینوا کی طرف (جو موصل کے مضافات میں ہے) مبعوث فرمایا تھا۔ یونس نے ان کو بت پرستی سے روکا اور حق کی طرف ہدایت دے دئے والے کہاں تھے، روز ان کا عی، اور غرور ترقی کرتا رہا۔ آخر دعا کی اور قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصہ میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے۔ حکم الہی کا انتظار نہ کیا اور وعدہ کر گئے کہ تین دن بعد تم پر عذاب آئے گا۔ ان کے نکل جانے کے بعد قوم کو یقین ہوا کہ نبی کی بددعا خاں نہیں جائے گی۔ کچھ عذاب کے آثار بھی دیکھے ہوں گے۔ گھر کر سب بچوں، بوزھوں اور جانوروں سمیت جنگل میں چلے گئے۔ ماؤں کو بچوں سے جدا کر دیا۔ میدان میں پہنچ کر سب نے دونا چدنا شروع کر دیا۔ بچے اور ماؤں آدمی اور جانور سب شور مچا رہے تھے کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی۔ تمام بستی والوں نے سچے دل سے توبہ کی۔ بت توڑ ڈالے۔ خدا تعالیٰ کی اطاعت کا سہہ کیا اور حضرت یونس کو تلاش کرے گئے کہ ملیں تو ان کے ارشاد پر کاربند ہوں۔ حق تعالیٰ نے آنے والے عذاب کو ان پر سے اٹھا لیا۔
فلولا كانت قرية امت فصعها ايمانها الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الجحيم في الحياة الدنيا ومعهم الى حين۔ (یونس، ۹۸)۔ ادھر یونس بستی سے نکل کر ایک جماعت کے ساتھ کشتی پر سوار ہوئے وہ کشتی غرق ہوئے گی، کشتی والوں نے بوجھ ہلکا کرنے کے لئے ارادہ کیا کہ ایک آدمی کو نیچے پھینک دیں (یا اپنے مفروضات کے مطابق یہ سمجھے کہ کشتی میں کوئی غلام مولا سے بھاگا ہوا ہے) بہر حال اس آدمی کے تھین کے لئے قرعہ ڈالا۔ وہ یونس کے نام پر نکلا۔ دو تین مرتبہ قرعہ اندازی کی ہر دفعہ یونس کے نام پر نکلتا رہا۔ یہ دیکھ کر یونس دریا میں کود پڑے۔ فوراً ایک مچھلی آکر ان کو نگل گئی۔ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو حکم دیا کہ یونس کو اپنے پیٹ میں رکھے۔ اس کا ایک ہل بھی بیک نہ ہو یہ تیری خوراک نہیں بلکہ تیرا پیٹ ہم نے اس کا قید خانہ بنا دیا ہے۔ اس کو اپنے اندر حفاظت سے رکھنا۔ اس وقت یونس نے اللہ کو پکارا لا الہ الا انت سبحانک امی نکست من الظلمین۔ اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جلدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کئے بغیر بدون بستی والوں کو نچوڑ بھاگ نکا۔ گو یونس کی غلطی اجتہادی تھی جو امت کے حق میں معاف ہے۔ مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب دوسرے لوگوں سے

مستاز ہوتی ہے۔ جس معاملہ میں وحی آنے کی امید ہو (بدون انتظار کیے قوم کو چھوڑ چلا جانا ایک نبی کی شان سے نااقب نہ تھا۔ اسی نامناسب بات پر در و گیر شروع ہو گئی۔ سخر توبہ کے بعد نجات ملی مچھلی نے کنارہ پر آکر اگل دیا اور اس بہتی کی طرف صحیح و سالم واپس آئے۔

احادیث میں اس دعا کی بہت فضیلت آئی ہے اور امت نے شہائد و ثواب میں ہمیشہ اس کو بحرب پایا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: کوئی معبود نہیں سوا تیرے۔ پاکی ہے تجھ کو، بے شک مجھ سے بے جا ہوا ہے۔
حدیث شریف میں ہے کہ جو کوئی مصیبت زدہ بارگاہ الہی میں ان کلمات سے دعا کرے تو اللہ اس کی دعا قبول فرماتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا (طلب اولاد کے)

زَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَّ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ۝ ملے

﴿نورہ الانبیاء﴾ (کی) آیت: ۸۹، قرآن ترتیب ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳

ترجمہ: اے پروردگار مجھے اکیلا نہ چھوڑ اور بہترین وارث تو ہی ہے۔
”بہترین وارث تو ہی ہے۔“ یعنی تو اولاد نہ بھی دے تو غم نہیں تیری دات پاک وارث ہونے کے لئے کافی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو لاوارث مت رکھیں (یعنی مجھ کو فرزند دیجئے کہ میرا وارث ہو) اور سب وارثوں سے بہتر آپ ہی ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: پروردگار مجھے اکیلا نہ چھوڑ اور تو سب سے بہتر وارث ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب! چھوڑ مجھ کو اکیلا، اور تو ہے سب سے بہتر وارث۔
 رب لا تدوسی فرداً یعنی اولاد دے جو میرے بعد قوم کی خدمت کر سکے اور میری تعلیم کو پھیلائے۔ جیسا کہ
 سورہ مریم کے نواد میں لکھا جا چکا ہے۔
 وانت خیر الوارثین وارث طلب کر رہے تھے۔ یونسی و یوث من ال یعقوب (مریم) اسی کے مناسب نام
 سے اللہ کو یاد کیا۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب! مجھے اکیلا نہ چھوڑ (یعنی بے اولاد ملک وارث عطا فرما)، اور تو سب سے بہتر وارث ہے۔
 وانت خیر الوارثین خالق کی فنا کے بعد باقی رہنے وار مدعا یہ ہے کہ اگر تو مجھے وارث نہ دے تو بھی کچھ غم
 نہیں کیونکہ تو بہتر وارث ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

اَقْلَ رَبِّ اَحْكَمَ بِالْحَقِّ ۝ وَ رَبَّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا نَصِفُوْهُ ۝۴

(سورہ الانبیاء (کی) آیت ۱۱۲، قرآنی ترتیب ۲۱، نزولی ترتیب ۷۳)

ترجمہ: (آخر کار) رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ ”اے میرے رب، حق کے ساتھ فیصلہ کر دے، اور لوگوں
 تم جو باتیں بتاتے ہو اس کے مقابلے میں ہمارا رب رحمان ہی ہمارے لیے مدد کا سہارا ہے۔“

۔ (مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: پیغمبر نے (باذن الہی) کہا کہ اے میرے رب فیصلہ کر دیجئے حق کے موافق اور (پیغمبر نے کفار سے یہ
 بھی فرمایا) ہمارا رب ہم پر بڑا مہربان ہے جس سے ان باتوں کے مقابلہ میں مدد چاہی جاتی ہے جو تم بتایا کرتے ہو۔
 رب احکم بالحق مطلب یہ کہ عملی فیصلہ کر دیجئے یعنی مسلمانوں کے جس غلبہ کی پیشین گوئی ہے اس کو واقع
 کر دیجئے تاکہ حجت اور زیادہ تمام ہو جائے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (پیغمبر نے) کہا کہ اے میرے پروردگار حق کے ساتھ فیصلہ کر دے اور ہمارا پروردگار بڑا مہربان ہے اسی

سے ان باتوں میں جو تم بیان کرتے ہو مدد مانگی جاتی ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: رسول نے کہا اے رب فیصلہ کر انصاف پر۔ اور رب ہمارا رحمان ہے ہی۔ مدد مانگتے ہیں ان باتوں پر جو تم بتلاتے ہو۔

رب احکم بالحق: یعنی جیسے ہر معاملے کا فیصلہ انصاف کے ساتھ کرنا چاہیے وہی ہے، ہی کے موافق میرے اور میری قوم کے درمیان جلدی فیصلہ فرمادیجئے۔

و رہنا الرحمن المسعان علی ما تصفون: یعنی اسی سے ہم فیصلہ چاہتے ہیں اور ہماروں کی خرافات میں اتنی سے مدد مانگتے ہیں۔ اس طرح کی دعا انبیاء علیہم السلام کیا کرتے تھے۔ ربنا الفتح بسا و میں قومنا بالحق و انت حیر الفاتحین (اعراف: ۸۹) کیونکہ اپنی حقانیت و صداقت اور حق تعالیٰ کے حسن و انصاف پر پور و وثوق و اعتماد ہوتا تھا۔
(مولانا محمود حسن)

○

ترجمہ: نبی نے عرض کی کہ اے میرے رب حق فیصلہ فرمادے۔ اور ہمارے رب رحمن ہی کی مدد درکار ہے ان باتوں پر جو تم بتاتے ہو (شرک و کفر اور بے ایمانی کی)۔

رب المحکم بالحق: میرے اور ان کے درمیان جو مجھے جھڑاتے ہیں اس طرح کہ میری مدد کر اور ان پر عذاب فرما یہ دعا مستجاب ہوئی اور کفار ہدر و اہزاب و حنین وغیرہ میں بتلاتے عذاب ہوئے

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (داعی حق کے لئے)

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كُنْتُ يَدْعُو ○

(نورہ مومنون (کی) آیت ۲۶، قرآنی ترتیب ۲۳، نزولی ترتیب ۷۳)

ترجمہ: نوح نے کہا ”پروردگار ان لوگوں نے جو میری تکذیب کی ہے اب اس پر تو ہی میری نصرت فرما۔
یعنی میری طرف سے اس تکذیب کا بدلہ لے جیسا کہ دوسری جگہ فرمایا ہے۔ فدعا ربہ انی مغلوب فاتنصر (القمر ۱۰)۔ ”پس نوح نے اپنے رب کو پکارا کہ میں دبا لیا گیا ہوں اب تو اس سے بدلہ لے“۔ اور سورہ نوح میں فرمایا: و قال نوح رب لا تذر علی الارض من الکافرین ذیارا انک ان تذرهم یصلوا عبادک و لا یلبوا الا فاجرا کفاراً (نوح: ۲۶)۔ اور نوح نے کہا کہ اے پروردگار میرے اس زمین پر کافروں میں سے ایک بے والا بھی نہ

جھوٹے اُمر تو نے اس کو رستے دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے اور ان میں ہدکار منکرین ہی پیدا ہوں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ نوش نے عرش کیا کہ اے میرے رب، میرے بدلے بوجہ اس کے کہ انہوں نے مجھ کو جھٹلایا ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ (نوش نے) کہا پروردگار میرے انہوں نے مجھے جھنڈیا ہے تو ہی میری مدد کر۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ بولا اب رب میرے تو مدد کر میری کہ انہوں نے مجھے جھٹلایا ہے۔
یعنی جب نوش کی ساری کوششیں بے کار ثابت ہوئیں تو ساڑھے نو سو برس سختیاں جھیل کر بھی ان کو رلا راست پر لانے میں کامیاب نہ ہوئے تو خدا سے فریاد کی کہ اب ان امتیاء کے مقابلے میں میری مدد کر کیونکہ بظاہر یہ لوگ میری تکذیب سے باز آنے والے نہیں ہیں، اوروں کو بھی خراب کریں گے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ نوش نے عرض کی اے میرے رب میری مدد فرما (اور اس قوم کو ہلاک کر) اس پر کہ انہوں نے مجھے جھٹلایا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(نیک اعمال اور حسن خاتمہ کیلئے)

قُلِّ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ○ قُلْ رَبِّ اَنْزِلْنِي مُنزَلًا مُّبْرَكًا وَاَنْتَ خَيْرُ الْمُرْسَلِينَ ○

﴿شورہ مومنون (کی) آیات ۲۹، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: تو کہہ شکر ہے اس خدا کا جس نے ہمیں ظالم لوگوں سے نجات دی۔ اور کہہ اے پروردگار تو مجھ کو برکت والی جگہ اُتار اور تو بہترین جگہ دینے والا ہے۔

الحمد لله الذي نجنا من القوم الظالمين یہ کسی قوم کی انتہائی بدظہاری و مہانت و شرارت کا ثبوت ہے کہ اس کی تباہی پر شکر ادا کرنے کا حکم دیا جائے۔

انت خیر المنزلین امدنے کا مطلب محض اتارنا ہی نہیں ہے بلکہ عربی محاورے کے مطابق اس میں "میزبانی" کا مفہوم بھی شامل ہے۔ گویا اس دعا کا مطلب یہ ہے کہ خدایا ب ہم تیرے مہمان ہیں اور تو ہی بہرا میزبان ہے۔
(مولانا ابوالحسن علی مدودی)



ترجمہ: یوں کہنا شکر ہے خدا کا جس نے ہم کو کافر لوگوں سے (یعنی اس سے افعال اور تکالیف سے) نجات دی۔ اور یوں کہنا کہ اے میرے رب مجھ کو (زمین پر) برکت کا اتارنا اتاریو (یعنی اطمینان ظاہر اور باطنی کے ساتھ رکھیں)، اور آپ سب اتارنے والوں سے اچھے ہیں۔

(مولانا شرف علی تھانوی)



ترجمہ: کہنا کہ سب تعریف خدا ہی کو (سزاوار) ہے جس نے ہم کو ظالم لوگوں سے نجات بخشی۔ اور (یہ بھی) دعا کرنا کہ اے پروردگار ہمیں مبارک جگہ پر اتاریو اور تو سب سے بہتر اتارنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو کہہ شکر اللہ کا جس نے چھڑایا ہم کو گناہ گار لوگوں سے (یعنی ہم کو ان سے علیحدہ کر کے عذاب سے مامون رکھے)۔ اور کہہ اے رب امد مجھے کو برکت کا اتارنا اور تو سے بہتر اتارنے والا۔
وانت خیر المنزلین یعنی کشتی میں اچھی آرام کی جگہ دے اور کشتی سے جہاں اتارے جائیں وہاں بھی کوئی تکلیف نہ ہو۔ ہر طرح اور ہر جگہ تیری رحمت و برکت شامل حال رہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو کہہ سب خوبیاں اللہ کو جس نے ہمیں ان ظالموں سے نجات دی۔ اور عرض کر (کشتی سے اترتے وقت یا اس میں سوار ہوئے وقت) کہ اے میرے رب مجھے برکت والی جگہ اتار اور تو سب سے بہتر اتارنے والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (انجام دے سے بچنے کیلئے)

قُلْ رَبِّ مَا تُرْسِي مَا يُؤْعَذُونَ ۝ رَبِّ فَلَا تُخْلِنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

۱۔ المؤمنون (غی) آیات ۹۳-۹۴ قرآنی ترتیب ۲۳، نزولی ترتیب ۷۴

ترجمہ: اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) دعا کرو کہ ”پروردگار جس عذاب کی ان کو دھکی دی جا رہی ہے اگر میری موجودگی میں تو رہے، تو اب میرے رب مجھے ان ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجیو۔“

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معاذ اللہ اس عذاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مبتلا ہو جانے کا فی الواقع کوئی خطرہ تھا یا یہ کہ اگر آپ یہ دعا نہ مانگتے تو اس میں مبتلا ہو جاتے۔ بلکہ اس طرح کا انداز بیان یہ تصور دلانے کے لئے اختیار کیا گیا ہے کہ خدا کا عذاب ہی ڈرنے کے لائق چیز ہے۔ وہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا مقابلہ کیا جائے اور اللہ اپنی رحمت اور حلم کی وجہ سے اس کے لانے میں دیر کرے تو اطمینان کے ساتھ شرارتوں اور نافرمانیوں کا سلسلہ جاری رکھا جائے۔ درحقیقت وہ ایسی خوفناک چیز ہے کہ گناہ گاروں ہی کو نہیں نیکوکاروں کو بھی اپنی ساری نیکیوں کے باوجود اس سے پناہ مانگنی چاہیے۔ عہدہ بریں اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اجتماعی گناہوں کی پاداش میں جب عذاب کی چکی چلتی ہے تو صرف بُرے لوگ ہی نہیں ہستے اس میں اس کے ساتھ بسا اوقات اچھے لوگ بھی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔ لہذا اگر وہ اور بدکار معاشرے میں رہنے والے ہر نیک آدمی کو ہر وقت خدا کی پناہ مانگنی چاہیے، کچھ خبر نہیں کہ کب کس صورت میں ظالموں پر قہر الہی کا کوڑا برسا شروع ہو جائے اور کون اسکی زد میں آ جائے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ (حق تعالیٰ سے) دعا کیجئے کہ اے میرے رب جس عذاب کا ان کافروں سے وعدہ کیا جا رہا ہے اگر آپ مجھ کو دکھا دیں تو اے میرے رب مجھ کو ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (اے محمد) کہو کہ اے پروردگار جس عذاب کا ان (کفار) سے وعدہ ہوا ہے اگر تو میری زندگی میں نازل کر کے مجھے بھی دکھائے، تو اے پروردگار مجھے (اس سے محفوظ رکھیو اور ان ظالموں میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ اے رب اگر تو دکھانے لگے مجھ کو جو ان سے وعدہ ہوا ہے تو اے رب مجھ کو نہ کریو ان گناہگار لوگوں میں۔

یعنی حق تعالیٰ کی جناب میں ایسی گستاخی نہ جاتی ہے تو یقیناً وہی عذاب آفت آ کر رہے گی۔ اس لئے ہر مومن کو ہدایت ہوئی کہ اللہ کے عذاب سے ڈر کر یہ اعمال نہ کرے۔ جب عذاب آئے تو الٹی جھوٹاں کے ذیل میں شامل نہ کرنا۔ جیسا کہ حدیث میں آیا، اِذَا ارَدْتَ رِقْمًا فَاِذَا هُوَ بِكَ عِبْرَةٌ مِّنْ اَمْرِ مِّثْلِهِ خُذْ زُكُوتَ رِقْمِكَ وَارْحَمْ نَفْسَكَ لَعَلَّكَ تَتَّقِ اللَّهَ۔ کوئی ایسی تقسیم نہ کرے کہ 'ہیہا ہمد تیرے عذاب کی لپیٹ میں جائیں۔ جیسے دوسری جگہ ارشاد ہو: وَاتَّقُوا عَذَابَ النَّارِ۔ (آئینہ) یہاں حضور کو عذاب بنا کر دوسروں کو سنانا ہے اور یہ قرآن کی عام عادت ہے۔

(سورۃ صافات ۱۰۰)



ترجمہ: تم عرض کرو کہ اے میرے رب اگر تو مجھے دکھائے (وہ عذاب) جو انہیں وعدہ دیا جاتا ہے تو اے میرے رب مجھے ان ظالموں کے ساتھ نہ کرنا۔

رب فلا تجعلی فی القوم الظلمین اور ان کا قرین اور ساتھی نہ بنانا۔ یہ دعا بطریق تواضع و اظہار عبدیت ہے۔ باوجودیکہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ان کا قرین و ساتھی نہ کرے گا اسی طرح انبیاء معصومین استغفار کیا کرتے ہیں باوجودیکہ انہیں اپنی مغفرت اور کرم خداوندی کا علم یقینی ہوتا ہے۔ یہ سب بطریق تواضع و اظہار بندگی ہے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (جن دانس کے شر سے بچتے کیلئے)

رَبِّ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ۝ وَاَعُوْذُ بِكَ رَبَّ اَنْ يَّخْضَرُوْنِ ۝

(سورہ مومنون (مکی) آیات ۹۷ - ۹۸، قرآنی ترتیب ۲۳، نزولی ترتیب ۷۴)

ترجمہ: اے پروردگار میرے میں شیطان کی اکساہٹوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں بلکہ اے میرے رب میں تو اس سے بھی تیری پناہ مانگتا ہوں کہ وہ میرے پاس آئیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں شیطان کے وسوسوں سے اور اے میرے رب میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ شیطان میرے پاس بھی آوے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار میرے میں شیطانوں کے دوسووں سے تیری پناہ مانگتا ہوں اور پروردگار اس سے بھی تیری پناہ مانگتا ہوں کہ وہ میرے پاس آ مہمود ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے پروردگار میرے میں پناہ چاہتا ہوں تیری شیطان کی چھیڑ سے اور پناہ تیری چاہتا ہوں اس سے کہ میرے پاس آئیں۔

رب اعود بك من همزت شياطين..... پہلے شیطان افس کے ساتھ برہا کا طریقہ بتلایا تھا مگر شیطان اب اس طریقہ سے متاثر نہ ہو سکتے تھے۔ کوئی تدبیر یا نرمی ان کو رام نہیں کر سکتی تھی۔ اس کا علاج صرف استعاذہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی پناہ میں آ جانا۔ وہ قادر مطلق ان کی چھیڑ خانی اور شر سے محفوظ رکھے۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیطان کی چھیڑ یہ ہے کہ دین کے سوال و جواب میں بے موقع غصہ چڑھے اور لڑائی ہو پڑے۔ اسی پر فرمایا کہ برے کام کا جواب دے اس سے بہتر۔

واعود بك رب ان يحصروں..... یعنی کسی حال میں بھی شیطان کو میرے پاس نہ آنے دیجئے کہ وہ مجھ پر اپنا وار کر سکے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب تیری پناہ شیطان کے دوسووں سے (جس سے وہ لوگوں کو فریب دے کر معاصی اور گناہوں میں مبتلا کرتے ہیں) اور اے میرے رب تیری پناہ کہ وہ میرے پاس آئیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب

(عبرت کے لئے)

وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ۖ تَلْفَحُ
وُجُوهُهُمْ النَّارُ ۚ وَهُمْ فِيهَا كَالْعِخْلُونَ ۚ لَمْ تَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ تُنَادِيهِمْ فَيُكَلِّمُوهُمْ ۖ قَالُوا
رَبَّنَا عَلَيْنَا نِفْقَانَا ۚ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عَذَبْنَا فَلَنَا ظَلْمُونَ ۖ قَالَ
أَحْسِنُوا فِيهَا ۚ وَلَا تُكَلِّمُوهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا

وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ۝ فَاتَّخِذْتُمُوهُمْ بُخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي وَ كُنْتُمْ مِّنْهُمْ
تَضْحَكُونَ ۝ إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا كَانُوا ۚ أَنَّهُمْ هُمُ الْفَاقِرُونَ ۝

﴿سورہ مومنون (آئی) آیات: ۱۰۳-۱۱۱، قرآنی ترتیب ۲۳، نزول ترتیب ۷۷﴾

ترجمہ اور جن کے پلڑے ہلکے ہوں گے وہی ہو گے۔ ان کے حصیوں نے اپنے آپ کو گھاتے میں ڈال لیا۔ ”
جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ آگ ان کے چہروں کی کھال چٹ جائے گی اور ان کے جڑے باہر نکل آئیں گے۔ تم
تم وہی لوگ نہیں ہو کہ میری آیت تمہیں سنائی جاتی تھیں تو تم انہیں جہنم سمجھتے تھے۔ وہ کہیں گے کہ اے
رب، ہماری بد بختی ہم پر چھ گئی تھی۔ ہم واقعی گمراہ و گم تھے۔ اے پروردگار، اب ہمیں یہاں سے نکال دے پھر
ہم ایسا قصور کریں تو ظالم ہوں گے۔“ اللہ تعالیٰ جواب دے گا۔ ”اور سو میرے سامنے سے پڑے رہو اسی میں اور
مجھ سے بات نہ کرو۔ تم وہی لوگ تو ہو کہ میرے کچھ بندے حب سہتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار، ہم ایمان
لائے، ہمیں معاف کر دے، ہم پر رحم کر، تو سب رچیوں سے اچھا رحیم ہے تو تم نے ان کا مذاق بنا لیا۔ یہاں
تک کہ ان کی ضد نے تمہیں یہ بھی بھلا دیا کہ میں بھی کوئی ہوں، اور تم ان پر ہنستے رہے۔ آج ان کے اس صبر
کا میں نے یہ پھل دیا ہے کہ وہی کامیاب ہیں۔“

کَلْحُون: کالْح عربی زبان میں اس چہرے کو کہتے ہیں جس کی کھال انگ ہو گئی ہو اور دانت باہر نکل آئے ہوں
جیسے بکرے کی کھٹی ہوئی سری۔ عبداللہ بن مسعود سے کسی نے کالْح کے معنی پوچھے تو انہوں نے کہا اَلْمُتْرَالِي
لِرَأْسِ الْمَشِيطِ کیا تم نے کھٹی ہوئی سری نہیں دیکھی۔

وَلَا تَكْلُمُونَ یعنی اپنی رہائی کے لئے کوئی عرض معروض نہ کرو۔ اپنی معذرتیں پیش نہ کرو۔ یہ مطلب نہیں
ہے کہ ہمیشہ کے لیے بالکل چپ ہو جاؤ۔ بعض روایات میں آیا ہے کہ یہ ان کا آخری کلام ہو گا جس کے بعد ان
کی زبانیں ہمیشہ کے لیے بند ہو جائیں گی۔ مگر یہ بات بظاہر قرآن کے خلاف پڑتی ہے کیونکہ آگے خود قرآن ہی
ان کی اور اللہ تعالیٰ کی گفتگو نقل کر رہا ہے۔ لہذا یہ تو یہ روایات غلط ہیں، یا پھر ان کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد
وہ رہائی کے لیے کوئی عرض معروف نہ کر سکیں گے۔

ہم الفاقرون: اسی مضمون کا اعادہ ہے کہ فلاح کا مستحق کون ہے اور خسران کا مستحق کون۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اور جس شخص کا پلہ ہلکا ہو گا (یعنی وہ کافر ہو گا) سو یہ وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنا نقصان کر لیا اور
جہنم میں ہمیشہ کے لئے رہیں گے۔ ان کے چہروں کو (اس جہنم کی) آگ جھلکتی ہو گی اور اس (جہنم) میں ان کے
منہ بگڑے ہوں گے۔ کیوں کیا تم کو میری آیتیں (دنیا میں) پڑھ کر سنائی نہیں جایا کرتی تھیں اور تم ان کو جھٹلایا
کرتے تھے۔ (یہ اس کی سزا مل رہی ہے) وہ کہیں گے کہ اے ہمارے رب (واقعی) ہماری بد بختی نے ہم کو گھیر لیا
اور (بے شک ہم) گمراہ لوگ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو اس (جہنم) سے (اب) نکال دیجیے پھر اگر ہم دوبارہ
(ایسا) کریں تو ہم بے شک پورے قصور وار ہیں۔ ارشاد ہو گا کہ اسی (جہنم) میں رائد نے ہوئے پڑے رہو اور مجھ

سے بات مت کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو (ہم سے) عرض کیا کرتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو بخش دیجئے اور ہم پر رحمت فرمائیے پھر آپ سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والے ہیں۔ سو تم نے ان کا مذاق مقرر کیا تھا (اور) یہاں تک (اس کا مشغلہ کیا) کہ مشغلہ نے تم کو ہماری یاد بھی بھول دی اور تم ان سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ میں نے ان کو آج ان کے صبر کا یہ بدلہ دیا ہے کہ وہی کامیاب ہوئے۔

مطلب جواب کا یہ ہوا کہ تمہارا قصور اس قابل نہیں کہ سزا کے وقت اقرار کرنے سے معاف کر دیا جاوے۔ کیونکہ تم نے ایسا معاملہ کیا جس سے ہمارے حقوق کا بھی اعلاف ہوا اور حقوق العباد کا بھی۔ اور عباد بھی کیسے؟ ہمارے مقبول اور محبوب جو ہم سے خصوصیت خاصہ رکھتے تھے۔ پس اس کی سزا کے لئے دوام اور تمام منسوب ہے اور مومنین کو جزائے فوز دینا منسلک تمام سزا ہے کفار کے لئے۔ کیونکہ اعداء کی کامیابی سے روحانی تادیب ہوتی ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور جن کے بوجھ بٹنے ہوں گے وہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے تئیں خسارے میں ڈالا ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔ آگ ان کے مونہوں کو جھلس دے گی اور وہ اس میں تیوری چڑھائے ہوں گے۔ کیا تم کو میری آیتیں پڑھ کر سنائی (نہیں) جاتی تھیں تم ان کو (سننے تھے اور) جھٹلاتے تھے۔ اے ہمارے پروردگار ہم پر ہماری کبھتی غالب ہو گئی اور ہم رستے سے بھٹک گئے۔ اے پروردگار ہم کو اس میں سے نکال دے۔ اگر ہم پھر (ایسے کام) کریں تو ظالم ہوں گے۔ (خدا) فرمائے گا کہ اسی میں ذلت کے ساتھ پڑے رہو اور مجھ سے بات نہ کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو دعا کیا کرتا تھا کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لائے تو تو ہم کو بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔ تو تم ان سے تمسخر کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے پیچھے میری یاد بھی بھول گئے۔ اور تم (ہمیشہ) ان سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ آج میں نے ان کو ان کے صبر کا بدلہ دیا کہ وہ کامیاب ہو گئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اور جس کی ہلکی نکلی تول سو وہی لوگ ہیں جو ہر بیٹھے اپنی جان دوزخ ہی میں رہا کریں گے۔ جھلس دے گی ان کے منہ کو آگ اور وہ اس میں بد شکل ہو رہے ہوں گے۔ کیا تم کو سنائی نہ تھیں ہماری آیتیں پھر تم ان کو جھٹلاتے تھے۔ بولے اے رب زور کیا ہم پر ہماری کم نحتی نے اور رہے ہم لوگ نہکے ہوئے۔ اے ہمارے رب نکال لے ہم کو اس میں سے اگر پھر کریں تو ہم گنہگار فرمایا پڑے رہو پھٹکارے ہوئے اس میں اور مجھ سے نہ بولو۔ ایک فرقہ تھا میرے بندوں میں جو کہتے تھے اے رب ہمارے ہم یقین لائے، سو معاف کر ہم کو اور رحم کر ہم پر، اور تو سب رحم والوں سے بہتر ہے۔ پھر تم نے ان کو ٹھٹھوں میں پکڑا یہاں تک کہ بھول گئے ان کے پیچھے میری یاد اور تم ان سے ہنستے رہے۔ میں نے آج دیا ان کو بدلہ ان کے صبر کا کہ وہی ہیں مراد کو پہنچنے والے۔ کلحون جلتے جلتے بدن سوچ جائے گا، نیچے کا ہونٹ لٹک کر ناف تک اور لوہر کا پھول کر کھوپڑی تک پہنچ جائے

گا اور زبان باہر نکل کر زمین میں لٹکتی ہو گی جسے دور نئی پاؤں سے روندیں گے۔ (لہم احفظنا منہ و من سانہ انواع العذاب)

الم تکن ابائی تظلی علیکم فکتکم بہا نکدبون یعنی اس وقت اس بات یوں نہیں ہے۔ گویا من باتوں کو دیا میں جھٹلایا کرتے تھے اب آنکھوں سے دیکھ لو سچی تھیں یا جھوٹی؟

قالوا ربنا علبت علینا شقوتنا و کنا قومًا صالحین یعنی معترف کریں کہ بے شک ہماری بد بختی نے احکام جو سیدھے راستے سے بہک کر اس ابدی بدست کے گڑھے میں پڑے۔ اب ہم نے سب کچھ دیکھ لیا۔ ازراہ کرم ایک دفعہ ہم کو یہاں سے نکال دیجئے۔ پھر بھی ایسا کریں تو گنہگار، جو سر پیچا، پیچھے گا۔

لا نکلمونہ یعنی یک یک مت کر دو کیا تھا اس کی سزا بھگتو۔ آخر سے معصوم ہوتا ہے کہ اس جواب کے بعد پھر فریاد منقطع ہو جائے گی۔ بجز زبیر و شہیق کے کچھ کلام نہ کر سکیں گے۔ حیاذ ہاندہ۔

و کنتم مہم تصحکونہ یعنی دنیا میں مسلمان جب اپنے رب کے آگے دعا و استغفار کرتے تو تم کو ہنسی و ہنستی تھی۔ اس قدر ٹھٹھا کرتے اور ان کی نیک خصلتوں کا اتنا مذاق اڑاتے تھے کہ ان کے پیچھے پڑ کر تم سے مجھے بھی یاد نہ رکھا، گویا تمہارے سر پر کوئی حاکم ہی نہ تھا جو کسی وقت ان حرکتوں پر نوٹس لے اور ایسی سخت شرارتوں کی سزا دے سکے۔

ہم الفائزوں۔ بے چارے مسلمانوں نے تمہاری زبانی اور عملی یذاؤں پر صبر کیا تھا، سچ دیکھتے ہو تمہارے بالقابل ان کو کیا پھل ملا۔ ان کو ایسے مقام پر پہنچا دیا گیا جہاں وہ ہر طرح کامیاب اور ہر قسم کی لذتوں اور مسرتوں سے ہمکنار ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ۔ اور جن کی تویں ہلکی پڑیں وہی ہیں جنہوں نے اپنی جانیں گھانے میں ڈالیں ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے ان کے منہ پر آگ لپٹ مارے گی اور وہ اس میں منہ جڑائے ہوں گے (اور ان سے فرمایا جائے گا) کیا تم پر (دنا میں) میری آیتیں نہ پڑھی جاتی تھیں تو تم انہیں جھٹلاتے تھے۔ کہیں گے اے ہمارے رب ہم پر ہماری بد بختی غالب آئی اور ہم گمراہ لوگ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو دوزخ سے نکال دے پھر اگر ہم ویسے ہی کریں تو ہم ظالم ہیں۔ رب فرمائے گا دنگارے پڑے رہو اس میں اور مجھ سے بات نہ کرو۔ بے شک میرے بندوں کا ایک گروہ کہتا تھا اے ہمارے رب ہم ایمان لائے تو ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔ تو تم نے انہیں ٹھٹھا بنا لیا یہاں تک کہ انہیں بنانے کے شغل میں (یعنی ان کے ساتھ تسخر کرنے میں اتنے مشغول ہوئے کہ) میری یاد بھول گئے اور تم ان سے ہنسا کرتے۔ بے شک سچ میں نے ان کے صبر کا انہیں یہ بدلہ دیا کہ وہی کامیاب ہیں۔

کلمہ: ترمذی کی حدیث میں ہے کہ بگ ان کو بھون ڈالے گی اور اوپر کا ہونٹ سکڑ کر نصف مر تک پہنچے گا اور نیچے کا ٹانف تک لٹک جائے گا دانت کھلے رہ جائیں گے۔ (خدا کی پتلا)

وَبِنَا أُخْرَجْنَا مِنْهَا قَانِ عِلْدًا قَانَا ظِلْمُونَ۔ زندگی کی حدیث میں ہے کہ دوزخی لوگ جہنم کے وارد نہ مالک کو چالیس برس تک پکارتے رہیں گے اس کے بعد وہ کہے گا کہ تم جہنم ہی میں پڑے رہو گے۔ پھر وہ پردردگار کو پکاریں گے اور کہیں گے اب رب ہمارے ہمیں دوزخ سے نکل اور یہ پکار ان کی دنیا سے دوزخ کی مدت تک جاری رہے گی اس کے بعد، نہیں یہ جواب دیا جائے گا جو اگلی آیت میں ہے (خازن) اور دنیا کی عمر کتنی ہے اس میں کئی قول ہیں۔ بعض نے کہا کہ دنیا کی عمر سات ہزار برس ہے، بعض نے کہا بارہ ہزار برس، بعض نے کہا تین لاکھ ساٹھ برس۔ وندہ تعالیٰ اعلم (تذکرہ قرطبی)۔

احسنوا فیہا ولا تکلموا۔ اب ان کی اسیدیں منقطع ہو جائیں گی اور یہ اہل جہنم کا آخر کلام ہو گا پھر اس کے بعد انہیں کلام کرنا نصیب نہ ہو گا۔ روتے پیچھے ذکر کرتے بھونکتے رہیں گے۔
فانخذلہم سحرنا یہ آیتیں کفار قریش کے حق میں نازل ہوئیں جو حضرت بلال و حضرت عمر و حضرت مسیب و حضرت خباب وغیرہ رضی اللہ عنہم فقر، اصحاب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تمسخر کرتے تھے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (طلب مغفرت کے لئے)

وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّحِيمِينَ ۝

(سورہ مومنون (مکی) آیت: ۱۱۸، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۲)

ترجمہ۔ اے محمد اکبرو ”میرے رب درگزر فرما، اور رحم کر، اور تو سب رحیموں سے اچھا رحیم ہے۔“
یہاں اس دعا کی لطیف معنویت نگاہ میں رہے۔ ابھی چند سطر اوپر یہ ذکر آچکا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے دشمنوں کو معاف کرنے سے یہ کہہ کر انکار فرمائے گا کہ میرے جو بندے یہ دعا مانگتے تھے، تم ان کا مذاق اڑاتے تھے۔ اس کے بعد اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو (اور ضمناً صحابہ کرام کو بھی) یہ حکم دیا جا رہا ہے کہ تم ٹھیک وہی دعا مانگو جس کا ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں۔ ہماری صاف تنبیہ کے باوجود اب اگر یہ تمہارا مذاق اڑائیں تو آخرت میں اپنے خلاف خود ہی ایک مضبوط مقدمہ تیار کر دیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اور آپ یوں کہا کریں کہ اے میرے رب ”میری خطائیں معاف کر اور رحم کر اور تو سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔“
آپ کا مغفرت و رحمت مانگنا اپنے درجہ کے موافق ہے۔ پس اس سے شبہ معصیت کا نہیں ہو سکتا۔

(۱۰۰) ف مٹی تھنوی



ترجمہ: اور خدا سے دعا کرو کہ میرے پروردگار مجھے بخش دے (مجھ پر) رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور تو کہہ اے رب معاف کر اور رحم کر اور تو ہے بہتر سب رحم والوں سے۔
یعنی ہماری تقصیرات سے درگزر فرما اور اپنی رحمت سے دنیا و آخرت میں سرفراز کر تیری رحمت بے نہایت کے سامنے کوئی چیز مشکل نہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور تم عرص کر اے میرے رب بخش دے (ایمان والوں کو) اور رحم فرما اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



عباد الرحمن کی دعا (عذاب جہنم سے بچانے کیلئے)

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۖ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ۝ فَمَلَأَ إِنَّهَا
مَسَاوِثَ مُنْقَرًا ۖ وَمَقَامًا ۝

سورہ فرقان (کی) آیت: ۶۵، قرآنی ترتیب: ۲۵، نزول ترتیب: ۴

ترجمہ: جو دعائیں کرتے ہیں کہ ”اے ہمارے رب جہنم کے عذاب سے ہم کو بچالے، اس کا عذاب تو جان پر لاگو ہے، وہ تو بڑا ہی بُرا مستقر اور مقام ہے۔“

یعنی یہ عملات ان میں کوئی غرور پیدا نہیں کرتی۔ انہیں اس بات کا کوئی زعم نہیں ہوتا کہ ہم تو اللہ کے پیارے اور اس کے چہیتے ہیں، بھلا آگ ہمیں کہاں چھو سکتی ہے۔ بلکہ اپنی ساری نیکیوں اور عبادتوں کے باوجود وہ اس خوف سے کانپتے رہتے ہیں کہ کہیں ہمارے عمل کی کوتاہیاں ہم کو مبتلائے عذاب نہ کر دیں۔ وہ اپنے تقویٰ کے زور سے جنت جیت لینے کا پندار نہیں رکھتے بلکہ اپنی انسانی کمزوریوں کا اعتراف کرتے ہوئے عذاب سے بچ نکلنے ہی کو غنیمت سمجھتے ہیں اور اس کے لیے بھی ان کا اعتماد اپنے عمل پر نہیں بلکہ اللہ کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اور جو دعا مانگتے ہیں کہ اسے ہمارے پروردگار ہم سے جہنم کے عذاب کو دور رکھے کیونکہ اس کا عذاب پوری تباہی ہے۔ بے شک وہ جہنم برا ٹھکانہ اور برا مقام ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور جو دعا مانگتے رہتے ہیں کہ اسے پروردگار دوزخ کے عذاب کو ہم سے دور رکھو کہ اس کا عذاب بڑی تکلیف کی چیز ہے اور دوزخ ٹھیسرنے اور رہنے کی بہت بری جگہ ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اور وہ لوگ کہ کہتے ہیں اے رب ہاں ہم سے دوزخ کا عذاب۔ بے شک اس کا عذاب چھٹنے والا ہے۔ وہ بری جگہ ہے ٹھہرنے کی اور بری جگہ رہنے کی۔

یعنی اتنی عبادت پر اتنا خوف بھی ہے۔ یہ نہیں کہ خدا کے قہر و غضب سے بے فکر ہو گئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اور جو عرض کرتے ہیں اے ہمارے رب ہم سے پھیر دے جہنم کا عذاب، بے شک اس کا عذاب گلے کا غل ہے۔ بے شک وہ بہت ہی بری ٹھہرنے کی جگہ ہے۔

غواہا: یعنی لازم جدا نہ ہونے والا۔

اس آیت میں ان بندوں کی شب بیداری کا ذکر فرمانے کے بعد ان کی اس دعا کا مدعا بیان کیا۔ اس سے یہ ظہر مقصود ہے کہ وہ باوجود کثرت عبادت کے اللہ تعالیٰ کا خوف رکھتے ہیں۔ اور اس کے حضور تضرع کرتے ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



عباد الرحمن کی دعا

(اہل خانہ کے لئے)

رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا ذُرِّيَّتًا طَيِّبَةً وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ○

﴿سورہ الفرقان (کی) آیت: ۷۴، قرآنی ترتیب: ۲۵، نزولی ترتیب: ۴۲﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے ہمیں اپنی بیویوں اور اپنی اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہم کو پرہیزگاروں کا امام بنا۔

ربنا ہب لنا من ازواجنا و ذریعتنا قرة اعین یعنی ان کو ایمان اور عمل صالح کی توفیق دے اور پاکیزہ اخلاق سے آراستہ کر، کیونکہ ایک مومن کو بیوی بچوں کے حسن و جہاں اور عیش و آرام سے نہیں بندہ ان کی نیک خصلت سے ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے۔ اس کے لیے اس سے بڑھ کر کوئی چیز اتنا فائدہ دے سکتی ہے جتنی کہ جو دنیا میں اس کو سب سے زیادہ پیلے ہیں انہیں دوزخ کا ایندھن بننے کے لیے تیار ہوتے دیکھتے ہیں صورت میں تو بیوی کا حسن اور بچوں کی جوتی و لیاقت اس کے لیے اور بھی زیادہ سواہن روح ہوتی، کیونکہ وہ ہر وقت اس رنج میں مبتلا رہے گا کہ یہ سب اپنی ان خوبیوں کے باوجود اللہ کے عذاب میں گرفتار ہونے والے ہیں۔

یہاں خاص طور پر یہ بات نگاہ میں رہنی چاہیے کہ جس وقت یہ آیت نازل ہوئی میں وہ وقت وہ تھا جبکہ مکہ کے مسلمانوں میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہ تھا جس کے محبوب ترین رشتہ دار کفر و جاہلیت میں مبتلا نہ ہوں۔ کوئی مرد ایمان لے آیا تھا تو اس کی بیوی ابھی کافر تھی۔ کوئی عورت ایمان لے آئی تھی تو اس کا شوہر ابھی کافر تھا۔ کوئی نوجوان ایمان لے آیا تھا تو اس کے ماں باپ اور بھائی بہن، سب کے سب کفر میں مبتلا تھے۔ اور کوئی باپ ایمان لے آیا تھا تو اس کے اپنے جوان جوان بچے کفر پر قائم تھے۔ اس حالت میں ہر مسلمان ایک شدید روحانی لذیت میں مبتلا تھا اور اس کے دل سے وہ دعا نکلتی تھی جس کی بہترین ترجمانی اس آیت میں کی گئی ہے۔ ”آنکھوں کی ٹھنڈک“ نے اس کیفیت کی تصویر کھینچ دی ہے کہ اپنے پیروں کو کفر و جاہلیت میں مبتلا دیکھ کر ایک آدمی کو ایسی لذیت ہو رہی ہے جیسے اس کی آنکھیں آشوب چشم سے ابل آئی ہوں اور کھٹک سے سوئیاں سی چھ رہی ہوں۔ اس سلسلہ کلام میں اس کی اس کیفیت کو دراصل یہ بتانے کے لئے بیان کیا گیا ہے کہ وہ جس دین پر ایمان لائے ہیں پورے خلوص کے ساتھ لائے ہیں ان کی حالت ان لوگوں کی سی نہیں ہے جن کے خاندان کے لوگ مختلف مذہبوں اور پارٹیوں میں شامل رہتے ہیں اور سب مطمئن رہتے ہیں کہ چوہ ہر بینک میں ہمارا کچھ نہ کچھ سرمایہ موجود ہے۔

واجعلنا للمتقین اماما یعنی ہم تقویٰ اور طاعت میں سب سے بڑھ جائیں۔ بھلائی اور نیکی میں سب سے آگے نکل جائیں، محض نیک ہی نہ ہوں بلکہ نیکیوں کے پیشوا ہوں اور ہماری بدولت دنیا بھر میں نیکی پھیلے۔ یہاں یہ ذکر بھی یہ بتانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو مال و دولت میں نہیں بلکہ نیکی و پرہیزگاری میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر ہمارے زمانے میں کچھ اللہ کے بندے ایسے ہیں جنہوں نے اس آیت کو بھی لامت کی امیدداری اور ریاست کی طلب کے لئے دلیل جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ”یا اللہ متقی لوگوں کو ہماری رعیت اور ہم کو ان کا حکمران بنا دے۔“ اس سخن فہمی کی دوا ”امیدداروں“ کے سوا کون دے سکتا ہے۔

ترجمہ اے ہمارے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں اور ہماری اولاد کی طرف آنکھوں کی ٹھنڈک (یعنی راحت) عطا فرما اور ہم کو متقیوں کا سر بنادے۔

ربنا ہب لنا من ازواجنا و ذریئتنا قرة اعین خود جیسے دین کے عاشق ہیں اسی طرح اپنے اہل و عیال کے لئے بھی اس کے سائی اور دائی ہیں۔ چنانچہ غمی کو شش کے ساتھ حق تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ ان کو دیندار بنادے۔ اور ہم کو ہماری اس سستی دینداری میں کامیاب فرما کہ ان کو دینداری کی حالت میں دیکھ کر راحت اور سرور ہو۔
و اجعلنا للمتقین اماما اصل مقصود مفسرین مانگنا نہیں، گو اس میں بھی قباحیت نہیں۔ مگر مقام دلالت نہیں کرتا بلکہ اصل مقصود اپنے خاندان کے متقی ہونے کی درخواست ہے۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ اے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں کی طرف سے (دل کا چین) اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بنا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے رب ہمارے، ہم کو ہماری عورتوں کی طرف سے اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک اور کریم کو پرہیزگاروں کا پیشوا۔

ربنا ہب لنا من ازواجنا و ذریئتنا قرة اعین یعنی بیوی اور بچے ایسے عنایت فرما جنہیں دیکھ کر آنکھیں ٹھنڈی اور قلب سرور ہو۔ اور ظاہر ہے موسم کامل کا دل اسی وقت ٹھنڈا ہو گا جب اپنے اہل و عیال کو طاعت الہی کے راستے پر گامزن اور علم نافع کی تحصیل میں مشغول پائے۔ دنیا کی سب نعمتیں اور سرمتیں اس کے بعد ہیں۔

و اجعلنا للمتقین اماما یعنی ایسا بنادے کہ لوگ ہماری اقتداء کر کے متقی بن جایا کریں۔ حاصل یہ کہ ہم نہ صرف بذات خود مہتدی، بلکہ دوسروں کے لئے ہادی ہوں۔ اور ہمارا خاندان تقویٰ و طہارت میں ہماری پیروی کرے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے ہمارے رب ہمیں دے ہماری بیویوں اور ہماری اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک، اور ہمیں پرہیزگاروں کا پیشوا بنا۔

ربنا ہب لنا من ازواجنا و ذریئتنا قرة اعین: یعنی فرحت و سرور، مراد یہ ہے کہ ہمیں بی بیوں اور اولاد نیک صالح متقی عطا فرما کہ ان کے حسن عمل اور ان کی اطاعت خدا و رسول دیکھ کر ہماری آنکھیں ٹھنڈی اور دل خوش ہوں۔
و اجعلنا للمتقین اماما: یعنی ہمیں ایسا پرہیزگار اور ایسا عابد و خدا پرست بنا کہ ہم پرہیزگاروں کی پیشوائی کی قابل ہوں اور وہ دینی امور میں ہماری اقتداء کریں۔ بعض مفسرین نے فرمایا کہ اس میں دلیل ہے کہ آدمی کو دینی پیشوائی

گندگی پکائی ہوئی دیکھتے ہیں، بلکہ اس کے لئے خود پاکیزہ رہنا اور اپنے آپ کو گندگی کی چھینٹوں سے بچا کر رکھنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ اس لیے ایک صالح آدمی اس وقت تک بے چین ہی رہتا ہے جب تک یا تو اس کا اپنا معاشرہ پاکیزہ نہ ہو جائے یا پھر اس سے نکل کر وہ کوئی دوسری ایسی سوسائٹی نہ پالے جو حق و صداقت کے اصولوں پر چلتے ہوں۔

واجعل لی لسان صدق فی الاخرین یعنی بعد کی نسلیں مجھے خیر کے ساتھ یاد کریں۔ میں دنیا سے وہ کام کر کے نہ جاؤں کہ نسل اسان میرے بعد میرا شمار ان ظالموں میں کرے جو خود بگڑے ہوئے تھے اور دنیا کو بگاڑ کر چلے گئے، بلکہ مجھ سے وہ کارنامے انجام پائیں جن کی بدولت رہتی دنیا تک میری زندگی خلق خدا کے لیے روشنی کا مینار بنی رہے اور مجھے انسانیت کے محسوسوں میں شمار کیا جائے۔ یہ شخص شہرت و ناموری کی دعا نہیں ہے بلکہ سچی شہرت اور حقیقی ناموری کی دعا ہے جو رازنا محسوس خدمات اور بیش قیمت کارناموں ہی کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے۔ کسی شخص کو اس چیز کا حاصل ہونا اپنے اندر وہ ذمہ رکھنا ہے۔ دنیا میں اس کا فائدہ یہ ہے کہ انسانی نسلوں کو بے مثالوں کے مقابلے میں ایک نیک مثال ملتی ہے جس سے وہ بھلائی کا سبق حاصل کرتی ہیں اور ہر سچید روح کو راہ راست پر چلنے میں اس سے مدد ملتی ہے۔ اور آخرت میں اس کا فائدہ یہ ہے کہ ایک آدمی کی چھوڑی ہوئی نیک مثال سے قیامت تک جتنے لوگوں کو بھی ہدایت نصیب ہوئی ہو ان کا ثواب اس شخص کو بھی ملے گا اور قیامت کے روز اس کے اپنے اعمال کے ساتھ کروڑوں بندگان خدا کی یہ گواہی بھی اس کے حق میں موجود ہوگی کہ وہ دنیا میں بھلائی کے چشمے رواں کر کے آیا ہے جن سے نسل پر نسل سیراب ہوتی رہی ہے۔

واعھر لابی انہ کان من الضالین بعض مفسرین نے حضرت ابراہیم کی اس دعائے مغفرت کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ مغفرت بہر حال اسلام کے ساتھ مشروط ہے اس لیے آں جناب کا اپنے والد کی مغفرت کے لیے دعا کرنا گویا اس بات کی دعا کرنا تھا کہ اللہ تعالیٰ اسے سلام لانے کی توفیق عطا فرمائے۔ لیکن قرآن مجید میں اس کے متعلق مختلف مقامات پر جو تصریحات ملتی ہیں وہ اس توجیہ سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ حضرت ابراہیم اپنے والد کے ظلم سے تنگ آکر جب گھر سے نکلنے لگے تو انہوں نے رخصت ہوتے وقت فرمایا سلم علیک ماستغفرلک ربی انہ کان ہی حفیاً (مریم: ۴۷) ”آپ کو سلام ہے، میں آپ کے لیے اپنے رب سے بخشش کی دعا کروں گا، وہ میرے اوپر نہایت مہربان ہے۔ اسی وعدے کی بد پر انہوں نے یہ دعائے مغفرت نہ صرف اپنے باپ کے لیے کی بلکہ ایک دوسرے مقام پر بیان ہوا ہے کہ ماں اور باپ دونوں کے لیے کی۔ ربنا اعفونی ولوالدی (ابراہیم: ۴۱) لیکن بعد میں انہیں خود یہ احساس ہو گیا کہ ایک دشمن حق، چاہے وہ ایک مومن کا باپ ہی کیوں نہ ہو، دعائے مغفرت کا مستحق نہیں ہے۔ و ما کان استغفار ابراہیم لابیه لا عن موعده وعلھا ایاہ فلما تبین لہ انہ عدو للہ تبارک (اتوبہ: ۱۴) ”ابراہیم کا اپنے باپ کے لیے دعائے مغفرت کرنا محض اس وعدے کی وجہ سے تھا جو اس نے اس سے کیا تھا۔ مگر جب یہ بات اس پر کھل گئی کہ وہ خدا کا دشمن ہے تو اس نے اس سے اظہار بیزاری کر دیا“

ولا تخزنی یوم یبعثون یعنی قیامت کے روز یہ رسولی مجھے نہ دکھا کہ میدان حشر میں تمام اولین و آخرین

کے سامنے ابراہیم کا باپ سزا پا رہا ہو اور ابراہیم کھڑا دیکھ رہا ہو۔

یوم لا ینفع مال ولا ہون۔ الا من اتى اللہ بقلب سلیم۔ ان دو فقرہوں کے متعلق یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ یہ حضرت ابراہیم کی دعا کا حصہ ہیں یا انہیں اللہ تعالیٰ نے اس کے قول پر اضافہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے۔ اگر پہلی بات مانی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت ابراہیم اپنے باپ کے لیے یہ دعا کرتے وقت خود بھی ان حقائق کا احساس رکھتے تھے۔ اور دوسری بات تسلیم کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ان کی دعا پر تبصرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ یہ فرما رہا ہے کہ قیامت کے دن آدمی کے کام گمراہ کوئی چیز آسکتی ہے تو وہ مال اور اولاد نہیں بلکہ صرف قلب سلیم ہے، ایسا دل جو کفر و شرک و نافرمانی اور فسق و فجور سے پاک ہو۔ مال اور اولاد بھی قلب سلیم ہی کے ساتھ نافع ہو سکتے ہیں، اس کے بغیر نہیں۔ مال صرف اس صورت میں وہاں مفید ہو گا جبکہ آدمی نے دنیا میں ایمان و اخلاص کے ساتھ اسے اللہ کی راہ میں مصروف کیا ہو، ورنہ کروڑ پتی اور ارب پتی آدمی بھی وہاں کنگال ہو گا۔ اولاد بھی صرف اسی حالت میں وہاں کام آئے گی جتنے آدمی نے دنیا میں اسے اپنی حد تک ایمان اور حسن عمل کی تعلیم دی ہو، ورنہ بیٹا اگر نبی بھی ہو تو وہ باپ سزا پانے سے نہیں بچ سکتا جس کا اپنا خاتمہ کفر و معصیت پر ہوا ہو اور اولاد کی نیکی میں جس کا اپنا کوئی حصہ نہ ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھ کو حکمت عطا فرما اور (مراتب قرب میں) مجھ کو (اعلیٰ درجہ کے) نیک لوگوں کے ساتھ شامل فرما۔ اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ (تا کہ میرے طریقے پر چلیں جس میں مجھ کو زیادہ ثواب ملے) اور مجھ کو جنت النعیم کے مستحقین میں سے کر اور میرے باپ (کو توفیق ایمان کی دے کر اس کی مغفرت فرما کہ گمراہ لوگوں میں ہے۔ اور جس روز سب زندہ ہو کر انھیں گے اس روز مجھ کو رسوا نہ کرنا اس دن میں کہ (نجات کے لئے) نہ مال کام آوے اور نہ اولاد۔ مگر ہاں (اس کی نجات ہو گی) جو اللہ کے پاس (کفر و شرک سے) پاک دل لے کر آوے گا۔

دب ہب لی حکما یعنی جامعیت بین العلم والعمل میں زیادہ کمال عطا فرما کیونکہ نفس حکمت تو دعا کے وقت بھی حاصل ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار مجھے علم و دانش عطا فرما اور نیکو کاروں میں شامل کر۔ اور پیچھے لوگوں میں میرا ذکر نیک (جاری) کر۔ اور مجھے نعمت کی بہشت کے وارثوں میں کر۔ اور میرے باپ کو بخش دے کہ وہ گمراہوں میں سے ہے۔ اور جس دن لوگ اٹھا کھڑے کیے جائیں گے مجھے رسوا نہ کی جیو۔ جس دن نہ مال ہی کچھ فائدہ دے سکے گا اور نہ بیٹے، ہاں جو شخص خدا کے پاس پاک دل سے کر آیا (وہ بچ جائے گا)۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے میرے رب دے مجھ کو حکم اور ملا (شامل کر) مجھ کو نیکیوں میں اور پاک میرا بول سچا ہچکچوں میں اور کر مجھ کو وارثوں میں نعمت کے باغ کے (یعنی جنت کا جو آدم کی میراث ہے) اور معاف کر میرے باپ کو وہ تھا رہا نبھولے ہوؤں میں۔ اور رسول نہ کر مجھ کو جس دن سب جی کر انھیں، جس دن نہ کام آئے کوئی مال اور نہ بیٹے، مگر جو کوئی آیا اللہ کے پاس لے کر دل چنگا (بے روگ)۔

رب ھب لی حکما والحقى بالصالحين یعنی مزید علم و حکمت اور درجات قرب و قبول مرحمت نہرا اور اعلیٰ درجہ کے نیکیوں کے زمرہ میں (جو انبیاء علیہم السلام ہیں) شامل رکھ۔ کما قال نیا صلعم "اللهم فی الرفیق الاعلیٰ" اس دعا سے اپنی کامل احتیاج اور حق تعالیٰ کی غنہ کا اظہار مقصود ہے یعنی نبی ہو یا دل، اللہ تعالیٰ کسی کے معاملہ میں مجبور و مضطر نہیں، ہمہ وقت اس کے فضل و رحمت سے کام چلتا ہے۔

واجعلی لی لسان صدق فی الاخرین یعنی ایسے اعمال مرضیہ اور آثار حسنہ کی توفیق دے کہ پیچھے آنے والی نسلیں ہمیشہ میر ذکر خیر کریں اور میرے راستہ پر چلنے کی طرف راغب ہوں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آخر زمانہ میں میرے گھرنے سے نبی ہو اور امت ہو، اور میرا دین تازہ کریں۔ چنانچہ یہ ہی ہوا کہ حق تعالیٰ نے ابراہیم کو دنیا میں قبول عام عطا فرمایا اور ان کی نسل سے خاتم الانبیاء صلعم کو مبعوث کیا جنہوں نے ملت ابراہیمی کی تجدید کی اور فرمایا کہ میں ابراہیم کی دعا ہوں، آج بھی ابراہیم کا ذکر خیر اہل میل کی زبانوں پر جاری ہے اور امت محمدیہ تو ہر نماز میں کما صلیت علی ابراہیم اور کما بارکت علی ابراہیم پڑھتی ہے۔

واعفر لابی اہ کان من الصالحین ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دعا باپ کی موت کے بعد کی۔ مگر دوسری جگہ تصریح آگئی کہ جب اس کا دشمن خدا ہونا ظاہر ہو گیا تو براءت اور بیزاری کا اظہار فرمایا۔ کما قال تعالیٰ: "وما کان استغفار ابراہیم لابیہ الا عن موعدة وعلھا ایاہ فلما تبین لہ اہ عدو لله نبوا منہ" (توبہ رکوع ۱۳) اور اگر "اہ کان من الصالحین" میں "کان" کا ترجمہ "تھا" کے بجائے "ہے" سے کیا جائے، پھر کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ زندگی میں ایمان لے آنے کا امکان تھا۔ تو دعا کا حاصل یہ ہے کہ الہی اس کو ایمان سے مشرف فرما کر کفر کے زمانہ کی خطائیں معاف فرما دے۔ اس کی قدرے مفصل تحقیق پہلے کسی جگہ گذر چکی ہے۔ فلیراجع

الا من اتی اللہ بقلب سلیم یعنی بھلا چنگا بے روگ دل جو کفر و فحاش اور فاسد عقیدوں سے پاک ہو گا وہ ہی وہاں کام دے گا۔ نرسے مال و اولاد کچھ کام نہ آئیں گے۔ اگر کافر چاہے کہ قیامت میں مال و اولاد فدیہ دے کر جان چھڑا لے تو ممکن نہیں۔ یہاں کے صدقات و خیرات اور نیک اولاد سے بھی کچھ نفع کی توقع اسی وقت ہے جب اپنا دل کفر کی پلیدی سے پاک ہو۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے میرے رب مجھے حکم عطا کر اور مجھے ان سے ملا دے جو تیرے قرب خاص کے سزاوار ہیں۔ اور میری سچی ناموری رکھ پچھلوں میں، اور مجھے ان میں کر جو چین کے پانگوں کے وارث ہیں (جنہیں تو جنت عطا

فرمائے گا۔ اور میرے باپ کو بخش دے، ب شک وہ گمراہ ہے۔ اور مجھے، سو نہ کرنا جس دن سب اٹھائے جائیں گے (یعنی روز قیامت)، جس دن نہ مال کام آئے گا نہ بیٹے۔ مگر وہ جو اللہ کے حضور حاضر ہوا سلامت دل کے۔
و الحقنی بالصالحین: یعنی انبیاء علیہم السلام، اور آپ کی یہ بات مستجاب ہوئی چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: والد فی الاحرة لمن الصالحین۔

واجعل لی لسان صدق فی الاخرین یعنی ان امتوں میں جو میرے بعد آئیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کو یہ عطا فرمایا کہ تمام اہل ایمان ان سے محبت رکھتے ہیں اور ان کی شان کرتے ہیں۔

واغفر لابی: توبہ و ایمان عطا فرما، اور یہ دعا آپ نے اس سے فرمائی کہ وقت شرفقت آپ کے والد نے آپ سے ایمان لانے کا وعدہ کیا تھا۔ جب ظاہر ہو کہ وہ خدا کا دشمن ہے اس کا وعدہ جھوٹا تھا تو آپ اس سے یزار ہو گئے۔ جیسا کہ سورت برات میں ہے: ما کان استغفار ابراهیم لابیہ الا عن موعدة وعدھا اباه فلما تبین له انه عدو لله تبرأ منه۔

الا من اتی الله بقلب سلیم: جو شرک کفر و نفاق سے پاک ہو اس کو اس کا مال بھی نفع دے گا جو راہ خدا میں خرچ کیا ہو اور اولاد بھی جو صالح ہو۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ جب آدمی مرنا ہے تو اس کے عمل منقطع ہو جاتے ہیں سوا تین کے۔ ایک صدقہ جاریہ، دوسرا وہ مال جس سے لوگ نفع اٹھائیں، تیسری نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (بروں سے چھٹکارے اور اچھوں کی نجات کے لئے)

قَالَ رَبِّ إِنِّي قَوْمٌ كَاذِبُونَ ۝ فَاصْلَحْ لِي فِيْهِمْ وَ لِي فِيْ بَنِيّ وَ نَجِّنِيْ مِنْ مِّنْ مَّبْعُوثٍ مِّنْ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝

﴿نورہ الشراہ (نکی) آیات ۱۱۷-۱۱۸، قرآنی ترتیب: ۴۶، نزولی ترتیب: ۴۷﴾

ترجمہ: نوح نے دعا کی "اے میرے رب، میری قوم نے مجھے جھٹلا دیا اب میرے اور ان کے درمیان دو ٹوک فیصلہ کر دے۔ اور مجھے اور جو مومن میرے ساتھ ہیں ان کو نجات دے۔

ان قوی کاذبون: یعنی آخری اور قطعی طور پر جھٹلا دیا ہے جس کے بعد اب کسی تصدیق و ایمان کی امید باقی نہیں رہی۔ ظاہر کلام سے کوئی شخص اس شبہ میں نہ پڑے کہ بس پیغمبر اور سرداران قوم کے درمیان اوپر کی گفتگو ہوئی اور ان کی طرف سے پہلی ہی تکذیب کے بعد پیغمبر نے اللہ تعالیٰ کے حضور رپورٹ پیش کر دی کہ یہ میری نبوت نہیں مانتے، اب آپ میرے اور ان کے مقدمہ کا فیصلہ فرمادیں۔ قرآن مجید میں مختلف مقامات پر اس طویل

کشکش کا ذکر کیا گیا ہے جو حضرت نوح کی دعوت اور ان کی قوم کے اصرار علی الکفر کے درمیان صدیوں برپا رہی۔ سورہ غلگولت میں بتایا گیا ہے کہ اس کشکش کا زمانہ ساڑھے نو سو برس تک متحد رہا ہے۔ فلبث فیہم الف سنۃ الا حمسین عاما (آیت ۱۱۴) حضرت نوح نے اس زمانہ میں پشت درپشت ان کی اجتماعی طرز عمل کو دیکھ کر نہ صرف یہ اندازہ فرمایا کہ ان نے اندر قبول حق کی کوئی جدوجہد باقی نہیں رہی ہے، بلکہ یہ رائے بھی قائم کر لی کہ ”مردوں کی نسلوں سے بھی نیک اور ایماندار آدمیوں کے اٹھنے کی توقع نہیں ہے۔ انک ان تلوہم یصلوا عبادک و لا یلدوا الا فاحرا کنادا (نوح ۷۵)۔“ اب رب آر تو نے انہیں چھوڑ دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے جو کسی بیدار و فاجر اور سخت منکر حق ہو گا۔“ خود اللہ تعالیٰ نے بھی حضرت نوح کی اس رائے کو درست قرار دیا اور اپنے علم کامل و شامل کی بنا پر فرمایا: لن یؤمن من قومک الا من قد امن فلا تفتنہم بما کانو یعملون (ہود ۳۶) ”تیری قوم میں سے جو ایمان لا چکے، اب کوئی ایمان لانے والا نہیں ہے۔ لہذا اب ان کے کرتوتوں پر غم کھانے چھوڑ دے۔“

فالفح بینی و بینہم فتحا و نجسی و من معی من المؤمنین یعنی صرف یہی فیصلہ نہ کر دے کہ حق پر کون ہے اور باطل پر کون، بلکہ وہ فیصلہ اس شکل میں نافذ فرما کہ باطل پرست تباہ کر دیے جائیں اور حق پرست بچا لیے جائیں۔ یہ الفاظ کہ ”مجھے اور میرے مومن ساتھیوں کو بچا لے“ خود بخود اپنے اندر یہ مفہوم رکھتے ہیں کہ باقی لوگوں پر عذاب نازل کر اور انہیں حرق غلط کی طرف مٹا کر رکھ دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: نوح (علیہ السلام) نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار میری قوم مجھ کو (برابر) جھٹلا رہی ہے سو آج میرے اور ان کے درمیان میں ایک (عملی) فیصلہ کر دیجئے (یعنی ان کو ہلاک کر دیجئے) اور مجھ کو اور جو ایماندار میرے ساتھ ہیں ان کو (اس ہلاکت سے) نجات دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: (نوح نے) کہا کہ پروردگار میری قوم نے تو مجھے جھٹلا دیا سو تو میرے اور ان کے درمیان ایک کھلا فیصلہ کر دے اور مجھے اور جو مومن میرے ساتھ ہیں ان کو بچا لے۔ کھلا فیصلہ کر دینے سے یہ مراد ہے کہ ان کفار پر اپنا عذاب نازل کر

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: کہا اے رب میری قوم نے تو مجھ کو جھٹلایا سو فیصلہ کر دے میرے ان کے بیچ میں کسی طرح کا فیصلہ اور بچا لے مجھ کو اور جو میرے ساتھ ہیں ایمان والے۔ فالفح بینی و بینہم فتحا یعنی میرے اور ان کے درمیان عملی فیصلہ فرما دیجئے اب ان کے رولہ راست پر آنے

کی توقع نہیں۔

و نَجِّنِي و من معي من المؤمنين۔ یعنی مجھ کو اور میرے ساتھیوں کو الگ کرے ان کا بڑا غرق کر۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ۔ (حضرت نوح علیہ السلام نے بدگاہ الہی میں) عرض کی ہے کہ رب میری قوم نے مجھے جھٹلایا۔ تو مجھ میں اور ان میں پورا فیصلہ کر دے اور مجھے اور میرے ساتھ والے مسلمانوں کو نجات دے (ان لوگوں کی شمت اٹھالے)۔

ان قومی کلبوں: یعنی تیری وحی و رسالت میں۔ مراد آپ کی یہ تھی کہ میں جو ان کے حق میں بددعا کرتا ہوں اس کا سبب یہ نہیں کہ انہوں نے مجھے سنگسار کرنے کی دشمنی دی نہ یہ کہ انہوں نے میرے پیغمبر کو رذیل کہا بلکہ میری دعا کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے تیرے کلام کو جھٹلایا اور تیری رسالت کے قبول کرنے سے انکار کیا۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت لوط علیہ السلام کی دعا
(بدکاروں سے چھٹکارے کے لئے)

رَبِّ نَجِّنِي و أَهْلِي مِمَّا يَفْعَلُونَ ○

﴿سورہ الشعراء (نکلی) آیت ۶۹، قرآنی ترتیب: ۴۶، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ۔ اے پروردگار مجھے اور میرے اہل و عیال کو ان کی بدکرداریوں سے نجات دے۔
اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ ہمیں ان کے اعمال بد کے برے انجام سے بچے۔ اور یہ مطلب بھی لیا جاسکتا ہے کہ اس بدکردار بستی میں جو اخلاقی گندگیاں پھیلی ہوئی ہیں ان کی چھوت کہیں ہماری آل و اولاد کو نہ لگ جائے، اہل ایمان کی اپنی نسلیں کہیں اس بگڑے ہوئے ماحول سے متاثر نہ ہو جائیں، اس لیے اے پروردگار، ہمیں اس ہر وقت کے عذاب سے نجات دے جو اس ناپاک معاشرے میں زندگی بسر کرنے سے ہم پر گزر رہا ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: لوط نے دعا کی کہ اے میرے رب مجھ کو اور میرے (خاص) متعلقین کو ان کے اس کام (کے وہاں) سے نجات دے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے میرے پروردگار مجھ کو اور میرے گھر والوں کو ان کے کاموں (کے وبال) سے نجات دے۔
(مولانا فتح محمد چاندھری)

○

ترجمہ اے رب خالص کر مجھ کو اور میرے گھر والوں کو ان کاموں سے جو یہ کرتے ہیں۔
یعنی ان کی نحوست اور وبال سے ہم کو بچا اور انہیں غارت کر۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اے میرے رب مجھے اور میرے گھر والوں کو ان کے کام سے بچا۔
اس کی شامت اعمال سے محفوظ رکھ۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا (شکرِ نعمت اور انجام بخیر کے لئے)

رَبِّ اَوْزِعْنِيْ اَنْ اَشْكُرَ بِنِعْمَتِكَ الَّتِيْ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلٰى وَاٰلِدَيَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ
وَ اَدْخِلْنِيْ بِرَحْمَتِكَ فِيْ عِبَادِكَ الصّٰلِحِيْنَ ○

﴿نورہ النمل (نمل) آیت: ۱۹، قرآنی ترتیب: ۴۷، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ اے میرے رب مجھے قابو میں رکھ کہ میں تیرے اس احسان کا شکر ادا کرتا رہوں جو تو نے مجھ پر اور
میرے والدین پر کیا ہے اور ایسا عمل کروں جو تجھے پسند آئے اور اپنی رحمت سے مجھ کو اپنے صالح بندوں میں
داخل کر۔

رب اوزعنی وزع کے اصل معنی عربی زبان میں روکنے کے ہیں۔ اس موقع پر حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ
کہنا کہ اوزعنی ان اشکر نعمتك (مجھے روک کہ میں تیرے احسان کا شکر ادا کروں) ہمارے نزدیک دراصل یہ معنی
دیتا ہے کہ اے میرے رب جو عظیم الشان قوتیں اور قابلیتیں تو نے مجھے دی ہیں وہ ایسی ہیں کہ اگر میں ذرا سی
غفلت میں بھی مبتلا ہو جاؤں تو حدِ بندگی سے خارج ہو کر اپنی کبریائی کے خبط میں نہ معلوم کہاں سے کہاں نکل
جاؤں۔ اس لیے اے میرے پروردگار، تو مجھے قابو میں رکھ تاکہ میں کافرِ نعمت بننے کے بجائے شکرِ نعمت پر قائم
رہوں۔

و ادخلنی برحمتك فی عبادك الصالحین۔ صالح بندوں میں داخل کرنے سے مراد غالباً یہ ہے کہ آخرت میں میرا

انجام صالح بندوں کے ساتھ ہو اور میں ان کے ساتھ جنت میں داخل ہوں۔ اس لیے کہ آدمی جب عمل صالح کرے گا تو صالح تو وہ آپ سے آپ ہو گا ہی، البتہ آخرت میں کسی کا جنت میں داخل ہونا محض اس کے عمل صالح کے بل بوتے پر نہیں ہو سکتا بلکہ یہ اللہ کی رحمت پر موقوف ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ ہی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لن یدخل احدکم الجنة عملہ ”تم میں سے کسی کو بھی محض اس کا عمل جنت میں نہیں پہنچا دے گا۔“ عرض کیا گیا کہ و لا انت یا رسول اللہ ”کیا حضورؐ کے ساتھ کسی بھی شخص سے ہے؟“ فرمایا ان الا ان یغفرلہ اللہ تعالیٰ برحمته ”ہاں، میں بھی محض اپنے عمل کے بل بوتے پر جنت میں نہ چلا پلاؤں گا جب تک اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے مجھے نہ ڈھانک لے۔“

حضرت سلیمانؑ کی یہ دعا اس موقع پر بالکل بے محل ہو جاتی ہے اور نفس سے مراد انسانوں کا کوئی قبیلہ سے لیا جائے اور نملۃ کے معنی قبیلہ نمل کے ایک فرد کے ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے۔ نیک بادشاہ کے لشکر جبار سے ڈر کر کسی انسانی قبیلہ کے ایک فرد کا اپنے قبیلے کو خطرے سے خبردار کرنا آخر وہ کسی ایسی غیر معمولی بات ہے کہ وہ حیل القدر بادشاہ اس پر خدا سے یہ دعا کرنے لگے۔ البتہ ایک شخص کو اتنی زبردست قوت اور اک حاصل ہونا کہ وہ دور سے ایک چیونٹی کی آواز بھی سن لے اور اس کا مطلب سمجھ جائے ضرور ایسی بات ہے جس سے آدمی کے فرد نفس میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو۔ اسی صورت میں حضرت سلیمانؑ کی یہ دعا بے محل ہو سکتی ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو اس پر مداومت دیجئے کہ آپ کی ان نعمتوں کا شکر کیا کروں جو آپ نے مجھ کو اور میرے ماں باپ کو عطا فرمائی ہیں اور (اس پر بھی مداومت دیجئے کہ) میں نیک کام کیا کروں جس سے آپ خوش ہوں اور مجھ کو اپنی رحمت (خاصہ) سے اپنے (اعلیٰ درجہ کے) نیک بندوں میں داخل رکھیے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار مجھے توفیق عنایت کر کہ جو احسان تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کئے ہیں ان کا شکر کروں اور ایسے نیک کام کروں کہ تو ان سے خوش ہو جائے اور مجھے اپنی رحمت سے اپنی نیک بندوں میں داخل فرما۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: اے میرے رب میری قسمت میں دے کہ شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے کیا مجھ پر اور میرے ماں باپ پر اور یہ کہ کروں نیک کام جو تو پسند کرے اور ملا لے (شامل کر لے) مجھ کو اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں۔

یعنی حیران ہوں تیرے انعامات عظیمہ کا شکر کس طرح ادا کروں، پس آپ ہی سے التجا کرتا ہوں کہ

مجھے پورا شاکر بن دیجئے، زبان سے بھی اور عمل سے بھی۔ اور اعلیٰ درجہ کے نیک بندوں میں (جو انبیاء و مرسلین ہیں) مشور فرمائیے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے توفیق دے کہ میں شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کئے (نبوت و ملک و علم عطا فرما کر) اور یہ کہ میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور مجھے اپنی رحمت سے ایسے ان بندوں (حضرت انبیاء و اولیاء) میں شامل کر جو تیرے قریب خاص کے مزدوار ہیں

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (طلب مغفرت کے لئے)

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي

﴿سورہ القصص (کئی) آیت، ۱۶، قرآنی ترتیب ۲۸، نزول ترتیب ۴۹﴾

ترجمہ: پھر وہ کہنے لگا اے میرے رب میں نے اپنے نفس پر ظلم کر ڈالا میری مغفرت فرمادے۔
مغفرت کے معنی درگزر کرنے اور معاف کرنے اور معاف کر دینے کے بھی ہیں، اور ستر پوشی کرنے کے بھی۔ حضرت موسیٰ کی دعا کا مطلب یہ تھا کہ میرے اس گناہ کو (جسے تو جانتا ہے کہ میں نے عہدا نہیں کیا) معاف بھی فرمادے اور اس کا پردہ بھی ڈھانک دے تاکہ دشمنوں کو اس کا پتہ نہ چلے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: عرض کیا کہ اے میرے پروردگار مجھ سے قصور ہو گیا ہے آپ معاف کر دیجئے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: بولے کہ اے پروردگار میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا تو مجھے بخش دے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے میرے رب میں نے برا کیا اپنی جان کا (اپنا)، سو بخش مجھ کو۔

حضرت موسیٰ جب جوان ہوئے۔ فرعون کی قوم سے بسبب ان کے ظلم و ستم کے بیزار رہتے اور بنی اسرائیل ان کے ساتھ گئے رہتے تھے۔ اس کی والدہ کا گھر مشیر سے رہا تھا۔ حضرت موسیٰ کبھی وہاں جاتے کبھی فرعون کے گھر آتے۔ فرعون کی قوم (قبیلہ) ان کی دشمن تھی کہ غم قوم کا شخص سے یہاں نہ ہو کہ زور پکڑ جائے۔ ایک روز دیکھا کہ دو شخص آپس میں لڑ رہے ہیں۔ ایک اسرائیلی دوسرا قبطی اسرائیلی نے موسیٰ کو دیکھ کر فریاد کی کہ مجھے اس قبطی کے ظلم سے چھڑوا کہتے ہیں قبطی فرعون کے مسلح کا آدمی تھا۔ موسیٰ پہلے ہی قبطیوں کے ظلم و ستم کو جانتے تھے۔ اس وقت آگے سے اس کی زیادتی دیکھ کر رُبِ حمیت پکڑ کر اٹھی۔ ممکن ہے سمجھانے بجھانے میں قبطی نے موسیٰ علیہ السلام کو بھی کوئی سخت لفظ کہا ہو جیسا کہ بعض تفاسیر میں ہے۔ غرض موسیٰ علیہ السلام نے اس کی تادیب و گوشمالی کے لئے ایک گھونسلہ رسید کیا۔ ماشاء اللہ بڑے طاقتور جوان تھے۔ ایک ہی گھونسلہ میں قبطی نے پانی نہ مانگا۔ خود موسیٰ علیہ السلام کو بھی یہ اندازہ نہ تھا کہ ایک گھونسلہ میں اس کجنت کا کام تمام ہو جائے گا۔ پچھتائے کہ بے قصد خون ہو گیا مانا کہ قبطی کافر حربی تھا، ظالم تھا اور۔ موسیٰ علیہ السلام کی نیت بھی محض لادب دینے کی تھی، جان سے مار ڈالنے کی نہ تھی۔ مگر ظاہر ہے اس وقت کوئی معرکہ جہاد نہ تھا۔ موسیٰ علیہ السلام نے قبطی قوم کو کوئی الٹی میٹم نہیں دیا تھا۔ بلکہ مصر میں ان کی بود و ماند کا شروع سے جو طرزِ عمل رہا تھا اس سے لوگ مطمئن تھے کہ وہ یونہی کسی کی جان و مال لینے والے نہیں پھر ممکن ہے غیظ و غضب کے جوش میں معاملہ کی تحقیق بھی سرسری ہوئی ہو اور مکالمات وقت پوری طرح اندازہ نہ رہا ہو کہ کتنی ضرب تادیب کے لئے کافی ہے۔ لہذا اس بلا ارادہ قتل سے اندیشہ تھا کہ فرقہ دار اشتعال پیدا ہو کر دوسرے مصائب و فتن کا دروازہ نہ کھل جائے۔ اس لئے اپنے فعل پر تادم ہوئے۔ اور سمجھے کہ اس میں کسی درجہ تک شیطان کا دخل ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی فطرت ایسی پاک و صاف اور ان کی استعداد اس قدر اعلیٰ ہوتی ہے کہ نبوت ملنے سے پیشتر ہی وہ اپنے ذرہ ذرہ عمل کا محاسبہ کرتے ہیں اور کوئی سی لغزش یا خطائے اجتہادی پر بھی حق تعالیٰ سے رو کر معافی مانگتے ہیں۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے اپنی تفصیلات کا اعتراف کر کے معافی چاہی جو دے دی گئی اور غالباً اس معافی کا ظلم ان کو بذریعہ الہام وغیرہ ہوا ہو گا۔ آخر پیغمبر لوگ نبوت سے پہلے ولی تو ہوتے ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ۔ عرض کی اے میرے رب میں نے اپنی جان پر زیادتی کی تو مجھے بخش دے۔

یہ کلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بطریق تواضع ہے کیونکہ آپ سے کوئی معصیت سرزد نہیں ہوئی اور انبیاء معصوم ہیں ان سے گناہ نہیں ہوتے۔ قبطی کا مارنا آپ کا دفع ظلم اور امداد مظلوم تھی، یہ کسی ملت میں بھی گناہ نہیں۔ پھر بھی اپنی طرف تفصیر کی نسبت کرنا اور استغفار چاہتا یہ مقررین کا دستور ہی ہے۔ بعض مفسرین نے فرمایا کہ اس میں تاخیر کوئی تھی اس لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ترکِ اولیٰ کو زیادتی فرمایا اور اس پر حق تعالیٰ سے مغفرت طلب کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (ظالموں سے چھٹکارا پانے کیلئے)

قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الظَّالِمِينَ ۝۴۹

(سورہ القصص (مکی) آیت: ۴۹ قرآنی ترتیب: ۲۸ نزولی ترتیب: ۴۹)

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار مجھے ظالموں سے بچا۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: (دعا کے طور پر) کہنے لگے اے میرے پروردگار مجھ کو ان ظالم لوگوں سے بچ لیجئے (اور من کی جگہ پہنچا دیجئے)۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ: دعا کرنے لگے اے پروردگار میرے مجھے ظالم لوگوں سے نجات دے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: بولا اے رب بچا لے مجھ کو اس قوم بے انصاف سے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: عرض کی اے میرے رب مجھے ستمکاروں (یعنی قوم فرعون) سے بچ لے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (حاجت روائی کے لئے دعا)

رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ۝

﴿سُورَةُ الْقَصَصِ﴾ (کئی) آیت: ۲۴، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹

ترجمہ: پروردگار میرے جو خیر بھی تو مجھ پر برسے گا۔ دے میں اس کا محتاج ہوں۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے پروردگار (اس وقت) جو نعمت آپ مجھ کو پہنچا دیں میں اس کا (بخت) حاجت مند ہوں۔
(مولانا شرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: پروردگار میں اس کا محتاج ہوں کہ تو مجھ پر اپنی نعمت نازل فرمائے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

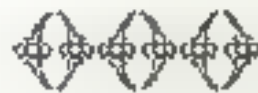
ترجمہ: اے رب تو جو چیز اتارے میری طرف ابھی میں اس کا محتاج ہوں۔
یعنی اے اللہ کسی عمل کی اجرت مخلوق سے نہیں چاہتا۔ اللہ تیری طرف سے کوئی جہالت پہنچے اس کا ہمہ وقت محتاج ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب میں اس کھانے کا جو تو میرے لئے اتارے محتاج ہوں۔
حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کھانا ملاحظہ فرمائے پورا ہفتہ گذر چکا تھا، اس درمیان میں ایک رقمہ نہ کھایا تھا۔ شکم مہلک پشت اقدس سے مل گیا تھا اس حالت میں اپنے رب سے غذا طلب کی اور باوجودیکہ کہ بارگاہ الہی میں نہایت قرب و منزلت رکھتے ہیں اس عجز و انکساری کے ساتھ روٹی کا ایک ٹکڑا طلب کیا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت لوط علیہ السلام کی دعا
(غلط کار لوگوں کے فتنہ سے بچنے کیلئے)

رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ ۝۴۰

﴿سُورَةُ الْعَنْكَبُوتِ﴾ (کئی) آیت: ۴۰، قرآنی ترتیب: ۴۹، نزولی ترتیب: ۸۵

ترجمہ: اے رب میرے ان مفسد لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب مجھ و ان مفسد لوگوں پر غالب (اور ان کو عذاب سے پاک) کر دے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار میرے ان مفسد لوگوں کے مقابلے میں مجھے نصرت عنایت فرما۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب میری مدد کر ان شریر لوگوں پر۔
لوط علیہ السلام نے جب اپنی قوم کو برائیوں سے روکا تو انہوں نے لوط علیہ السلام کو جواب دیا کہ اگر تم سچے نبی ہو تو اور وقت ہی تجھے سب سے پہلے ہمارے کام خراب ہیں اور مستوجب عذاب ہیں تو دیر کیا ہے وہ عذاب لے آئے۔ دوسری جگہ فرمایا کہ لوط علیہ السلام کے گھرانے کو اپنی بستی سے نکال باہر کرو۔ یہ بڑے پاک بننا چاہتے ہیں۔ شاید قوم کے بعض نے جواب دیا ہو گا یا ایک وقت میں ایک بت اور دوسرے میں دوسری بات کہی ہو گی۔ مثلاً اول عذاب کی دھمکیوں کا مذاق اڑا پھر آخری فصل یہ کیا ہو گا کہ انہیں بستی سے نکال باہر کریں۔ بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ وہ قوم نہ صرف عمل شنیع کی مرتکب اور بانی تھی بلکہ اس کو جاری رکھنے پر اس قدر اصرار تھا کہ نصیحت کرنے والے پیغمبر کو اپنی بستی سے نکالنے پر تیار ہو گئے۔ ان کی فطرت اور طبع اس قدر مسخ ہو چکی تھی کہ خوف خدا کا کوئی شائبہ دلوں میں باقی نہ رہا تھا۔ عذاب الہی کا مذاق اڑاتے تھے اور پیغمبر خدا کے مقابلے پر آمادہ تھے۔ جرم کی یہی نوعیت ان کے ہواک کرنے کے لئے کافی تھی۔ اور اگر اس کے ساتھ توحید کے بھی قائل نہ تھے تو کُزد کر یا انیم چڑھا کھینچیں۔ معصوم سوا کہ توحید کی دعوت حضرت ابراہیم کی طرف سے مشتہر ہو کر پہنچ چکی ہو گی۔ اس لئے لوط علیہ السلام خاص اس فعل شنیع کو روکنے پر مامور ہوئے اور ممکن ہے انہوں نے توحید وغیرہ کی دعوت بھی دی ہو۔

یہ ان کی طرف سے مایوس ہو کر فرمایا۔ شاید سمجھ گئے ہوں گے کہ ان کی آئندہ نسلیں بھی درست ہونے والی نہیں۔ یہ بھی انہیں کے نقش قدم پر چھیں گی۔ جیسے نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا۔ اِنَّكَ اَنْ تُلْهِمَ بِصَوْرِ عِبَادِكَ وَلَا يَلْدُوا اِلَّا فَاجِرًا كَثٰرًا (نوح ۲۷) کذا قال الميثاقوري فی تفسیرہ۔

لوط علیہ السلام کی دعا پر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو اس بستی کے تباہ کرنے کا حکم دیا۔ فرشتے اس ابراہیم علیہ السلام کے پاس پہنچے اور ان کو بڑھاپے میں بیٹے کی بشارت دی۔ اور اطلاع کی کہ ہم اس بستی سدوم کو تباہ و برباد کرنے کے لئے جا رہے ہیں کیونکہ وہاں کے لوگ کسی طرح بھی اپنی حرکات شنیعہ سے باز نہیں آئے۔ شاید بیٹے کی بشارت کے ساتھ ہلاکت کی خبر دینے کا مطلب یہ ہو کہ ایک قوم سے اگر خدا کی زمیں خالی کی جانے والی ہے تو دوسری طرف حق تعالیٰ ایک عظیم الشان قوم بنی اسرائیل کی بنیاد ڈالنے والا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: (جب حضرت لوط علیہ السلام کو اس قوم کے راہِ راست پر آنے کی ہمت نہ رہی تو آپ نے ہرگز الہی میں عرض کی) اے میرے رب میری مدد کر (نزدل عذاب کے بارے میں میری بات پوری کر کے) ان فسادِ لوگوں پر۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کی دعا قبول فرمائی۔

(۴۰ انجمہ رضا خان بریلوی)



مجرموں کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب (عبرت کے لئے)

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُضْجَرُمُونَ مَا يُكْسُوا رُءُوسِهِمْ جُنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا مَعَلَّ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ۝ وَلَوْ بِرَبِّنَا لَا تُبَا كُنْ نَفْسٌ هَذَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝ فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسْنَحُكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝ إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝ فَجَدَّ تَجَالَىٰ جُؤُوبُهُمْ عَنِ الْمَصَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا ۝ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ ۝ خَرَاءُ ۝ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝ أَمِنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ۝ لَا يَسْتَوُونَ ۝

﴿سورہ الم سجدہ (کی) آیات: ۱۲ - ۱۸، قرآنی ترتیب: ۳۲، ردی ترتیب: ۷۵﴾

ترجمہ: کاش تم دیکھو وہ وقت جب یہ مجرم سر جھکائے اپنے رب کے حضور کھڑے ہوں گے (اس وقت یہ کہہ رہے ہوں گے) ”اے ہمارے رب ہم نے خوب دیکھ لیا اور سن لیا، اب ہمیں واپس بھیج دے تاکہ ہم نیک عمل کریں، ہمیں اب یقین آ گیا ہے۔“ (جواب میں ارشاد ہو گا) ”اگر ہم چاہتے تو پہلے ہی ہر نفس کو اس کی ہدایت دے دیتے۔ مگر میری وہ بات پوری ہو گئی جو میں نے کہی تھی کہ میں جہنم کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا۔ پس اب مزہ چکھو اپنی اس حرکت کا۔ کہ تم نے اس دن کی عاقبت کو فراموش کر دیا، ہم نے بھی اب تمہیں فراموش کر دیا ہے۔ چکھو بھنگی کے عذاب کا مزا اپنے کرتوتوں کی پاداش میں۔“ ہماری آیات پر تو وہ لوگ ایمان لاتے ہیں جنہیں یہ آیات نہ کر جب نصیحت کی جائے تو سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرتے ہیں اور تکبر نہیں کرتے۔ ان کی پٹھنیں بستروں سے الگ رہتی ہیں، اپنے رب کو خوف اور طمع کے ساتھ پکارتے ہیں اور جو کچھ بزرگ ہم نے انہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ پھر جیسا کچھ آنکھوں کی ٹشٹک کا سامان ان کے اعمال کی جزا میں ان کے لیے چھپ کر رکھا گیا ہے اس کی کسی متفلس کو خبر

نہیں ہے۔ بھلا کہیں یہ ہو سکتا ہے کہ جو شخص مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو جائے جو فاسق ہو؟ یہ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

ولو ترى اذ المجرمون ماكسوا رؤسهم عند ربهم اب اس حالت کا نقشہ پیش کیا جاتا ہے جب اپنے رب کی طرف پلٹ کر یہ انسانی "نا" اپنا حساب دینے کے لئے اس کے حضور کھڑی ہو گی۔

ولو شئنا لاتبنا كل نفس ههنا یعنی اس طرح حقیقت کا مشاہدہ اور تجربہ کرا کر ہی لوگوں کو ہدایت دینا ہمارے پیش نظر ہوتا تو دنیا کی زندگی میں اتنے بڑے، امتحان سے گزار کر تم کو یہاں لانے کی کیا ضرورت تھی، ایسی ہدایت تو ہم پہلے ہی تم کو دے سکتے تھے۔ لیکن تمہارے لئے تو آغاز ہی سے ہماری اسکیم یہ نہ تھی۔ ہم تو حقیقت کو نگاہوں سے اوجھل اور حواس سے مخفی رکھ کر تمہارا امتحان لینا چاہتے تھے کہ تم بروہ راستہ اس کو بے نقاب دیکھنے کے بجائے کائنات میں درخشاں اپنے نفس میں اس کی علامات دیکھ کر اپنی عقل سے اس کو پہچانتے ہو یا نہیں، ہم اپنے انبیاء اور اپنی کتابوں کے ذریعہ سے اس حقیقت شناسی میں تمہاری جو مدد کرتے ہیں اس سے فائدہ اٹھاتے ہو یا نہیں، اور حقیقت جان لینے کے بعد اپنے نفس پر اتنا قابو پاتے ہو یا نہیں کہ خواہشات اور اغراض کی بندگی سے آزاد ہو کر اس حقیقت کو مان جاؤ اور اس کے مطابق اپنا طرز عمل درست کر لو۔ اس امتحان میں تم ناکام ہو چکے ہو اب دوبارہ اسی امتحان کا سلسلہ شروع کرنے سے کیا حاصل ہو گا۔ دوسرا امتحان اگر اس طرح لیا جائے کہ تمہیں وہ سب کچھ یاد ہو جو تم نے یہاں دیکھ اور سن لیا ہے تو یہ سرے سے کوئی امتحان ہی نہ ہو گا۔ اور اگر پہلے کی طرح تمہیں خالی الذہن کر کے اور حقیقت کو نگاہوں سے اوجھل رکھ کر تمہیں پھر دنیا میں پیدا کر دیا جائے اور سنے سرے سے تمہارا اسی طرح امتحان لیا جائے جسے پہلے سنا گیا تھا، تو نتیجہ پچھلے امتحان سے کچھ مختلف نہ ہو گا۔

لا ملن جہنم من الجہۃ والناس اجمعین۔ اشارہ ہے اس قول کی طرف جو اللہ تعالیٰ نے تخلیق آدم کے وقت ابلیس کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا تھا۔ سورۃ ص کے آخری رکوع میں اس وقت کا پورا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اور نسل آدم کو بہکانے کے لئے قیامت تک کی مہلت مانگی۔ جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فالحق والحق اقول لا ملن جہنم ملک ومن تبعک مہم اجمعین: (پس حق یہ ہے اور میں حق

ہی کہا کرتا ہوں کہ میں جہنم کو بھر دوں گا تجھ سے اور ان لوگوں سے جو ان میں سے تیری پیروی کریں گے)۔

اجمعین کا لفظ یہاں اس معنی میں استعمال نہیں کیا گیا ہے کہ تمام جن اور تمام انسان جہنم میں ڈال دیے جائیں گے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شیاطین اور ان شیاطین کے پیرو انسان سب ایک ساتھ داصل جہنم ہوں گے۔

بما نسبتم لقاء يومكم هذا یعنی دنیا کے عیش میں گم ہو کر تم نے اس بات کو بالکل بھلا دیا کہ کبھی اپنے رب کے سامنے بھی جانا ہے۔

وہم لا یتکبرون۔ بالفاظ دیگر وہ اپنے غلط خیالات کو چھوڑ کر اللہ کی بات مان لینے اور اللہ کی بندگی اختیار کر کے اس کی عبادت بجا لانے کو اپنی شان سے گری ہوئی بات نہیں سمجھتے۔ نفس کی کبریا کی انہیں قبول حق اور اطاعت رب سے مانع نہیں ہوتی۔

لتجافی جنوبہم عن المضاجع یدعون ربہم حوافاً وطعناً۔ یعنی راتوں کو داؤ عیش دیتے پھرنے کے بجائے وہ

اپنے رب کی عبادت کرتے ہیں۔ ان کا حال ان دنیا پرستوں کا سا نہیں ہے جنہیں دن کی محنتوں کی کلفت اور کرنے کے لیے راتوں کو نانی گانے اور شراب نوشی اور خبیث تماشوں کی تفریحات درکار ہوتی ہیں۔ اس کے بجائے ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ دن بھر اپنے فرائض انجام دے کر جب وہ غور و فکر میں تو اپنے رب کے حضور کھڑے ہو جاتے ہیں اس کی یاد میں راتیں گزارتے ہیں۔ اس کے خوف سے ہاتھ تیز اور اس سے اپنی ساری امیدیں وابستہ کرتے ہیں۔

بستروں سے پٹنٹھیں الگ رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ راتوں میں سوتے ہی نہیں ہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ راتوں کا ایک حصہ خدا کی عبادت میں صرف کرتے ہیں۔

وہما رزقہم یعقون: رزق سے مراد ہے رزقِ حلال۔ مالِ حرام کو اللہ تعالیٰ اپنے یہ بولے رزق سے تعبیر نہیں فرماتا۔ لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو تھوڑا یا بہت پاک رزق سمے انہیں دیا ہے اسی میں سے خرچ کرتے ہیں اس سے تجاوز کر کے اپنے اخراجات پورے کرنے کے لئے حرام مال پر ہاتھ نہیں مارتے۔

فلا تعلم نفس ما أخفی لهم: بخاری، مسلم، ترمذی اور مسند احمد میں متعدد طریقوں سے حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ کچھ فراہم کر رکھا ہے جسے نہ کبھی کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کبھی کسی کان نے سنا، نہ کوئی انسان کبھی اس کا تصور کر سکا ہے۔“ یہی مضمون تھوڑے سے غلطی فرق کے ساتھ حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ نے بھی حضورؐ سے روایت کیا ہے جسے مسند، احمد، ابن جریر اور ترمذی نے صحیح سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

افمن کان موئنا کمین کان فاسقا لا یستون: یہاں مومن اور فاسق کی دو متقابل اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں۔ مومن سے مراد وہ شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کو اپنا رب اور معبود واحد مان کر اس قانون کی اطاعت اختیار کر لے جو اللہ نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے بھیجا ہے اس کے برعکس فاسق وہ ہے جو فسق (خروج از طاعت، یا بالفاظ دیگر بغاوت، خود مختاری اور اطاعت غیر اللہ) کا رویہ اختیار کرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اور اگر آپ دیکھیں تو عجب حال دیکھیں جبکہ یہ مجرم لوگ اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے کہ اے ہمارے پروردگار بس ہماری آنکھیں اور کان کھل گئے (اور معلوم ہو گیا کہ پیغمبروں نے جو کچھ کہا سب حق تھا) سو ہم کو پھر بھیج دیجئے، ہم نیک کام کیا کریں گے، ہم کو پورا یقین آ گیا۔ اور اگر ہم کو منظور ہوتا تو ہم ہر شخص کو اس کا رستہ عطا فرماتے لیکن میری یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ میں جہنم کو خات اور انسانوں دونوں سے ضرور بھروسہ گا، تو اس کا مزہ چکھو کہ تم اپنے اس دن کے آنے کو بھول رہے تھے، ہم نے تم کو بھلا دیا (یعنی رحمت سے محروم کر دیا)۔ اور اپنے اعمال کی بدولت ابدی عذاب کا مزہ چکھو۔ پس ہماری آیتوں پر تو وہ لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو وہ سستیں یاد دلائی جاتی ہیں تو وہ سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی تسبیح و تحمید

کرنے لگتے ہیں اور وہ لوگ تکبر نہیں کرتے۔ ان کے پہلو خواب گاہوں سے علیحدہ ہوتے ہیں اس طور پر کہ وہ لوگ اپنے رب کو امید سے اور خوف سے پکارتے ہیں، اور ہمارے دی ہوئی چیزوں میں سے خرچ کرتے ہیں۔ سو کسی شخص کو خبر نہیں جو جو آنکھوں کے ٹھنڈک کا سامان ایسے لوگوں کے لئے خزانہ غیب میں موجود ہے یہ ان کو ان کے اعمال کا صلہ ملا ہے۔ تو کیا جو شخص مومن ہو گیا وہ اس شخص جیسا ہو جائے گا جو بے حکم ہو، وہ آپس میں برابر نہیں ہو سکتے۔

انعام یومس ہایضا الدین ————— مطلب یہ کہ یہاں لانے والوں کی یہ صفات ہیں جن میں بعض تو نفس ایمان کا موقوف علیہ ہے اور بعض کمال ایمان کا

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور (تم تعجب کرو) جب دیکھو کہ گناہگار اپنے پروردگار کے سامنے سر جھکائے ہوں گے (اور کہیں گے کہ) اے ہمارے پروردگار ہم نے دیکھ لیا اور سن لیا تو ہم کو (دنیا میں) واپس بھیج دے کہ نیک عمل کریں بے شک ہم یقین کر لے والے ہیں۔ اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت دے دیتے لیکن میری طرف سے یہ بات قرار پا چکی ہے کہ میں دوزخ کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا۔ سو (اب آگ کے) مزے چکھو اس لئے کہ تم نے اس دن کے آنے کو بھلا رکھا تھا (آج) ہم بھی تمہیں بھلا دیں گے اور جو کام تم کرتے تھے اس کی سزا میں ہمیشہ کے عذاب کے مزے چکھتے رہو۔ ہماری آیتوں پر تو وہی لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو ان سے نصیحت کی جاتی ہے تو سجدے میں گر پڑتے اور اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور غرور نہیں کرتے۔ ان کے پہلو بچھاؤنوں سے الگ رہتے ہیں (اور) وہ اپنے پروردگار کو خوف اور امید سے پکارتے ہیں اور جو (مال) ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ کون شخص نہیں جانتا کہ ان کے لئے کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک چھپا کر رکھی گئی ہے۔ یہ ان اعمال کا صلہ ہے جو وہ کرتے تھے۔ بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو نافرمان ہو۔ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ اور (تجھ کو تعجب ہو اگر) کبھی تو دیکھے جس وقت کہ منکر سر ڈالے ہوئے ہوں گے اپنے رب کے سامنے (یعنی ذلت و ندامت سے محشر میں)۔ اے رب ہم نے دیکھ لیا اور سن لیا اب ہم کو پھر بھیج دے کہ ہم کریں بھلے کام، ہم کو یقین آگیا اور اگر ہم چاہتے تو سمجھا دیتے ہر جی کو اس کی رلا لیکن ٹھیک پڑ چکی میری کہی بات (پکی ہو چکی) کہ مجھ کو بھرنی ہے دوزخ جنوں سے اور آدمیوں سے اکٹھے۔ سو اب چکھو مزہ جیسے تم نے بھلا دیا تھا اس اپنے دن کے ملنے کو ہم نے بھلا دیا تم کو، اور چکھو عذاب سدا کا حوض اپنے کیے کا، ہماری باتوں کو وہی مانتے ہیں کہ جب ان کو سمجھائے ان سے گر پڑیں سجدہ کر کر اور پاک ذلت کو پا کر کریں اور اپنے رب کی خوبیوں کے ساتھ اور بڑائی نہیں کرتے۔ جدا رہتی ہیں ان کی کردشیں اپنے سونے کے جگہ سے۔ پکارتے ہیں اپنے رب کو

ڈر سے اور لالچ سے، اور ہمارا دیا ہو کچھ خرچ کرتے ہیں۔ سو کسی جی کو نہیں معلوم جو چھپا دھڑکی ہے ان کے واسطے آنکھوں کی ٹھنڈک بد۔ اس کا جو کرتے تھے۔ بھلا ایک جو ہے ایمان یہ برابر سب سے۔ تو نافرماں ہے، نہیں ہر بد ہوتے (اگر ایماندار اور بے ایمان کا انجام برابر ہو جاوے تو کچھ خدا سے ماں مانتا ہے۔ عیاذ باللہ)۔

ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعلنا عمل صالحا انا موقنون یعنی ہمارے کان اور آنکھیں کھل گئیں۔ پیغمبر جو یقین فرمایا کرتے تھے ان کا یقین آگیا۔ بلکہ آنکھوں سے مشاہدہ کر لیا کہ ایمان وہ عمل سات ہی خدا کے ہاں کام دیتا ہے۔ اب ایک مرتبہ پھر دنیا میں بھیج دیجئے، دیکھئے کیسے نیک کام کرتے ہیں۔

لااملن جہنم من الجنة والناس اجمعین دوسری جگہ فرمایا ولو ردوا لعادوا لما سرنا عہ (انعام ۲۸) یعنی جہنم میں اگر دنیا کی طرف موٹائے جائیں پھر وہی شرارتیں کریں۔ ان کی طبیعت میں قناعت ہی سی واقع ہوتی ہے کہ شیطان کے خفا کو قبول کر لیں۔ اور اللہ کی رحمت سے دور بھی گئیں۔ اب شک ہم کو قدرت تعالیٰ چاہتے تو ایک طرف تمام آدمیوں کو زبردستی اسی راہ ہدایت پر قائم رکھتے جس کی طرف اسان کا دل دھرتا رہنمائی کرتا ہے لیکن اس طرف سب کو ایک ہی طور طریقہ اختیار کرنے کے لئے مضطر کر دینا حکمت کے خلاف ہے۔ جس کا بیان کئی جگہ پہلے ہو چکا ہے۔ لہذا وہ بات پوری ہوئی تھی جو ابلیس کے دعوے لاغریہم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین (ص: ۸۳) کے جواب میں فرمائی تھی۔ فالحق والحق اقول لااملن جہنم مدک و ممن تبعک منهم اجمعین (ص: ۸۴) معلوم ہوا کہ یہاں جوں انس سے مراد وہی شیاطین اور ان کے اتباع کرنے والے ہیں۔

انا نسیکم: ہم نے بھی تم کو بھلا دیا یعنی کبھی رحمت سے یاد نہیں کیے جاؤ گے۔

آگے بحرین کے مقابلے میں مومنین کا حال و مال بیان فرماتے ہیں۔ یعنی خوف و خشیت اور خشوع و خضوع سے مجدے میں گر پڑتے ہیں، زبان سے اللہ کی تسبیح و تحمید کرتے ہیں، دل میں کبر و غرور اور بڑائی کی بات نہیں رکھتے جو آیات اللہ کے سامنے جھکنے سے مانع ہو۔ میٹھی میند اور نرم بستروں کو چھوڑ کر اللہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں۔ مراد تہجد کی نماز ہوئی جیسے کہ حدیث صحیح میں مذکور ہے۔ اور بعض نے صبح کی یا عشاء کی نماز یا مغرب و عشاء کے درمیان کے نوافل مراد لی ہے۔ گو الفاظ میں اس کی گنجائش ہے لیکن رائج وہ ہی پہلی تفسیر ہے۔ واللہ اعلم۔

یدعون ربہم خوفا وطمعا حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں ”اللہ سے لالچ اور ڈر برا نہیں، دنیا کا ہوا یا آخرت کا، اور اس واسطے بندگی کرے تو قبول ہے ہاں اگر کسی اور کے خوف و رجا سے بندگی کرے تو ریا ہے کچھ قبول نہیں۔ فلا تعلم نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین: جس طرح راتوں کی تاریکی میں لوگوں سے چھپ کر انہوں نے بے ریا عبادت کی۔ اس کے بدلے میں اللہ تعالیٰ نے جو نعمتیں چھپا رکھی ہیں ان کی پوری کیفیت کسی کو معلوم نہیں۔ جس وقت دیکھیں گے آنکھیں ٹھنڈی ہو جائیں گے۔ حدیث میں ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لئے جنت میں چھپا رکھی ہے جو آنکھوں نے دیکھی نہ کانوں نے سنی نہ کسی بشر کے دل میں گزری۔

(مولانا محمود الحسن)

ترجمہ اور کہیں تم دیکھو جب مجرم (یعنی کفار و مشرکین) اپنے رب کے پاس سر نیچے ڈالے ہوں گے (اپنے افعال و کردار سے شرمندہ و مایوس ہو کر عرض کرتے ہوں گے) اے ہمارے رب اب ہم نے دیکھا (مرنے کے بعد اٹھنے کو اور تیرے وعدہ و وعید کے صدق کو، جن کے ہم دنیا میں منکر تھے) اور نہ (تجھ سے تیرے رسولوں کی سچائی کو سو تو اب دنیا میں) ہمیں پھر بھیج کہ نیک کام کریں ہم کو یقین دہنایا (اور اب ہم ایمان لے آئے، لیکن اس وقت پر ایمان لانا بہتر کام نہ رہا گا)۔ اور اگر ہم چاہتے ہر جان کو اس کی ہدایت فرماتے (اور اس پر یہ لطف کرتے کہ وہ اس کو اختیار کرتا تو راہِ یاب ہوتا لیکن ہم نے ایسا نہ کیا کیونکہ ہم کافروں کو جانتے تھے وہ کفر ہی اختیار کریں گے)۔ مگر میری ہمت قرار پا چکی کہ ضرور جہنم کو بھر دوں گا ان جنوں اور آدمیوں سب سے (جنہوں نے کفر اختیار کیا اور جب جہنم میں داخل ہوں گے تو جہنم کے خازن ان سے کہیں گے) اب چلکو بدلہ اس کا کہ تم اپنے اس دس کی حاضری بھو۔ تھے (اور دنیا میں یہاں نہ لائے تھے)۔ ہم نے تمہیں چھوڑ دیا (عذاب میں اب تمہاری طرف التفات نہ ہو گا) اب ہمیشہ کا عذاب چلکو، اپنے کئے کا بدلہ۔ ہماری آیتوں پر وہی ایمان لاتے ہیں کہ جب وہ انہیں یاد دلائی جاتی ہیں سجدہ میں سر جاتے ہیں (تواضع اور خشوع سے نعمت اسلام پر شکرگزاری کے لئے) اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی بولے ہیں اور تکبر نہیں کرتے۔ ان کی کروٹیں جدا ہوتی ہیں خواب گاہوں سے (یعنی خواب استراحت کے بستروں سے اٹھتے ہیں اور اپنے راحت و آرام کو چھوڑتے ہیں) اور اپنے رب کو پکارتے ہیں ڈرتے اور امید کرتے (یعنی اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں اور اس کی رحمت کی امید کرتے ہیں۔ یہ تہجد اور کرنے والوں کی حالت کا بیان ہے) اور ہمارے دیے ہوئے میں سے کچھ خیرات کرتے ہیں۔ تو کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک ان کے لئے چھپا رکھی ہے (جس سے وہ راحت پائیں گے اور ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہوں گی)، صلہ ان کے کاموں کا (یعنی ان اطاعتوں کا جو انہوں نے دنیا میں ادا کیں)۔ تو کیا جو ایمان والا ہے وہ اس جیسا ہو جائے گا جو بے حکم (یعنی کافر) ہے، یہ برابر نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کفار و منافقین کی دعا

یَوْمَ تَقْلُبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَلْبِسْنَا أَطْعَمَنَا اللَّهُ وَ أَطْعَمَنَا الرُّسُلَاۗءُ وَ قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطْعَمْنَا سَادَتَنَا وَ كُفَرَاءَنَا فَاصْلُوْنَا اِبْسِيْلًا ۝ رَبَّنَا اِنۡهِنۡمۡ صَغۡفِیۡنَ مِنَ الْعَذَابِ وَ اَلْعَنۡهُمۡ لَعۡنَا كَعِبَرَاۗءُ ۝

سورہ الاحزاب (مدنی) آیات ۶۶ - ۶۸، قرآنی ترتیب ۳۳، نزولی ترتیب ۹۰

ترجمہ: جس روز ان کے چہرے آگ پر الٹ پلٹ کئے جائیں گے اس وقت وہ کہیں گے کہ ”مکاش ہم نے اللہ اور رسول کی اطاعت کی ہوتی۔“ اور کہیں گے ”اے رب ہمارے، ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کی اطاعت کی اور انہوں نے ہمیں راہِ راست سے بے راہ کر دیا۔ اے رب، ان کو دہر عذاب دے اور ان پر سخت لعنت کر۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: جس دن ان کے چہرے دوزخ میں الٹ پلٹ کئے جائیں گے (یعنی چہروں کے بل گھسیٹے جائیں گے۔ کبھی چہرے کی اس کروٹ کبھی اس کروٹ) یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی اور ہم نے رسول کی اطاعت کی ہوتی۔ اور کہیں گے اے ہمارے رب ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کا کہا مانا تھا سو انہوں نے ہم کو (سیدھے) رستے سے گمراہ کیا تھا، اے ہمارے رب ان کو دھڑی سزا دیجئے اور ان پر بڑی لعنت کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: جس دن ان کے منہ آگ میں الٹائے جائیں، کہیں گے اے کاش ہم خدا کی فرمانبرداری کرتے اور رسول (خدا) کا حکم مانتے اور کہیں گے اے ہمارے پروردگار ہم نے اپنے سرداروں اور بڑے لوگوں کا کہا مانا تو انہوں نے ہم کو رستے سے گمراہ کر دیا۔ اے ہمارے پروردگار ان کو دگنا عذاب دے اور ان پر بڑی لعنت کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: جس دن لونڈھے ڈالے جائیں گے آگ میں، کہیں گے کیا اچھا ہوتا ہو ہم نے کہا مانا ہوتا اللہ کا اور کہا مانا ہوتا رسول کا۔ اور کہیں گے اے رب ہم نے کہا مانا اپنے سرداروں کا اور اپنے بڑوں کا پھر انہوں نے چکا دیا ہم کو رہا سے۔ اے رب ان کو دے دونا عذاب، اور پھٹکار ان کو بڑی پھٹکار۔

یوم تقلب وجوہہم فی النار یعنی لونڈھے منہ ڈال کر ان کے چہروں کو آگ میں الٹ کیا جائے گا۔
بقولہ یلبتنا اطعنا اللہ و اطعنا الرسول: اس وقت حسرت کریں گے کہ کاش ہم دنیا میں اللہ اور رسول کے کہنے پر چلتے تو یہ دن دیکھنا نہ پڑتا۔

ربما اتهم ضعفین من العذاب والعنہم لعنا کبیرا یہ شدت غیظ سے کہیں گے کہ ہمارے ان دنیوی سرداروں اور مذہبی پیشواؤں نے دھوکے دے کر اور جھوٹ فریب کہہ کر اس مصیبت میں پھنسلایا۔ انہیں کے اغوا پر ہم رلو حق سے بھٹکے رہے۔ اگر ہمیں سزا دی جاتی ہے تو ان کو دگنی سزا دیجئے۔ اور جو پھٹکار ہم پر ہے اس سے بڑی پھٹکار ان بڑوں پر پڑنی چاہیے گویا ان کو دگنی سزا دلوا کر اپنا دل ٹھنڈا کرنا چاہیں گے۔ اس مضمون کی ایک آیت سورہ اعراف کے چوتھی رکوع میں گذر چکی ہے وہیں ان کی اس فریاد کا جواب بھی دیا گیا۔ ملاحظہ کر لیا جائے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: جس دن ان کے منہ الٹ الٹ کر آگ میں تے جائیں گے کہتے ہوں گے ہائے کسی طرح ہم نے اللہ کا حکم مانا ہوتا اور رسول کا حکم مانا ہوتا (دنیا میں تو ہم آج اس عذاب میں گرفتار نہ ہوتے)۔ اور کہیں گے اے ہمارے رب ہم اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کے کہنے پر چلے (یعنی قوم کے سرداروں اور بڑی عمر کے لوگوں اور

عذر کا موقع ہے، مگر ساٹھ سال اور اس سے "پر عمر پانے والے" سے کوئی عذر نہیں ہے (بخاری، احمد، نسائی، ابن جلیل اور ابن ابی حاتم وغیرہ)۔

(مسند ابی داؤد علیٰ مؤدوری)

○

ترجمہ: اور جو لوگ (برخلاف ان کے) کافر ہیں ان کے سے اور ان کی حالت ہے۔ نہ تو ان کو قضا آئے گی کہ مر ہی چاہیں اور نہ دوزخ کا عذاب ہی ان سے ہلکا کیا جائے گا۔ ہم ہر ایک کو ایسا ہی بدلہ دیتے ہیں۔ وہ اس میں چلائیں گے کہ اے پروردگار ہم کو نکال لے (اب) ہم نیک عمل کیا کریں گے نہ وہ جو (پہلے) تھے۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی کہ جس کو سمجھنا ہوتا وہ سمجھ سکتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی پہنچا تھا سو (اس نہ ماننے کا) مزہ چکھو کہ۔ ایسے ظالموں کا (یہاں) کوئی مددگار نہیں۔

اولم نعوذکم ما یثدکر فہم من تدکر مراد اس سے عمر بونہ ہے کہ بتدرہ صورت اس سے کہاں فہم حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اس میں مکلف ہو جاتا ہے۔

(مولانا شرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جن لوگوں نے کفر کیا ان کے لئے دوزخ کی آگ ہے۔ نہ انہیں موت آئے گی کہ مر جائیں اور نہ اس کا عذاب ہی ہلکا کیا جائے گا۔ ہم ہر ایک ناشکرے کو ایسا ہی بدلہ دیتے ہیں۔ وہ اس میں چلائیں گے کہ اے پروردگار ہم کو نکال لے (اب) ہم نیک عمل کیا کریں گے نہ وہ جو (پہلے) تھے۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہیں دی تھی کہ اس میں جو سوچنا چاہتا سوچ لیتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی آیا۔ تو اب مزہ چکھو۔ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور جو لوگ منکر ہیں ان کے لئے ہے آگ دوزخ کی نہ ان پر حکم پہنچے کہ مر جائیں اور نہ ان پر ہلکی ہو وہاں کی کچھ کلفت، یہ سزا دیتے ہیں ہم ہر ناشکر کو۔ اور وہ چلائیں گے اس میں اے رب ہم کو نکال کہ ہم کچھ بھلا کام کر لیں وہ ہمیں جو کرتے رہے۔ کیا ہم نے عمر نہ دی تھی تم کو اتنی کہ جس میں سوچ لے جس کو سوچنا ہو اور پہنچا تمہارے پاس ڈرانے والا۔ اب چکھو کہ کوئی نہیں گناہگاروں کا مددگار۔

لا یقصی علیہم فیموتوا ولا یخفف عنہم من عذابہا نہ کفار کو جہنم میں موت آئے گی کہ اسی سے تکلیف کا خاتمہ ہو جائے اور نہ عذاب کی تکلیف ہلکی ہو گی۔ ایسے ناشکروں کی ہمارے ہاں یہی سزا ہے۔

وینا اخرجنا بعمل صالحا غیر الذی کنا بعمل یعنی اس وقت تو اسی کو بھلا سمجھتے تھے پر اب وہ کام نہ کریں گے۔ زرا دوزخ سے نکال دیجئے تو خوب نیکیاں سمیٹ کر لائیں اور فرمانبردار بن کر حاضر ہوں۔

اولم بعمرکم ما یتدکر فید من تدکر و جاءکم الذیر^ط فذوقوا فما للظالمین من نصیر یہ جواب دوزخیوں کو دیا جائے گا یعنی ہم نے تم کو عقیقہ کی تھی جس سے سمجھتے اور کافی عمر دی جس میں سوچنا چاہتے تو سب نیک و بد سمجھ کر سیدھا راستہ اختیار کر لیتے تھے۔ حتیٰ کہ تم میں سے بہت سے تو ساتھ ستر برس دنیا میں زندہ رہ کر مرنے پر پھر اوپر سے اپنے دشمنوں اور حالات کیجئے جو برس انجوس سے ذرات اور خواب غفلت سے بیدار کرتے رہیں یہ اس کے بعد کوئی ضرر باقی رہا۔ یہ پڑے عذاب کا مزا چکھتے رہو اور کسی طرف سے مدد کی توقع نہ کرو۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اور جنہوں نے ان کے لئے جہنم کی آگ ہے نہ ان کی قضا آئے کہ مر جائیں (اور مر کر عذاب سے چھوٹ سکیں) اور نہ ان پر اس (جہنم) کا جذبہ کچھ ہلکا کیا جائے ہم انکی ہی عادات پر بڑے ناشکر۔ کو۔ اور وہ اس میں چلا تے ہوں۔ (یعنی جہنم میں جیتے اور زیادہ کرتے ہوں گے) اب ہمارے رب ہمیں نکال (یعنی دوزخ سے نکال اور دنیا میں بھیجے) کہ ہم اچھا کام کریں اس کے خلاف جو پہلے کرتے تھے (یعنی ہم بجائے کفر کے یہاں لائیں اور بجائے معصیت و نافرمانی کے حیرت انگیز اطاعت اور فرمانبرداری کریں۔ اس پر انہیں جواب دیا جائے گا) اور کیا ہم نے تمہیں وہ عمر نہ دی تھی جس میں سمجھ لیتا جسے سمجھنا ہوتا اور ڈر مٹانے والا (یعنی رسول اکرم سید عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) تمہارے پاس تشریف لایا تھا (تم نے اس رسول محترم کی دعوت قبول نہ کی اور ان کی اطاعت و فرمانبرداری سجانہ لائی) تو اب چکھو (عذاب کا مزا) کہ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔
(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(نیک اولاد کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ○

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھے ایک بیٹا عطا کر جو صالحوں میں سے ہو۔
سورہ الصافات (نکلی) آیت: ۱۰۰، قرآنی ترتیب: ۳۷، نزولی ترتیب: ۵۶

اس دعا سے خود بخود یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ حضرت ابراہیم اس وقت بے اولاد تھے۔ قرآن مجید میں دوسرے مقامات پر جو حالات بیان کئے گئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف ایک بیوی اور ایک بچے (حضرت لوط) کو لے کر ملک سے نکلے تھے۔ اس وقت فرما آپ کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ اللہ کوئی صالح اولاد عطا فرمائے جو اس غریب الوطنی میں آپ کا غم غلط کرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو ایک نیک فرزند دے

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار مجھے (اولاد) عطا فرما (جو) سعادت مندوں میں سے (ہو)۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب بخش مجھ کو کوئی نیک بیٹا۔

یعنی کنبہ اور وطن چھوڑنا تو اچھی اور عطا فرما، جو دینی کام میں میری مدد کرے اور اس سلسلے کو باقی رکھے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: الہی مجھے لائق اولاد دے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا

(طلب مغفرت و منصب کیلئے)

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِيذٍ مِنِّي بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ○

﴿سورہ ص (کی) آیت: ۳۵، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ: کہا کہ اے میرے رب مجھے معاف کر دے اور مجھے وہ بادشاہی دے جو میرے بعد کسی کے لیے سزاوار نہ ہو۔ بیشک تو ہی اصل دہتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: دعا مانگی کہ اے میرے رب میرا (پچھلا) قصور معاف کر۔ اور (آئندہ کے لئے) مجھ کو ایسی سلطنت دے کہ میرے سوا (میرے ذمہ میں) کسی کو میرا نہ ہو۔ آپ بڑے دینے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ دعا کی اے پروردگار مجھے مغفرت کر اور مجھ کو ایسی بادشاہی عطا کر کہ میرے بعد کسی کے شایاں نہ ہوں بے شک تو بڑا عطا فرمانے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ بولا اب رب میرے معاف کر مجھ کو اور بخش مجھ کو وہ بادشاہی کہ مناسب نہ ہو کسی کے (نہ پہلے کسی پر نہ ملنی چاہیے کسی کو) میرے پیچھے۔ بے شک تو ہی سب کچھ بخشنے والا ہے۔
یعنی ایسی عظیم الشان سلطنت عنایت فرما جو میرے سوا کسی کو نہ ملے، نہ کوئی دوسرا اس کا اہل ثابت ہو یا یہ مطلب ہے کہ کسی کو حوصلہ نہ ہو کہ مجھ سے چھین سکے۔

احادیث میں ہے کہ ہر نبی کی ایک دعا ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے اجابت کا وعدہ فرمایا ہے یعنی وہ دعا ضرور ہی قبول کریں گے۔ شاید حضرت سلیمان کی یہ وہی دعا ہو۔ آخر نبی زادے اور بادشاہ زادے تھے۔ دعا میں بھی یہ رنگ رہا کہ بادشاہت ملے اور انجاری رنگ کی ملے۔ وہ زمانہ ملوک اور جبارین کا تھا، اس حیثیت سے بھی یہ دعا مذاق زمانہ کے موافق تھے۔ اور ظاہر ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقصد ملک حاصل کرنے سے اپنی شوکت و حشمت کا مظاہرہ کرنا نہیں بلکہ اس دین کا ظاہر و غالب کرنا اور قانون ساری کا پھیلانا ہوتا ہے جس کے وہ حامل بنا کر بھیجے جاتے ہیں لہذا اس کو دنیا داروں کی دعا پر قیاس نہ کیا جائے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ عرض کی اے میرے رب مجھے بخش دے اور مجھے ایسی سلطنت عطا کر کہ میرے بعد کسی کو لائق نہ ہو (اس سے یہ مقصود تھا کہ ایسا ملک آپ کے لئے معجزہ ہو) بے شک تو ہی ہے بڑا دین والا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا
(شفا کے لئے)

اِنِّیْ مُسْنِنُ الشَّیْطٰنِ یَنْضَبُ وَ عَذَابٌ ۝۶

﴿نورہ ص ۴﴾ (کل) آیت ۴۱، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸

ترجمہ شیطان نے مجھے سخت تکلیف اور عذاب میں ڈال دیا ہے

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شیطان نے مجھے بیماری میں مبتلا کر لیا ہے اور میرے اوپر مصائب نازل کر دیے ہیں، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ بیماری کی شدت، مال و اموال سے نصیب اور اعزہ و قربا کے منہ مٹا لینے سے میں جس تکلیف اور محنت میں مبتلا ہوں اس سے بڑھ کر تکلیف اور محنت میں سے یہ ہے کہ شیطان اپنے دوسروں سے مجھے شک کر رہا ہے۔ وہ اس حالت میں مجھے اپنے رب سے یوں کرے کی کوشش کرتا ہے، مجھے اپنے رب کا ناشکر بنانا چاہتا ہے، اور اس بات کے ارپا ہے کہ میں اس سے مٹاؤں سے چھوڑ بیٹھوں۔ حضرت ایوب کی فریاد کا یہ مطلب ہمارے نزدیک دو وجوہ سے قابل توجہ ہے۔ یہ کہ قرآن مجید کی رو سے اللہ تعالیٰ نے شیطان کو صرف دوسرے انداز کی ہی کی طاقت عطا فرمائی ہے، یہ اختیارات اس کو نہیں دیے ہیں کہ اللہ کی بندگی کرنے والوں کو بیمار ڈال دے اور انہیں جسمانی لذتیں دے کہ بندہ ان سے بے نیازی پر مجبور کرے۔ دوسرے یہ کہ سورہ انبیاء میں جہاں حضرت ایوب علیہ السلام اپنی بیماری کی شکایت بندہ تعالیٰ کے حضور پیش کرتے ہیں وہاں شیطان کا کوئی ذکر نہیں کرتے بلکہ صرف یہ عرض کرتے ہیں کہ اے صمدی الصور و انت ارحم الراحمین "مجھے بیماری لگ گئی ہے اور تو ارحم الراحمین ہے۔"

(مورانا، علی سودودی)



ترجمہ: شیطان نے مجھ کو رنج اور آزار پہنچایا ہے۔

(مورانا، شرف علی تھانوی)



ترجمہ: (بارالہ) شیطان نے مجھ کو ایذا اور تکلیف دے رکھی ہے۔

(مولانا فتح محمد جاندھری)



ترجمہ: مجھ کو لگا دی شیطان نے ایذا اور تکلیف (بیماری)۔

قرآن کریم کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن امور میں کوئی پہلو شر یا ایذاء کا یا کسی مقصد صحیح کے فوت ہونے کا ہو ان کو شیطان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں آیا۔ "وَوَعَدَ الْإِنْسَانُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ" (کہف: ۶۳)۔ کیونکہ اکثر اس قسم کی چیزوں کا سبب قرب یا بعید کسی درجہ میں شیطان ہوتا ہے۔ اسی قاعدہ سے حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیماری یا تکلیف و آزار کی نسبت شیطان کی طرف کی گویا تو اشفاق و تلوہا یہ ظاہر کیا کہ ضرور مجھ سے کچھ تساہل یا کوئی عطیہ اپنے درجہ کے موافق صادر ہوئی ہے جس کے نتیجے میں یہ آزار پہنچے لگا۔ یا حالت مرض و شدت میں شیطان القاء دوس کی کوشش کرتا ہو گا اور یہ اس کی مدد نعت میں تعب و تکلیف اٹھانے ہوں گے۔ اس کو صوب و عذاب سے تعبیر فرمایا۔ و اللہ اعلم۔ (تنبیہ) حضرت ایوب

علیہ السلام کا قصہ سورہ انبیاء میں گزر چکا۔ وہاں ملاحظہ کر لیا جائے مگر واضح رہے کہ قصہ گو یوں نے حضرت ایوب علیہ السلام کی یہ برائی کے متعلق دو افسانے بیان کئے ہیں اس میں مبالغہ بہت ہے۔ ایسا مرض جو عام ور پر لوگوں کے حق میں تنفر اور استہدار کا موجب ہو انبیاء علیہم السلام کی وجاہت کے منافی ہے کما قال تعالیٰ لا نکونوا کالدین ادوا موسیٰ فیراد اللہ مما قالوا و کما عند اللہ و جیہا۔ (ازاب: ۶۹) لہذا اسی قدر بیان قبول کرنا چاہیئے جو منصب ہوق کے منافی نہ ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ مجھے شیطان نے تہیف وراہ لگا دی۔

جسم و مال میں اس سے آپ کا مرض اور اس کے شدائد مراد ہیں۔ اس واقعہ کا محصل بیان سورہ انبیاء کے رکوع ۶ میں گزر چکا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اہل جہنم کی دعا (عبرت کے لئے)

و اِنَّ لِلطَّٰغِیْنَ لَشَرَّ مَآبٍ ۝ جَهَنَّمَ یَصْلَوْنَهَا فِیْ نَسِ الْجِہَادِ ۝ ہٰذَا ۝ فَلَیْذُوْقُوْہُ حَمِیْمٌ وَّ عَسَآ ۝ وَاٰخَرُ مِنْ شَکْلِہِ اَرْوَاحٌ ۝ ہٰذَا فَوْجٌ مُّقْتَصِمٌ مَّعَکُمْ لَا مَرْحٰاَ بِہُمْ ۝ اِنَّہُمْ صَالُوْا النَّارِ ۝ قَالُوْا بَلْ اَنْتُمْ لَا مَرْحٰاَ بِکُمْ ۝ اَنْتُمْ فَاذْتَمُوْہُ ۝ لَآ فِیْہِ النَّارُ ۝ قَالُوْا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا ہٰذَا فَرَدَّہٗ عَذَابًا ضِعْفًا فِی النَّارِ ۝ قَالُوْا مَا لَنَا لَا نَرٰی رِجَالًا کُنَّا نَعُدُّہُمْ مِنْ الْاَشْرَارِ ۝ اَتَّخَذْتُمْ مِّنْہُمْ سَحَرٰیۤ اَمْ زَاغَتْ عَنْہُمْ الْاَبْصَارُ ۝ اِنَّ ذٰلَکَ لِحَقٌّ تَخَاصُمُ اَہْلِ النَّارِ ۝

سورہ ص (کی) آیات: ۵۵-۶۳، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸

ترجمہ: اور سرکشوں کے لئے بدترین ٹھکانہ ہے جہنم جس میں وہ جھلسے جائیں گے، بہت ہی بری قیام گاہ۔ یہ ہے ان کے لئے، پس وہ مرا چکھیں کھولتے ہوئے پانی، پیپ، لہو اور اسی قسم کی دوسری تہنیوں کا۔ (وہ جہنم کی طرف اپنے پیردوں کو) تا دیکھ کر آپس میں کہیں گے) "یہ ایک لشکر تمہارے پاس گھسا چلا آ رہا ہے۔ کوئی خوش آمدید ان کے لئے نہیں ہے، یہ جنگ میں جھلسنے والے ہیں۔" وہ ان کو جواب دیں گے "نہیں بلکہ تم ہی جھلسے جا رہے

ہو، کوئی خیر مقدم تمہارے لئے نہیں۔ تم ہی تو یہ انجام ہمارے آگے۔ ہو۔ نیسی بری ہے یہ جائے قرار۔" بحر وہ کہیں گے "اے ہمارے رب جس نے ہمیں اس انجام کو پہنچانے کا بندوبست کیا اس کو دوزخ کا دہرا عذاب دے۔" اور وہ آپس میں کہیں گے "کیا بات ہے ہم ان لوگوں کو کہیں نہیں دیکھتے جنہیں ہم دنیا میں برا سمجھتے تھے۔ ہم نے یونہی ان کا مذاق بنایا تھا، یہ وہ کہیں نظروں سے و جھل ہیں۔"۔ شک یہ بات سچی ہے، اہل دوزخ میں یہی کچھ جھگڑے ہونے والے ہیں۔

غساق کے کئی معنی اہل لغت نے بیان کیے ہیں۔ ایک معنی جسم سے نکلنے والے رطوبت کے ہیں جو پیپ، ہوا، کچھ ہو وغیرہ کی شکل میں ہو، اور اس میں آنسو بھی شامل ہیں۔ دوسرے معنی انتہائی سرد چیز کے ہیں اور تیسرے معنی انتہائی بدبودار متعفن چیز کے۔ لیکن اس لفظ کا عام استعمال پہلے ہی معنی میں ہوتا ہے، اُمرچہ باقی دونوں معنی بھی لغت کے اعتبار سے درست ہیں۔

وقالوا مانا لانری رجالا کنا نعلمہم من الاشوار: مراد ہیں وہ اہل ایمان جن کو یہ کفار دنیا میں برا سمجھتے تھے مطلب یہ ہے کہ وہ حیران ہو ہو کر ہر طرف دیکھیں گے کہ اس جہنم میں ہم اور ہمارے پیشوا تو موجود ہیں مگر ان لوگوں کا یہاں کہیں پتہ نشان تک نہیں ہے جن کی ہم دنیا میں برائیاں کرتے تھے اور خدا و رسول سخت کی باتیں کرنے پر جن کا مذاق ہماری مجلسوں میں اڑایا جاتا تھا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے یعنی دوزخ اس میں وہ داخل ہوں گے، سو بہت ہی بری جگہ ہے۔ یہ کھولتا ہوا پانی اور پیپ ہے۔ سو یہ لوگ اس کو چکھیں اور (اس کے علاوہ) بھی اسی قسم کی (ناگوار) طرح طرح کی چیزیں ہیں۔ یہ ایک جماعت اور آئی جو تمہارے ساتھ (عذاب میں شریک ہونے کے لئے دوزخ میں) گھس رہے ہیں ان پر خدا کی مار، یہ بھی دوزخ میں آ رہے ہیں۔ وہ (اتباع ان متبعین سے) کہیں گے بلکہ تمہارے ہی اوپر خدا کی مار (کیونکہ) تم ہی تو یہ (مصیبت) ہمارے آگے لائے۔ سو (جہنم) بہت ہی برا ٹھکانہ ہے۔ دعا کریں گے کہ اے ہمارے پروردگار جو شخص اس مصیبت کو ہمارے آگے لایا ہو اس کو دوزخ میں دونا عذاب دی جیو۔ اور وہ لوگ کہیں گے کہ کیا بات ہے ہم ان لوگوں کو (دوزخ میں) نہیں دیکھتے جن کو ہم برے لوگوں میں شمار کیا کرتے تھے (یعنی مسلمانوں کو بدزلہ اور حقیر سمجھا کرتے تھے۔ وہ کیوں نظر نہیں آتے)۔ کیا ہم نے ان لوگوں کی ہنسی کر رکھی تھی یا ان (کے دیکھنے) سے نگاہیں چکرا رہی ہیں۔ یہ بات یعنی دوزخیوں کا آپس میں لڑنا جھگڑنا بالکل سچی بات ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے (یعنی) دوزخ جس میں وہ داخل ہوں گے اور وہ بری آرام گاہ ہے۔ یہ کھولتا ہوا پانی اور پیپ (ہے) اب اس کے مزے چکھیں اور اسی طرح سے بہت سے (عذاب ہوں گے)۔ یہ ایک فوج ہے جو تمہارے ساتھ داخل ہو گی ان کو خوشی نہ ہو یہ دوزخ میں جانے والے ہیں۔ کہیں گے بلکہ تم ہی کو

خوشی نہ ہو۔ تم ہی تو یہ (بل) ہمارے سامنے لائے ہو۔ سو (یہ) برا ٹھکانہ ہے۔ وہ کہیں گے اے پروردگار جو اس کو ہمارے سامنے لایا ہے اس کو دوزخ میں دونا عذاب دے۔ اور کہیں گے کیا سبب ہے کہ (یہاں) ہم ان شخصوں کو نہیں دیکھتے جن کو بروں میں شمار کرتے تھے۔ کیا ہم نے ان سے ٹھٹھا کیا ہے۔ یا (ہماری) آنکھیں ان (کی طرف) سے پھر گئی ہیں؟ بے شک یہ ہل دوزخ کا جھگڑنا برحق ہے۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ اور تحقیق شریروں کے واسطے ہے برا ٹھکانا۔ دوزخ ہے جس میں ان کو ڈالیں گے۔ سو کیا بری آرام کرنے کی جگہ ہے۔ یہ ہے ب اس کو چکھیں۔ گرم پانی اور پیپ اور کچھ اور اسی شکل کی طرح طرح کی چیزیں۔ یہ ایک فوج ہے دھستی رہی ہے تمہارے ساتھ جگہ نہ ملیو ان کو یہ ہیں گھسنے والے آگ میں۔ وہ بولے بلکہ تم ہی ہو کہ جگہ نہ ملیو تم کو تم ہی پیش آئے ہمارے (ہم پر) یہ بل سو کیا بری ٹھہرنے کی جگہ (قرارگاہ) ہے۔ وہ بولے اے رب ہمارے جو کوئی مایا ہمارے پیش یہ سو بڑھالے اس کو دونا عذاب آگ میں۔ اور کہیں گے کیا ہوا کہ ہم نہیں دیکھتے ان مردوں کو کہ ہم ان کو شمار کرتے تھے برے لوگوں میں۔ کیا ہم نے ان کو ٹھنڈے میں پکڑا تھا یا چوک لگیں ان سے ہماری آنکھیں۔ یہ بات ٹھیک ہونی ہے (ہو کر رہے گی) جھگڑا کرنا آپس میں دوزخیوں کا۔

عساق بعض لوگوں نے کہا دوزخیوں کے زخموں کی پیپ اور ان کی آلائشیں مراد ہیں جس میں سانپوں کا زہر ملا ہو گا۔ اور بعض کے نزدیک ”عساق“ حد سے زیادہ ٹھنڈے پانی کو کہتے ہیں جس کے پینے سے سخت لذت ہو۔ گویا ”حیم“ کی پوری ضد۔ واللہ اعلم۔

ہذا فوج مفتحم معکم لا مرحباہم انہم صالوا النار۔ قالوا بل انتم لا مرحبا بکم انتم قلمتموہ لنا لبئس القراؤ۔ یہ گفتگو دوزخیوں کی آپس میں ہو گی، جسوقت فرشتے ان کو یکے بعد دیگرے لا لا کر دوزخ کے کندے پر جمع کریں گے۔ پہلا گروہ سرداروں کا ہو گا بعدہ ان کے مقصدین و اتباع کی جماعت آئے گی۔ اس کو دور سے آتے ہوئے دیکھ کر پہلے لوگ کہیں گے کہ لو یہ ایک اور فوج دھستی اور کچتی ہوئی تمہارے ساتھ دوزخ میں گرے کے لئے چلی آ رہی ہے۔ خدا کی مار ان پر۔ یہ بھی یہیں آ کر مرنے کو تھے۔ خدا کرے ان کو کہیں کشادہ جگہ نہ ملے۔ اس پر وہ جواب دیں گے کہ کم بختو تمہی پر خدا کی مار ہو خدا تم کو ہی کہیں آرام کی جگہ نہ دے، تم ہی تھے جن کے اغواء اضلال کی بدولت آج ہم کو یہ مصیبت پیش آئی۔ اب بتاؤ کہاں جائیں۔ جو کچھ ہے یہی جگہ ٹھہرنے کی ہے جس طرح ہو یہاں ہی سب مرو کھپو۔

قالوا ربنا من قلم لنا هذا فزده عذابا ضعفا فی النار یعنی آپس میں لعن طعن کر کے پھر حق تعالیٰ سے عرض کریں گے کہ اے پروردگار جو اپنی شقاوت سے یہ بلا اور مصیبت ہمارے سر پر لایا۔ اس کو دوزخ میں دوگنا عذاب دیجئے۔ شاید سمجھیں گے کہ اس کا دوگنا عذاب دیکھ کر ذرا دل ٹھنڈا ہو جائے گا۔ حالانکہ وہاں تسلی کا سامان کہاں؟ ایک دوسرے کو کوسنا اور پھٹکارنا یہ بھی ایک مستقل عذاب ہو گا۔

و قالوا مانا لالری رجالا کنا لعنہم من الاشرار انخلنہم سحر یا ام زاخت عہم الابصار: وہاں دیکھیں گے کہ

سب جان پہچان والے لوگ اونٹنی و اعلیٰ دوزخ میں جانے کے واسطے جمع ہوئے ہیں۔ مگر جن مسلمانوں کو پہچانتے تھے اور سب سے زیادہ برا جاں کر مذاق اڑایا کرتے تھے وہ اس جگہ نظر نہیں آتے، تاہم ان ہو کر کہیں گے کہ کیا ہم نے غلطی سے ان کے ساتھ ٹھٹھا کیا تھا وہ اس قابل نہ تھے کہ حق و ورثہ سے مزید رکھیں، یا اسی جگہ کہیں ہیں پر ہماری آنکھیں پوک گئیں۔ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔

ان ذلک لحق تخاصم اهل النار یعنی ظاہر یہ بات خلاف قیاس ہے کہ اس ذاتِ افری میں ایک دوسرے سے جھگڑیں۔ عذاب کا ہونا ک منظر کیسے دوسری طرف متوجہ ہونے والا ہو گا۔ یہاں یہ سو کر رہے گا۔ یہ بالکل یقینی چیز ہے اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اور حقیقت میں یہ ان سے حد سب کی تکمیل ہے۔
(مولانا محمد حسن)



ترجمہ: اور بے شک سرکشوں کا برا ٹھکانہ، جہنم کہ اس میں جائیں گے تو یہاں ہی برا بھونکا (بھڑکنے والی آگ کہ وہی فرش ہو گی)۔ ان کو یہ ہے تو سے چکھیں کھوٹا پانی اور پیپ (جو جہیموں کے جسموں اور ان کے مڑے ہوئے جسموں اور نجاست کے مقاموں سے ہے گی، جلتی، بدبو دار)۔ اور یہی شکل کے اور جوڑے (قسم قسم کے عذاب)۔ ان سے کہا جائے گا یہ ایک اور فوج تمہارے ساتھ دھنسی پڑتی ہے جو تمہاری تھی وہ کہیں گے ان کو کھلی جگہ نہ ملے، آگ میں تو ان کو جانا ہی ہے وہاں بھی تنگ جگہ میں رہیں۔ تاج بولے بلکہ تمہیں کھلی جگہ نہ ملے یہ مصیبت تم ہمارے آگے لائے (کہ تم نے پہلے کفر اختیار کیا اور ہمیں اس ریل پر چلایا)۔ تو (جہنم) کیا ہی برا ٹھکانہ ہے۔ وہ بولے اے ہمارے رب جو (کفار کے ٹھکانہ اور سردار) یہ مصیبت ہمارے آگے لائے انہیں آگ میں دونا عذاب بڑھا۔ بولے ہمیں کیا ہوا ہم ان مردوں کو نہیں دیکھتے جنہیں ہم برکت دیتے تھے، کیا ہم نے انہیں ہنسی بنا دیا؟ آنکھیں ان کی طرف سے پھر گئیں۔ بے شک یہ ضرور حق ہے دوزخیوں کا باہم جھگڑا۔

هذا فوج مفتحم معاکم حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جب کافروں کے سردار جہنم میں داخل ہوں گے اور ان کے پیچھے پیچھے ان کی اتباع کرنے والے تو جہنم کے خادم ان سرداروں سے کہیں گے یہ تمہارے قلعے کی فوج ہے جو تمہاری طرح تمہارے ساتھ جہنم میں دھنسی پڑتی ہے۔

وقالوا مالنا لانری رجالا کنا نعلمہم من الاشرار یعنی غریب مسلمانوں کو اور انہیں اپنے دین کا مخالف ہونے کے باعث شریر کہتے تھے اور غریب ہونے کی وجہ سے حقیر سمجھتے تھے۔ جب کفار جہنم میں انہیں نہ دیکھیں گے تو کہیں گے وہ ہمیں کیوں نظر نہیں آتے۔

انحلہم سحریا اور درحقیقت وہ ایسے نہ تھے۔ دوزخ میں آئے ہی نہیں، ہمارا ان کے ساتھ استہرا کرنا اور ان کی ہنسی بنانا باطل تھا۔

ام زاعت عنہم الابصار اس لئے وہ ہمیں نظر نہ آئے کہ ان کی طرف سے آنکھیں پھر گئیں اور دوزخ میں ہم ان کے مرتبے اور بزرگی کو نہ دیکھ سکے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (قبولیت کے لئے)

اللّٰهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ عِیْمَ الْغُیْبِ وَ الشَّهَادَةِ اَنْتَ مُخَلِّمُ بَیْنِ عِبَادِكَ فِیْ مَا
كُنُوْا فِیْهِ یَخْتَلِفُوْنَ

○ سورہ زمر (مکی) آیت ۴۶، قرآنی ترتیب ۳۹، نزولی ترتیب ۵۹

ترجمہ خدا یا آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، حاضر و غائب کے جاننے والے تو ہی اپنے بندوں کے درمیان اس چیز کا فیصلہ کرے گا جس میں وہ اختلاف کرتے رہے ہیں۔

(مولانا ابوالخیر مودودی)



ترجمہ اے اللہ آسمان اور زمین کے پیدا کرنے والے، باطن اور ظاہر کے جاننے والے آپ ہی (قیامت کے روز) اپنے بندوں کے درمیان امور میں فیصلہ فرما میں گئے جن میں وہ باہم اختلاف کرتے تھے۔
یعنی آپ ان مکابرین کی فکر میں نہ پڑیئے بلکہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کیجئے وہ عمل فیصلہ کر دیں گے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے خدا (اے) آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے (اور) پوشیدہ اور ظاہر کے جاننے والے تو ہی اپنے بندوں میں ان باتوں کا جن میں وہ اختلاف کرتے رہے ہیں فیصلہ کرے گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے اللہ پیدا کرنے والے آسمانوں کے اور زمین کے جاننے والے چھپے اور خیر کے تو ہی فیصلہ کرے گا اپنے بندوں میں جس چیز میں وہ جھگڑ رہے تھے۔

یعنی جب ایسی موٹی باتوں میں بھی جھگڑے ہونے لگیں اور اللہ کا اتنا وقار بھی دلوں میں نہ رہا تو اب تیرے ہی سے فریاد ہے تو ہی ان جھگڑوں کا عملی فیصلہ کرے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے اللہ آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، نہاں اور عیاں کے جاننے والے تو اپنے بندوں میں فیصلہ فرمائے گا جس میں وہ اختلاف رکھتے تھے۔

یعنی امر دین میں۔ ابن مسیب سے منقول ہے کہ یہ آیت پڑھ کر جو دعا مانگی جائے قبول ہوتی ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فرشتوں کی دعا اہل ایمان کے لئے

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ
لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ
عَذَابَ الْجَحِيمِ رَبَّنَا وَادْخُلْهُمْ جَنَّاتٍ عَذْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَارْزُقْهُمْ
مِنْ فَضْلِكَ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝۹۰ وَقِهِمُ السَّيْئَۃَ ۚ وَمَنْ تَقِ السَّيْئَۃَ يَؤْمِبْ فَقَدْ رَٰجَعَهُ
ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۝۹۱

(سورہ مومن (مکی) آیات ۷۰-۷۹، قرآنی ترتیب۔ ۳۰، نزول ترتیب ۶۰)

ترجمہ: عرش الہی کے حامل فرشتے اور وہ جو عرش کے گرد و پیش حاضر رہتے ہیں، سب اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کر رہے ہیں۔ وہ اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ”اے ہمارے رب، تو اپنی رحمت اور اپنے علم کے ساتھ ہر چیز پر چھایا ہوا ہے، پس معاف کرو اور عذاب دوزخ سے بچالے۔ ان لوگوں کو جنہوں نے توبہ کی ہے اور تیرا راستہ اختیار کیا ہے۔ اے ہمارے رب اور داخل کر ان کو ہمیشہ رہنے والی ان جنتوں میں جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے۔ اور ان کے والدین اور بیویوں اور اولاد میں سے جو صالح ہوں (ان کو بھی وہاں ان کے ساتھ ہی پہنچا دے)۔ تو بلاشبہ قادر مطلق اور حکیم ہے اور بچا دے ان کو برائیوں سے۔ جس کو تو نے قیامت کے دن برائیوں سے بچا دیا اس پر تو نے بڑا رحم کیا۔ یہی بڑی کامیابی ہے۔“

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ۚ يٰۤاَيُّهَا مَلٰٓئِكَةُ اللّٰهِ قُلُوْا بَارِكُوْا فِيْ رَبِّكَ زَبَدًا مَّحْمُوْدًا ۚ ۝۹۲

یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کی تسبیح کے لیے ارشاد ہوئی ہے۔ وہ اس وقت کفار مکہ کی ہاں رازیاں اور چیرہ دستیوں اور ان کے مقابلہ میں اپنی بے بسی دیکھ دیکھ کر سخت دل شکستہ ہو رہے تھے۔ اس پر فرمایا گیا کہ ان گھٹیا اور رذیل لوگوں کی باتوں پر تم رنجیدہ کیوں ہوتے ہو۔ تمہارا مرتبہ تو وہ ہے کہ عرش الہی کے حامل فرشتے اور عرش کے گرد و پیش حاضر رہنے والے ملائکہ تک تمہارے حالی ہیں اور تمہارے حق میں اللہ تعالیٰ کے حضور سفارشیں کر

رہے ہیں۔ عام فرشتوں کے بجائے عرش الہی کے حامل اور اس کے گرد و پیش حاضر رہنے والے فرشتوں کا ذکر یہ تصور دے کے کیا گیا ہے کہ سلطنتِ خداوندی کے عام اہل کار تو درکنار وہ ملائکہ مقررین بھی جو اس سلطنت کے ستون ہیں اور انہیں فرماوے کائنات کے ہاں قرب کا مقام حاصل ہے، تمہارے ساتھ گہری دلچسپی و ہمدردی رکھتے ہیں۔ یہ جو فرمایا گیا کہ یہ ملائکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کا رشتہ ہی وہ اصل رشتہ ہے جس نے عرشیوں اور فرشیوں کو ملا کر ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے عرش کے قریب رہنے والے فرشتوں کو زمیں پر بسنے والا ان خالی انسانوں سے دلچسپی پیدا ہوئی ہے جو انہی کی طرح اللہ پر ایمان رکھتے ہیں۔ فرشتوں کے اللہ پر ایمان رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کفر کر سکتے تھے مگر انہوں نے اسے چھوڑ کر ایمان اختیار کیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ وحدہ لا شریک ہی کا اقتدار مانتے ہیں۔ کوئی دوسری ہستی ایسی نہیں ہے جو انہیں حکم دینے والی ہو اور وہ اس کے آگے سر اطاعت جھکاتے ہوں۔ یہی مسلک جب ایمان لانے والے انسانوں نے بھی اختیار کر لیا تو بڑے اختلاف جنس اور بعد مقام کے باوجود ان سے اور فرشتوں کے درمیان ہم مشربہ کا مضبوط تعلق قائم ہو گیا۔

ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاعف اللہ عننا و ارحم الراحمین یعنی اپنے بندوں کی کمزوریاں اور لغزشیں اور خطائیں تجھ سے چھپی ہوئی نہیں ہیں، بے شک تو سب کچھ جانتا ہے مگر تیرے علم کی طرح تیرا دامن رحمت بھی تو وسیع ہے، اس لیے ان کی خطاؤں کو جاننے کے باوجود ان غریبوں کو بخش دے۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ برہائے رحمت ان سب لوگوں کو بخش دے جن کو برہائے علم تو جانتا ہے کہ انہوں نے سچے دل سے توبہ کی ہے اور فی الواقع تیرا راستہ اختیار کر لیا ہے۔

معاف کرنا اور عذاب دوزخ سے بچا لینا اگرچہ صریحاً لازم و ملزوم ہیں اور ایک بات کا ذکر کر دینے کے بعد دوسری بات کہنے کی بظاہر کوئی حاجت نہیں رہتی لیکن اس طریق بیان سے دراصل اہل ایمان کے ساتھ فرشتوں کی گہری دلچسپی کا موقع پالیتا ہے تو پھر وہ اخراج کے ساتھ ایک ہی درخواست کو بار بار طرح طرح سے پیش کرتا ہے اور ایک بات بس ایک دفعہ عرض کر کے اس کی تسلی نہیں ہوتی۔

واتبعوا میلک یعنی نافرمانی چھوڑ دی ہے، سرکشی سے باز آ گئے ہیں، اور فرمانبرداری اختیار کر کے زندگی کے اس رستے پر چلنے لگے ہیں جو تو نے خود بتایا ہے۔

ربما وادخلہم جنت عدن النی وعدتہم اس میں بھی وہی الخراج کی کیفیت پائی جاتی ہے جس کی طرف اوپر حاشیہ میں ہم نے اشارہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ معاف کرنا اور دوزخ سے بچا لینا آپ سے آپ جنت میں داخل کرنے کو مستلزم ہے، اور پھر جس جنت کا اللہ نے خود مومنین سے وعدہ کیا ہے، بظاہر اسی کے لیے مومنین کے حق میں دعا کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، لیکن اہل ایمان کے لیے فرشتوں کے دل میں جذبہ خیر خواہی کا اتنا جوش ہے کہ وہ اپنی طرف سے اس کے حق میں کلمہ خیر کہتے ہی چلے جاتے ہیں حالانکہ انہیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سب مہربانیاں ان کے ساتھ کرنے والا ہے۔

و من صلح من ابائهم و ازواجهم و ذریعتهم یعنی ان کی - تکمیل ٹھنڈی کرنے کے لیے ان کے ماں باپ اور بیویوں اور اولاد کو بھی ان کے ساتھ جمع کرانے۔ یہ وہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ نے خود بھی ان نعمتوں کے سلسلے میں بیان فرمائی ہے جو جنت میں اہل ایمان کو دی جائیں گی۔ ملاحظہ ہو سورہ رعد آیت ۲۳۔ اور سورہ طور آیت ۱۱۔ سورہ طور والی آیت میں یہ تصریح بھی ہے کہ اگر ایک شخص جنت میں بلند درجے کا مستحق ہو اور اس کے والدین اور بال بچے اس مرتبے کے مستحق نہ ہوں تو اس کو نیچے کرانے - ساتھ ساتھ ان کے بچے اللہ تعالیٰ ان کو اٹھا کر اس کے درجے میں لے جائے گا۔

وقہم السیات۔ ”سیات“ (برائیوں) کا غلط تین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور تینوں ہی یہاں مرا ہیں۔ ایک غلط عقائد اور گھڑے ہوئے اخلاق اور برے اعمال۔ دوسرے گمراہی اور گمراہی کا وہاں۔ تیسرے آفات اور مصائب اور توفیق خلو وہ اس دنیا کی ہوں یا عالم برزخ کی یا روز قیامت کی۔ فرشتوں کی دعا کا مقصود یہ ہے کہ ان کو ہر اس چیز سے بچا جو ان کے حق میں بری ہو۔

و من تق السیات یومئذ۔ روز قیامت کی برائیوں سے مراد میدان حشر کا مور، سائے اور ہر قسم کی آسائشوں سے محرومی، محاسب کی سختی، تمام خلائق کے سامنے زندگی کے راز فاش ہونے کی رسوائی اور دوسری وہ تمام ذلتیں اور سختیاں ہیں جن سے وہاں مجرمین کو سابقہ پیش آنے والا ہے۔

(مولانا ابوالحسن علی مدظلہ العالی)



ترجمہ: جو فرشتے کہ عرش الہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو فرشتے اس کے سردار ہیں وہ اپنے رب کی تسبیح و تحمید کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان والوں کے لئے (اس طرح) استعداد کیا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ کی رحمت (عامہ) اور علم ہر چیز کو شامل ہے (پس اہل ایمان پر بدرجہ اولیٰ رحمت ہوگی) سو ان لوگوں کو بخش دیجئے جنہوں نے (شرک و کفر سے) توبہ کر لی ہے اور آپ کے رستے پر چلتے ہیں اور ان کو جہنم کے عذاب سے بچا لیجئے۔ اے ہمارے پروردگار ان کو ہمیشہ رہنے کی بہشتوں میں جن کا آپ نے ان سے وعدہ کیا ہے داخل کر دیجئے اور ان کے ماں باپ اور بیویوں اور اولاد میں جو (جنت کے) لائق (یعنی مومن) ہوں ان کو بھی داخل کر دیجئے۔ بلاشبہ آپ زبردست حکمت والے ہیں (یعنی آپ مغفرت پر قادر ہیں اور ہر ایک کے مناسب اس کو درجہ عطا فرماتے ہیں)۔ اور ان کو (قیامت کے دن ہر طرح کی) تکالیف سے بچائیے (گو وہ جہنم سے خلیفہ ہو، جیسے میدان قیامت کی پریشانیاں)۔ اور آپ جس کو اس دن کی تکالیف سے بچالیں تو اس پر آپ نے (بہت) مہربانی فرمائی، اور یہ بڑی کامیابی ہے۔

وقہم عذاب الجحیم۔ جو کہ متعین ہے مغفرت کا، کیونکہ عذاب کا سبب دنوب ہیں۔ ان کے ارتقاء سے ”بھی مرتفع ہو جاوے گا۔“

وذلك هو الفوز العظيم۔ یعنی مغفرت و حفاظت عذاب اکبر و اصغر سے اور دخول جنت بڑی چیز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

آپ اپنے فضل و رحمت سے اسے معاف فرمائیں۔ نہ انیا میں ان پر وار و تیر ہو اور نہ دوزخ کا منہ دیکھنا پڑے۔
باقی جو مسلمان توبہ و انابت کی راہ اختیار نہ کرے اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ آیت ہذا اس کی طرف سے سزا ہے۔
بظاہر حالمین عرش ان کے حق میں دعا نہیں کرتے۔ لہذا کائنات کے ساتھ یہ معاملہ ہو گا؟ یہ دوسری نصوص سے طے کرنا چاہئے۔

ومن صلح من ابائهم و ازواجهم و ذریعتهم یعنی رچہ بہشت ہے کسی کو اپنے عمل سے ملتی ہے (جیسا کہ یہاں بھی و من صلح کی تفسیر سے ظاہر ہے) بدون اپنے ایمان و صالح کے یہی۔ میں و ماں باپ کام نہیں آتے لیکن تیری حکمتیں ایسی بھی ہیں کہ ایک کے سبب سے کتنوں کو ان کے عمل سے زیادہ عنی درجہ پر پہنچا دے۔ کما قال تعالیٰ والذین امنوا و اتبعنہم ذریعتہم بایمان الحقاہم ذریعتہم و ما التاہم من عملہم من شیء (طور۔۔۔۔۔) اور گہری نظر سے دیکھا جائے تو حقیقت میں وہ بھی ان ہی کے کسی عمل قلبی کا بدلہ ہو۔ مثلاً وہ آرزو رکھتے ہوں کہ ہم بھی اسی مرد صالح کی چال چلیں۔ یہ نیت اور نیکی کی حرص اللہ کے ہاں مقبول ہو جاے یا اس مرد صالح کے اکرام و مدارات ہی کی ایک صورت یہ ہو کہ اس کے ماں باپ اور بیوی بچے بھی اس کے درجہ میں رکھے جائیں۔

وقہم السیات ومن تق السیات یومئذ فقد رحمہ و ذلک ہوالعز العظیم یعنی محشر میں ان کو کوئی برائی (مثلاً گھبراہٹ اور پریشانی وغیرہ) لاحق نہ ہو۔ اور یہ عظیم الشان کامیابی صرف تیری خاص مہربانی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ بعض مفسرین نے سیئات سے اعمال سیئہ مراد لئے ہیں یعنی آگے کو انہیں برے کاموں سے محفوظ فرمادے اور ان کی نحو ایسی کر دے کہ برائی کی طرف نہ جائیں۔ ظاہر ہے جو آج یہاں برائی سے بچ گیا اس پر تیرا فضل ہو گیا۔ وہ ہی آخرت میں علی کامیابی حاصل کرے گا۔ اس تفسیر پر یومئذ کا ترجمہ بجائے ”اس دن“ کے ”اس دن“ ہونا چاہئے۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں: ”یعنی تیری مہربانی ہو کہ برائیوں سے بچے۔ اپنے عمل سے کوئی نہیں بچ سکتا۔ تھوڑی بہت برائی سے کون خالی ہے۔“ یہ الفاظ دونوں تفسیروں پر چسپاں ہو سکتے ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جو عرش اٹھائے ہوئے ہیں (یعنی ملائکہ حالمین عرش جو اصحاب قرب اور ملائکہ میں اشرف و افضل ہیں) اور جو اس کے گرد ہیں (یعنی جو ملائکہ عرش کا طواف کرنے والے ہیں انہیں کروبی کہتے ہیں اور ملائکہ میں صاحب سیادت ہیں) اپنے رب کی تعریف کے ساتھ اس کے پاکی بولتے (سبحان اللہ و بحمدہ) اور اس پر ایمان لانے اور مسلمانوں مغفرت مانگتے ہیں (اور بارگاہ الہی میں اس طرح عرض کرتے ہیں) اے ہمارے رب تیری رحمت و علم میں ہر چیز کی سائی ہے تو انہیں بخش دے جنہوں نے توبہ کی اور تیری راہ (یعنی دین اسلام) پر چلے اور انہیں دوزخ کے عذاب سے بچا دے۔ اے ہمارے رب اور انہیں بسنے کے باغوں میں داخل کر جن کا تو نے ان سے وعدہ فرمایا ہے اور ان کو جو نیک ہوں ان کے باپ دادا اور بیویوں اور اولاد میں (انہیں بھی داخل کر) بے شک تو ہی عزت و حکمت والا ہے۔ اور انہیں گناہوں کی شامت سے بچا لیں اور جسے تو اس دن گناہوں کی شامت سے بچائے تو بے شک تو نے اس پر رحم فرمایا اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

سبحانك بحمدك ربهم۔ شہر بن خوشب نے کہا کہ حالمین عرش آٹھ ہیں ان میں سے چار کی تسبیح یہ ہے۔

سبحانك اللهم و بحمدك لك الحمد على حملك بعد علمك

اور چار کی یہ ہے

سبحانك اللهم و بحمدك لك الحمد على عورك بعد قدرتك

دہا وسعت كل شيء و رحمة و علما یعنی تیری رحمت اور تیرا علم ہر چیز کو وسیع ہے دعا سے پہلے عرض ثنا سے معلوم ہو کہ آدب دعا میں سے یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی جائے پھر مراد عرض کی جائے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (متکبر کے شر سے بچنے کیلئے)

وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ ٤٠

(سورہ مومن (کلی) آیت: ۴۰، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰)

ترجمہ موسیٰ علیہ السلام نے کہا میں نے تو ہر اس متکبر کے مقابلے میں جو یوم الحساب پر ایمان نہیں رکھتا اپنے رب اور تمہارے رب کی پنا لے لی ہے۔

یہاں دو برابر کے احتمال ہیں، جن میں سے کسی کو کسی پر ترجیح دینے کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ ایک احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اس وقت دربار میں خود موجود ہوں، اور فرعون نے ان کی مدد کی میں انہیں قتل کر دینے کا ارادہ ظاہر کیا ہو، اور حضرت نے اس کو اور اس کے درباریوں کو خطاب کر کے اسی وقت بر ملا یہ جواب دے دیا ہو۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰ کی غیر موجودگی میں فرعون نے اپنی حکومت کے ذمہ دار لوگوں کی کسی مجلس میں ہی خیال ظاہر کیا ہو اور اس گفتگو کی اطلاع آنجناب کو اہل ایمان میں سے کچھ لوگوں نے پہنچائی ہو، اور سے سن کر آپ نے اپنے پیروں کی مجلس میں یہ بات ارشاد فرمائی ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی ہو، حضرت موسیٰ کے اعلا سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ فرعون کی دھمکی ان کے دل میں ذرا برابر بھی خوف کی کوئی کیفیت پیدا نہ کر سکی اور انہوں نے اللہ کے بھروسے پر اس کی دھمکی اسی کے منہ پر مار دی۔ اس واقعہ کو جس موقع پر قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے، اس سے خود بخود یہ بات نکلتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی یہی جواب ان سب ظالموں کو ہے جو یوم الحساب سے بے خوف ہو کر آپ کو قتل کر دینے کی سازشیں کر رہے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ اور موسیٰ نے (جب یہ بات سنی تو) کہا کہ میں اپنے اور تمہارے (یعنی سب کے) پروردگار کی پناہ لیتا ہوں ہر خردماغ شخص (کے شر) سے جو روزِ حساب پر یقین نہیں رکھتا۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ موسیٰ نے کہا کہ میں ہر منکبر سے جو حساب کے دن (یعنی قیامت) پر ایمان نہیں لانا اپنے اور تمہارے پروردگار کی پناہ لے چکا ہوں۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اور کہا موسیٰ نے میں پناہ لے چکا ہوں اپنے اور تمہارے رب کی ہر غرور والے سے۔
حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جب اپنے قتل کے بارے میں فرعون کے مشوروں کی خبر پہنچی تو فرمایا کہ مجھے ان کی دھمکیوں کی مطلق پروا نہیں ہے۔ فرعون اکیلا تو کیا ساری دنیا کے منکبین و جبہدین بھی جمع ہو جائیں تو تب بھی میرا اور تمہارا رب ان کے شر سے بچانے کے لئے کافی ہے۔ میں اپنے کو تمہارا ہی کی پناہ میں دے چکا ہوں۔ وہی میرا حامی و مددگار ہے۔

کمال قال تعالیٰ "لا تحافا اسی معکما اسمع و اری" (طہ: ۴۶) بھلا اس کی حمایت اور امداد کے بعد کسی مغرور انسان کا کیا ڈر۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور موسیٰ نے (فرعون کی دھمکیاں سن کر) کہا میں تمہارے اور اپنے رب کی پناہ لیتا ہوں ہر منکبر سے کہ حساب کے دن پر یقین نہیں لاتا۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کی سختیوں کے جواب میں اپنی طرف سے کوئی کلمہ تعالیٰ کا نہ فرمایا بلکہ اللہ تعالیٰ سے پناہ چاہی اور اس پر بھروسہ کیا۔ یہی خدا شناسوں کا طریقہ ہے اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہر ایک بلا سے محفوظ رکھا اور مبارک جملوں میں کیسی نفیس ہدایتیں ہیں۔ یہ فرمانا کہ تمہارے اور اپنے رب کی پناہ لیتا ہوں اور اس میں ہدایت ہے رب ایک ہی ہے یہ بھی ہدایت ہے کہ جو اس کی پناہ میں آئے اس پر بھروسہ کرے اور اس کی مدد فرمائے کوئی اس کو ضرر نہیں پہنچا سکتا۔ یہ بھی ہدایت ہے کہ اسی پر بھروسہ کرنا شانِ بندگی ہے اور تمہارے رب فرمانے میں یہ بھی ہدایت ہے کہ اگر تم اس پر بھروسہ کرو تو تمہیں بھی سعادت نصیب ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (سوار ہوتے وقت اور سفر میں آسانی کیلئے)

و جعل لکم من الفلک والانعام ما ترکبون^۱ لتسوا علی طہورہ ثم تذاکروا بعمۃ
رہکم اذا استویتم علیہ و تقولوا سبحن البی سخر لنا هذا وما کنا له مقرین^۲ وانا الی ربنا
لنمقنون^۳

۱ سورہ رخصہ (نئی) آیت ۱-۱۴، قرآنی ترتیب ۴۳، نزولی ترتیب ۶۲

ترجمہ: اور جس نے تمہارے لئے کشتیوں اور جانوروں کو سواری بنایا تاکہ تم ان کی پشت پر چڑھو اور جب تم ان پر بیٹھو تو اپنے رب کا احسان یاد کرو اور کہو کہ ”پاک ہے وہ جس نے ان چیزوں کو ہمارے لئے مسخر کر دیا ورنہ ہم ان کو قابو میں لانے کی طاقت نہ رکھتے تھے، اور ایک روز ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے۔“

یہی زمین کی تمام مخلوقات میں سے تنہا انسان کو کشتیاں اور جہاز چلانے اور سواری کے لئے جانور استعمال کرنے کی یہ قدرت اللہ تعالیٰ نے اس لئے تو نہیں دی تھی کہ وہ غلہ کی بورپوں کی طرح ان پر لے جانے اور کبھی نہ سوچتے کہ آخر وہ کون ہے جس نے ہمارے لئے بحرِ ذخار میں کشتیاں دوڑائے کے احکامات پیدا کئے اور جس نے جانوروں کی بے شمار اقسام میں سے بعض کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ ہم سے بدرجہ زیادہ طاقتور ہونے کے باوجود ہمارے تابع فرمان بن جاتے ہیں اور ہم ان پر سوار ہو کر جدھر بھی چاہے جاتے ہیں۔ ان نعمتوں سے فائدہ اٹھانا اور نعمت دینے والے کو فراموش کر دینا، دل کے مردہ اور خمیر اور عقل کے بے حس ہونے کی علامت ہے۔ ایک زندہ اور حساس قلب رکھنے والا انسان تو ان سواریوں پر جب بیٹھے گا تو اس کا دل احساسِ نعمت اور شکرِ نعمت کے جذبے سے لبریز ہو جائے گا۔ اور وہ پکار اٹھے گا کہ پاک ہے وہ ذات جس نے میرے لیے ان چیزوں کو مسخر کر دیا۔ پاک ہے اس سے کہ اس کی ذات و صفات اور اختیارات میں کوئی اس کا شریک ہو۔ پاک ہے اس کی زوری سے کہ اپنی خدائی کا کام خود چلانے سے وہ عاجز ہو اور دوسرے مددگار خدوں کی اسے حاجت پیش آئے۔ پاک ہے اس سے کہ میں ان نعمتوں کا شکریہ ادا کرنے میں اس کے ساتھ کسی اور کو شریک کروں

اس غشا کی عملی اور بہترین تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ تذکار ہیں جو سواریوں پر بیٹھتے وقت آپ کی زبان مبارک سے ادا ہوتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی سواری پر سفر کے لئے سوار ہوتے تو تین دفعہ اللہ کبر کہتے اور پھر یہ آیت پڑھتے تھے اور اس کے بعد یہ دعا مانگا کرتے تھے۔

اللهم انی اسئلك فی سفری هذا البر و التقوی، و من العمل ما ترضی اللهم ہون لنا السفر و اطولنا البعد، اللهم انت الصاحب فی السفر والخلیفہ فی الہل، اللهم اصحبنا فی سفرنا و احلفنا فی اہلنا.

ترجمہ: خدایا میں تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ میرے اس سفر میں مجھے نیکی اور تقویٰ اور ایسے عمل کی توفیق

دے جو تجھے پسند ہو۔ خدایا ہمارے لئے سفر کو آسان بنا دے اور میں مسافت کو لپیٹ دے۔ خدایا تو ہی سفر کا ساتھی ہے اور ہمارے پیچھے ہمارے اہل و عیال کا نگہبان ہے۔ خدایا ہمارے سفر میں اور ہمارے ساتھ اور پیچھے ہمارے گھر والوں کی خبر گیری فرما۔

حضرت علی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اللہ اکبر کہہ کر رکاب میں پاؤں رکھ کر پھر سوار ہونے کے بعد فرمایا سبحانک لا الہ الا انت قد ظلمت نفسی فاعفولی پھر تین مرتبہ اللہ اللہ اور تیس دفعہ اللہ اکبر کہا، پھر فرمایا سبحانک لا الہ الا انت، قد ظلمت نفسی فاعفولی۔ اس کے بعد آپ نہیں دیے۔ میں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ مجھے کس بات پر؟ فرمایا، بندہ جب رب اعفولی کہتا ہے تو اللہ تبارک و تعالیٰ کو اس کی یہ بات بڑی پسند آتی ہے، وہ فرماتا ہے کہ میرا یہ بندہ جانتا ہے کہ میرے سوا مغفرت کرنے والا کوئی اور نہیں ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی وغیرہ)

ایک صاحب بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ میں جانور پر سوار ہوا اور میں نے آیت سبحان الہی سبحان ہذا پڑھی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا اس طرح کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے؟ میں نے عرض کیا پھر کیا کہوں؟ فرمایا یوں کہو کہ شکر ہے اس خدا کا جس نے ہمیں سلام کی ہدایت دی۔ شکر ہے اس کا کہ اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیج کر ہم پر احسان فرمایا۔ شکر ہے اس کا کہ اس نے ہمیں اس بہترین امت میں داخل کیا و حق خدا کے لیے نکال گئی ہے اس کے بعد یہ آیت پڑھو (ابن جریر، احکام القرآن للجباص)

وانا الی ربنا لمقلون۔ مطلب یہ ہے کہ ہر سفر پر جاتے ہوئے یاد کر لو کہ آگے ایک بڑا اور آخری سفر بھی درپیش ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ ہر سواری کو استعمال کرنے میں یہ امکان بھی ہوتا ہے کہ شاید کوئی حادثہ اسی سفر کو آدمی کا آخری سفر بنا دے، اس لیے بہتر ہے کہ ہر مرتبہ وہ اپنے رب کی طرف واپسی کو یاد کر کے چلے تاکہ اگر مرنا ہی ہے تو بے خبر نہ مرے۔

یہاں تھوڑی دیر ٹھہر کر ذرا اس تعلیم کے اخلاقی نتائج کا بھی اندازہ کر لیجئے۔ کیا آپ یہ تصور کر سکتے ہیں کہ جو شخص کسی سواری پر بیٹھتے وقت سمجھ بوجھ کر پورے شعور کے ساتھ اس طرح اللہ کو اور اس کی حضور اپنی واپسی اور جواب دہی کو یاد کر کے چلا، وہ آگے جا کر کسی فتنہ و فجور یا کسی ظلم و ستم کا مرتکب ہو گیا؟ کیا کسی فاحشہ سے ملاقات کے لئے، یا کسی کلب میں شرب خوری اور قمار بازی کے لیے جاتے وقت بھی کوئی شخص یہ کلمات زبان سے نکال سکتا ہے یا ان کا خیال کر سکتا ہے؟ کیا کوئی حاکم یا سرکاری افسر، یا تاجر، جو یہ کچھ سوچ کر اور اپنے منہ سے کہہ کر گھر سے چلا ہو، اپنی جائے عمل پر پہنچ کر لوگوں کے حق مار سکتا ہے؟ کیا کوئی سپاہی بے گناہوں کا خون بہانے اور کمزوروں کی آزادی پر ڈاکہ مارنے کے لیے جاتے وقت بھی اپنے ہوائی جہاز یا ٹینک پر قدم رکھتے ہوئے یہ الفاظ زبان پر لا سکتا ہے؟ اگر نہیں تو یہی ایک چیز ہر اس نفس و حرکت پر بند باندھ دینے کے لیے کافی ہے جو معصیت کے لیے ہو۔

○

ترجمہ اور تمہاری وہ شتیاں اور چوپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ تم ان کی پیٹھ پر جم کر بیٹھو پھر جب ان پر بیٹھ چکو تو اپنے رب کی نعمت کو دل میں یاد کرو اور (ربان سے استعجاباً) یوں کہو کہ اس کی ذات پاک ہے جس نے ان چیزوں کو ہمارے بس میں کر دیا اور ہم تو ایسے نہ تھے جو ان کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو اپنے رب کی طرف متوجہ کر جاتا ہے۔

کیونکہ حاور سے زیادہ زور نہیں۔ اور اے الہام حق کشتی چلانے کی تدبیر سے واقف نہیں۔ دونوں کے متعلق حق تعالیٰ نے تدبیر تعلیم فرمادی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ اور جس سے تمام قسم کے حیوانات پیدا کیے اور تمہارے لئے کشتیاں اور چارپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ ان کی پیٹھ پر چڑھ بیٹھو اور جب اس پر بیٹھ چلو پھر اپنے پروردگار کے احسان کو یاد کرو اور کہو کہ وہ (ذات) پاک ہے جس سے اس کو ہمارے زیر فرمان کر دیا اور ہم میں طاقت نہ تھی کہ اس کو بس میں کر لیتے۔ اور ہم اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اور بنا دیا تمہارے دستے کشتیوں اور چوپایوں کو جس پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ چڑھ بیٹھو۔ تم اس کی پیٹھ پر پھر یاد کرو اپنے رب کا احسان جب بیٹھ چکو اس پر اور کہو پاک ہے وہ ذات جس نے بس میں کر دیا ہمارے اس کو اور ہم نہ تھے کہ قابو میں لے سکتے۔ اور ہم کو اپنے رب کی طرف پھر جانا ہے۔
و جعل لکم من الفلک والانعام ما ترکبون لتستروا علی ظہورہ: یعنی خشکی میں بعض چوپایوں کی پیٹھ پر اور دریا میں کشتی پر سوار ہو۔

ثم تذکروا نعمۃ ربکم: یعنی چوپایوں اور کشتی پر سوار ہونے وقت اللہ کا احسان۔ اے اللہ سے یاد کرو کہ اس نے ہم کو اس قدر قوی اور ہتر مند بنا دیا ہے کہ ہم اپنے عقل و تدبیر سے ان چیزوں کو قابو میں لے آئے۔ یہ محض خدا کا فضل ہے ورنہ ہم میں اتنی طاقت اور قدرت کہاں تھی کہ ایسی چیزوں کو مسخر کر لیتے۔ نیز دلی یاد کے ساتھ زبان سے سوری کے وقت یہ الفاظ کہنے چاہئیں۔ اِنَّا اِلٰی رَبِّنَا لَمُقْبِلُونَ۔ اور بھی لُذَّکَار و داعیہ احادیث میں آئی ہیں جو کتب تفسیر میں مذکور ہیں۔

و انا الی ربنا لَمُقْبِلُونَ: یعنی اس سفر سے آخرت کا سفر یاد کرو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوتے تو یہ ہی تسبیح کہتے تھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور تمہارے لئے کشتیوں اور چوپایوں سے سواریاں بنا میں کہ تم ان کی نشانیوں پر ٹھیک ٹھیکو (خستگی اور تری کے سفر میں)۔ پھر اپنے رب کی نعمت یاد کرو جب اس پر ٹھیک بیٹھے ہو، اور یوں تہو پاکی ہے اسے جس نے اس سواری کو ہمارے بس میں کر دیا اور یہ ہمارے ہوتے کی نہ تھی اور بے شک ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے۔

مسلم شریف کی حدیث میں ہے: **سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد میں تشریف لے جاتے تو اپنے ہاتھ پر سوار ہوتے وقت پہلے الحمد للہ پڑھتے پھر سبحان اللہ اور لا ایلہ الا اللہ، یہ سب تیس تیس بار پھر یہ آیت پڑھتے۔**

سبحان الہی سحرک ہذا وما کنا لہ مقربین وانا الی ربنا لمقلدون اور اس کے بعد اور دعائیں پڑھتے اور جب سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کشتی میں سوار ہوتے تو فرماتے **بسم اللہ معزینا و مرسلنا شاہد ربی لغفور رحیم**۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ایک خاص انسان کی دعا (شکر نعمت، عمل صالح، اولاد اور توبہ کیلئے)

رَبِّ اَوْزَعْنِيْ اَنْ اَشْكُرَ بِنِعْمَتِكَ الَّتِيْ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلٰی وَالِدَيَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ اَصْلِحْ لِيْ فِيْ دَرْجَتِيْ اِنِّيْ تُبْتُ اِلَيْكَ وَ اِنِّيْ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝

(سورہ الاحقاف (مکی) آیت: ۱۵، قرآنی ترتیب: ۴۶، نزولی ترتیب: ۶۲)۔

ترجمہ: اے میرے رب مجھے توفیق دے کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں جو تو نے مجھے اور میرے والدین کو عطا فرمائیں، اور ایسا نیک عمل کروں جس سے تو راضی ہو، اور میری اولاد کو بھی نیک بنا کر مجھے سکھ دے، میں تیرے حضور توبہ کرتا ہوں اور تابع فرمان (مسلم) بندوں میں سے ہوں۔

یعنی مجھے ایسے نیک عمل کی توفیق دے جو اپنی ظاہری صورت میں بھی ٹھیک ٹھیک تیرے قانون کے مطابق ہو اور حقیقت میں بھی تیرے ہاں مقبول ہونے کے لائق ہو۔ ایک عمل اگر دنیا والوں کے نزدیک بڑا اچھا ہو، مگر خدا کے قانون کی پیروی اس میں نہ کی گئی ہو تو دنیا کے لوگ چاہے اس پر کتنی ہی داد دیں خدا کے ہاں وہ کسی دلو کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف ایک عمل ٹھیک ٹھیک شریعت کے مطابق ہوتا ہے اور بظاہر اس کی شکل میں کوئی کسر نہیں ہوتی، مگر نیت کی خرابی، ریا، خود پسندی، فخر و غرور اور دنیا طلبی اس کو اندر سے کھوکھلا کر دیتی ہے اور وہ بھی اس قابل نہیں رہتا کہ اللہ کے ہاں مقبول ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے میرے باپ کو اگلا گار مجھ کو اس پر امت دیجئے کہ میں آپ کی ان نعمتوں کا شکر کیا کروں جو آپ نے مجھ کو اور میرے ماں باپ کو عطا فرمائی ہیں اور میں نیک کام کروں جس سے آپ خوش ہوں، اور میری اولاد میں بھی میرے لیے صداقت پیدا کر دیجئے۔ میں آپ کی جناب میں توبہ کرتا ہوں اور میں فرمانبردار ہوں۔
حاصل مقام یہ ہو کہ جو شخص سعید ہوتا ہے وہ اللہ کا حق بھی ادا کرتا ہے اور حقوق والدین کے بھی جو کہ حقوق العباد میں سے ہیں ادا کرتا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ میرے باپ کو اگلا مجھے توفیق دے کہ میں نے جو احسان مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کیے ہیں ان کا شکر گزار ہوں اور یہ کہ نیک عمل کروں جن کو تو پسند کرے۔ اور میرے لیے میری اولاد میں اصلاح (و تقویٰ) دے۔ میں تیرے طرف رجوع کرتا ہوں اور میں فرمانبرداروں میں ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے میرے رب میری قسمت میں کر کہ شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے مجھ پر کیا اور میرے ماں باپ پر، اور یہ کہ کروں نیک کام جس سے تو راضی ہو، اور مجھ کو دے نیک اولاد میری۔ میں نے توبہ کی تیری طرف اور میں ہوں حکم بردار۔

یعنی سعادت مند آدمی ایسا ہوتا ہے کہ جو احسانات اللہ تعالیٰ کے اس پر اور اس کے ماں باپ پر ہو چکے ان کا شکر ادا کرنے اور سیدہ نیک عمل کرنے کی توفیق خدا سے چاہے اور اپنی اولاد کے حق میں بھی نیکی کی دعا مانگے۔ جو کوتاہی حقوق اللہ یا حقوق العباد میں رہ گئی ہو، اس سے توبہ کرے اور اذرا تواضع و بندگی اپنی مخلصانہ عبودیت و فرمانبرداری کا اعتراف کرے۔ (تنبیہ) صحابہ رضی اللہ عنہم میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بڑے ہی خوش قسمت تھے کہ خود ان کو، ان کے ماں باپ کو اور اولاد کو ایمان کے ساتھ صحبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف میسر ہوا۔ صحابہ میں یہ خصوصیت کسی کو حاصل نہیں ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے میرے رب میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے اور میری اولاد میں صلاح رکھے۔ میں تیری طرف رجوع لایا (ہر امر میں جس میں تیری رضا ہو) اور میں مسلمان ہوں (دل سے بھی اور زبان سے بھی)۔

یہ آیت حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نازل ہوئی آپ کی عمر سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دو سال کم تھی۔ جب حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اٹھارہ سال کی ہوئی تو آپ نے سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت اختیار کی، اس وقت حضور کی عمر شریف بیس سال کی تھی۔ حضور علیہ

صلوۃ والسلام کی ہمراہی میں بغرض تجارت ملک شام کا سر کیا۔ ایک منزل پر ٹھہرے وہاں ایک بیری کا درخت تھا۔ حضور سید عالم علیہ الصلوۃ والسلام اس کے سایہ میں تشریف فرما ہوئے۔ قریب ہی ایک راہب رہتا تھا۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے پاس چلے گئے۔ راہب نے آپ سے کہا یہ کون صاحب ہیں جو اس بیری کے سایہ میں جلوہ فرما ہیں۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یہ محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) ابن عبد اللہ ہیں، عبد المطلب کے پوتے۔ راہب نے کہا، خدا کی قسم یہ نبی ہیں۔ اس بیری کے سایہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد سے آج تک ان کے سوا کوئی نہیں بیٹھا۔ یہی نبی آخر الزمان ہیں۔ راہب کی یہ بات حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دل میں اثر کر گئی اور نبوت کا یقین آپ کے دس میں جم گیا اور آپ نے محبت شریف کی ملازمت اختیار کی سفر و حضر میں آپ سے جدا نہ ہوتے۔ جب سید عام صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عمر شریف چالیس سال کی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حضور کو اپنی نبوت و رسالت کے ساتھ سرفراز فرمایا تو حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ پر ایمان لائے اس وقت حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اڑتیس سال کی تھی جب حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر چالیس سال کی ہوئی تو سبوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی۔ چنانچہ اللہ نے سب کو ہدایت فرمائی اور اسلام سے شرف کیا، حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے والد کا نام یوسف اور والدہ کا نام ام الخیر ہے۔ آپ کی دعا مستجاب ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو حسن عمل کی وہ دولت عطا فرمائی کہ تمام امت کے اعمال آپ کے ایک عمل کے برابر نہیں ہو سکتے، آپ کی نیکیوں میں سے ایک یہ ہے کہ نومومن جو ایمان کی وجہ سے سخت ایذاؤں اور تکلیفوں میں مبتلا تھے ان کو آپ نے آزاد کیا انہیں میں سے ہیں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی اولاد میں صلاح رکھی آپ کی تمام اولاد مومن ہے اور ان میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مرتبہ کس قدر بلند و بالا ہے کہ تمام عورتوں پر اللہ تعالیٰ نے انہیں فضیلت دی ہے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کے والدین بھی مسلمان اور آپ کے صاحبزادے محمد اور عبداللہ اور عبدالرحمن اور آپ کی صاحبزادیاں حضرت عائشہ اور حضرت سماء اور آپ کے پوتے محمد بن عبدالرحمن یہ سب مومن اور سب شرف صحابیت سے مشرف صحابہ ہیں۔ آپ کے سوا کوئی ایسا نہیں ہے جس کو یہ فضیلت حاصل ہو کہ اس کے والدین بھی صحابی ہوں، خود بھی صحابی، اولاد بھی صحابی، پوتے بھی صحابی، چار پشتیں شرف صحابیت سے مشرف۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(دشمنوں سے انتقام کیلئے)

﴿سورہ القمر﴾ (مکی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۵۴، نزولی ترتیب: ۳۷

ترجمہ: میں مغلوب ہو چکا، اب تو ان سے انتقام لے۔

یعنی ان لوگوں نے شخص کی تکذیب ہی پر اکتفا نہ کیا بلکہ اسے دعوہ قرار دیا، اس کو دھمکیاں دیں، اس پر لعنت ماست کی بدھیاری، سے دانت ڈیٹ کر صدقت کی تیغ سے بار رکھنے کی کوشش کی، اور اس کا جینا دودھ کر دیا۔
(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: میں درماندہ ہوں سو آپ (ان سے) انتقام لے لیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (بدالہا) میں (ان کے مقابلے میں) کمزور ہوں تو (ان سے) بدلہ لے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: میں عاجز ہو گیا ہوں تو بدلہ لے۔

یعنی سیکڑوں برس سمجھنے پر بھی جب کوئی نہ پیچھا تو بددعا کی، اور کہ اسے پروردگار، میں ان سے عاجز چکا ہوں۔ ہدایت و فہمائش کی کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی۔ اب آپ اپنے دین اور پیغمبر کا بدلہ لیجئے اور زمین پر کسی کافر کو زندہ نہ چھوڑیے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: میں مغلوب ہوں تو میرا بدلہ لے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



اہل ایمان کی دعا

(کینہ اور بغض سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِأَخَوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا
رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ۝۴۰

﴿سورہ المؤمن﴾ (مدنی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۵۹، نزولی ترتیب: ۱۰۱

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور

ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لئے کوئی بغض نہ رکھ، اس ہمارے رب تو بڑا مہربان اور رحیم ہے۔

اس آیت میں اگرچہ اصل مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ جسے کی تقسیم میں حاضر و موجود لوگوں کا ہی نہیں بعد میں آنے والے لوگوں (مسلمانوں) اور ان کی سمجھوتہ کرنے والے لوگوں کا حصہ بھی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ اس میں ایک اہم اخلاقی درس بھی مسلمانوں کو دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اسلاف کے حق میں دعائے مغفرت کرتے رہیں نہ یہ کہ ان پر حسرت بھیجیں اور تم کفر سے مسلمانوں کو جس رشتے سے ایک دوسرے کے ساتھ جوڑا ہے وہ دراصل ایمان کا رشتہ ہے۔ اگر کسی شخص کے دل میں یہاں تک اہمیت ہو کہ تمام چیزوں سے بڑھ کر ہے تو لامحالہ وہ ان لوگوں کا خیر خواہ ہو گا جو ایمان کے رشتے سے ساتھ ان کے لئے بھائی ہیں۔ ان کے لئے ہدف خواہی اور بغض و نفرت اس کے دل میں اسی وقت جذبہ پائنتی ہے جبکہ ایمان و قرآن اس کی نگاہ میں گھٹ جائے اور کسی دوسری چیز کو اس کی جگہ زیادہ اہمیت دینے لگے۔ لہذا یہ عین ایمان کا تقاضا ہے کہ ایک مومن کا دل دوسرے مومن کے لئے بغض اور نفرت سے خالی ہو۔ اس کے متعلق بہترین سبق ایک حدیث سے ملتا ہے جو انس بن حضرت انس سے روایت کی ہے۔ ان کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ تین دن مسلسل یہ ہوتا رہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مجلس میں یہ فرماتے کہ اب تمہارے سامنے ایک ایسا شخص آنے والا ہے جو اہل جنت میں سے ہے اور ہر بار وہ آنے والا شخص انصار میں سے ایک صاحب بنی ہوتے۔ یہ دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کو جستجو پیدا ہوئی کہ آخر یہ ایسا کیا عمل کرتے ہیں جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں بار بار یہ بشارت دی ہے۔ چنانچہ وہ ایک بہانہ کر کے مسلسل تین روز مسلسل رست گزرتے رہے تاکہ ان کی عبادت کا حال دیکھیں۔ مگر ان کی شب گزاری میں ان کو کوئی غیر معمولی چیز نظر نہ آئی۔ ناچار انہوں نے خود ہی ان سے ایک روز پوچھ لیا کہ بھائی آپ کیا عمل کرتے ہو جس کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے بارے میں یہ عظیم بشارت دیتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ میری عبادت کا حال تو آپ دیکھ چکے ہیں البتہ ایک بات ہے جو شاید اس کی موجب بنی ہو اور وہ یہ ہے کہ میں کسی مسلمان کے خلاف اپنے دل میں کیت نہیں رکھتا اور نہ کسی ایسی بھلائی پر جو اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کی ہو اسے حسد کرتا ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو (بھی) جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے۔ اے ہمارے رب آپ بڑے شفیق رحیم ہیں۔ یہ دعا معاصرین کو بھی عام ہے۔ مجموعہ کا حاصل یہ ہوا کہ متقدمین کے فضل کے معتقد رہیں اور محبت معاصرین کے لئے بھی عام ہو۔ حرص طبعی و جبلی پر ملامت نہیں۔ البتہ اس کے مقتضائے ناشرودع پر عمل کرنا مذموم ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے پروردگار ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں گناہ معاف فرما اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ (و حسد) نہ پیدا ہونے دے اور اے ہمارے پروردگار تو بڑا شفقت کرنے والا مہربان ہے

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ اے رب بخش ہم کو اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے داخل ہوئے ایمان میں اور نہ رکھ ہمارے دلوں میں ہیر ایمان والوں کا، اے رب تو ہی ہے نرمی والا مہربان۔
یعنی ساتہیں کے لئے دعائے مغفرت کرتے ہیں اور کسی مسلمان بھائی کے لئے اپنے دل میں ہیر اور بغض نہیں رکھتے۔ حسرت شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ”یہ آیت سب مسلمانوں کے لئے ہے جو انگوں کا حق مانیں اور انہی کے پیچھے چلیں اور ان سے ہیر نہ رکھیں۔“ امام مالک نے یہیں سے فرمایا تھا کہ جو صحابہ سے بغض رکھے اور ان کی بدگوئی کرے اس کے لئے مال نئی میں کچھ حصہ نہیں ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے بہار رب ہمیں بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لائے اور ہمارے دل میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ رکھ (یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے)۔ اے رب ہمارے بے شک تو ہی نہایت مہربان و رحم والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(مبغین کے لئے)

رَبَّنَا عَلَيْنِكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ○ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا
وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ○

﴿سورہ محمّدہ (مدنی) آیات: ۴-۵، قرآنی ترتیب: ۶۰، نزولی ترتیب: ۹۱﴾

ترجمہ اے رب ہمارے تیرے ہی اوپر ہم نے بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف رجوع کر لیا ہے اور تیرے ہی حضور ہمیں لوٹنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہمیں کافروں کے لئے فتنہ نہ بنا دے اور اے ہمارے رب ہمارے قصوروں سے درگزر فرما۔ بے شک تو ہی زبردست اور دانا ہے۔

کافروں کے لئے اہل ایمان کی فتنہ بننے کی متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے ہر مومن کو خدا کی پناہ

مانگنی چاہیے۔ مثال کے طور پر اس کی ایک صورت یہ کہ کافرین پر غالب آجائیں اور اپنے غلبہ کو اس بات کی دلیل قرار دیں کہ ہم حق پر ہیں اور اہل ایمان بد سر ہاٹل ورنہ جیسے ہو سکتا تھا کہ ان لوگوں کو خدا کی رشتہ حاصل ہوتی اور پھر بھی ہمیں اس پر غلبہ حاصل ہوتا۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اہل ایمان پر کافروں کا ظلم و ستم ان کی حد برداشت سے بڑھ جائے اور آخر کار وہ ان سے دہک کر اپنے دین و خالق کا سودا کرنے پر اتر آئی۔ یہ چیز دنیا بھر میں مومنوں کی جگہ ہنسائی کی موجب ہوتی اور کافروں کو اس سے دین اور اہل دین کی تذلیل کا موقع ملے گا۔ تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ہمیں حق کی نمائندگی کے مقام پر قائم ہونے کے باوجود اہل ایمان اس اخلاقی فضیلت سے مردم رہیں جو اس مقام کے شہادت تھان ہے، اور دنیا کہ ان کی یہ تہ و کردار میں بھی وہی عیوب نظر آئیں جو جاہلیت کے معاشرے میں عام طور پر پھیلے ہوئے ہوں۔ اس سے کافروں کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اس دین میں آخر وہ کیا خوبی ہے جو اسے ہمارے کفر پر شرف عطا کرتی ہو؟

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے ہمارے پروردگار ہم آپ پر توکل کرتے ہیں اور آپ ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور آپ ہی کی طرف لوٹا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو کافروں کا تختہ مشق نہ بنا۔ اور اے ہمارے پروردگار ہمارے گنہ معاف کر دیجئے بے شک آپ زبردست حکمت والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے پروردگار تجھی پر ہمارا بھروسہ ہے اور تیری ہی طرف ہم رجوع کرتے ہیں اور ایسے ہی حضور میں (ہمیں) لوٹ کر آنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو کافروں کے ہاتھ سے عذاب نہ دانا۔ اور اے پروردگار ہمارے ہمیں معاف فرما بے شک تو غالب حکمت والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے رب ہمارے ہم نے تجھ پر بھروسہ کیا اور تیری طرف رجوع ہوئے اور تیری طرف ہے سب کو آنا۔ اے رب ہمارے مت جانچ ہم پر کافروں کو۔ اور ہم کو معاف کر اے رب ہمارے تو ہی ہے زبردست حکمت والا۔

ربنا عليك توكلنا واليك انبنا واليك المصير۔ یعنی سب کو چھوڑ کر تجھ پر بھروسہ کیا اور قوم سے لوٹ کر تیری طرف رجوع ہوئے اور خوب جانتے ہیں کہ سب کو پھر کر تیری ہی طرف آنا ہے۔

ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا یعنی ہم کو کافروں کے واسطے کل آزمائش اور تختہ مشق نہ بنا۔ اور ایسے حال میں مت رکھ جس کو دیکھ کر کافر خوش ہوں، اسام اور مسلمانوں پر آوازے کیوں اور ہمارے مقابلہ میں اپنی حقانیت پر استدلال کرنے لگیں۔

واعلم لنا ربنا یعنی ہماری کوتاہیوں کو معاف فرما اور تقصیرات سے درگزر کر۔
 ان انت العزیز الحکیم تیرے کی زبردست قوت اور حکمت سے یہی توقع ہے کہ اپنے وفاداروں کو دشمنوں کے
 مقابلہ میں مغلوب و متغلب نہ ہو۔ اے اللہ۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ۔ اے ہمارے رب ہم نے تجھی پر بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف رجوع لائے اور تیری ہی طرف پھرتا
 ہے۔ اے ہمارے رب ہمیں کافروں کی آزمائش میں نہ ڈال (انہیں ہم پر غلبہ نہ دے کہ وہ اپنے آپ کو حق پر
 مان کر رہیں) درہمیں ہمیں بخش دے اے ہمارے رب۔ بے شک تو ہی عزت و حکمت والا ہے۔
 (مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



اہل ایمان کی دعا (آخرت میں سرخروئی کے لئے)

رَبَّنَا اَتِمِّمْ لَنَا نُورَنَا وَاعْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝

﴿نورہ تحریم (مدنی) آیت: ۸ قرآنی ترتیب: ۲۶، نزولی ترتیب: ۱۰۷﴾

ترجمہ۔ اے ہمارے رب ہمارا نور ہمارے لئے مکمل کر دے اور ہم سے درگزر فرما، تو ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔
 اہل ایمان کے آگے نور کے دوڑنے کی یہ کیفیت اس وقت پیش آئے گی جب وہ میدان حشر سے جنت
 کی طرف جا رہے ہوں گے۔ وہاں ہر طرف گھپ اندھیرا ہو گا جس میں وہ سب لوگ ٹھوکریں کھا رہے ہوں گے
 جس کے حق میں دوزخ کا فیصلہ ہو گا، اور روشنی صرف اہل ایمان کے ساتھ ہو گی جس کے سہارے وہ اپنا راستہ
 طے کر رہے ہوں گے۔ اس نازک موقع پر تاریکیوں میں بھٹکنے والے لوگوں کی آہ و فغاں سن سن کر اہل ایمان پر
 خشیت کی کیفیت طاری ہو رہی ہو گی، اپنے قصوروں اور اپنی کوتاہیوں کا احساس کر کے انہیں اندیشہ لاحق ہو گا کہ
 کہیں ہمارا نور بھی نہ چھین جائے اور ہم ان بد بختوں کی طرح ٹھوکریں کھاتے نہ رہ جائیں، اس لیے وہ دعا کریں
 گے کہ اے ہمارے رب ہمارے قصور معاف فرما دے اور ہمارے نور کو جنت میں پہنچنے تک ہمارے لیے باقی رکھ۔
 ان جرم نے حضرت عبداللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ ربنا اتمم لنا نورنا کے معنی یہ ہیں کہ ”وہ اللہ تعالیٰ
 سے دعا کریں گے کہ ان کا نور اس وقت تک باقی رکھا جائے اور اسے بجھنے نہ دیا جائے جب تک وہ پل صراط سے
 غریت نہ گزر جائیں۔“ حضرت حسن بصری اور مجاہد اور ضحاک کی تفسیر بھی قریب قریب یہی ہے۔ ابن کثیر نے
 ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”اہل ایمان جب دیکھیں گے کہ منافقین نور سے محروم رہ گئے ہیں تو وہ اپنے حق میں
 اللہ سے مکمل نور کی دعا کریں گے۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارے لئے اس نور کو اخیر تک رکھئے (یعنی راہ میں ٹل نہ ہو جائے) اور ہماری معفرت فرما دیجئے آپ ہر شے پر قادر ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارا نور ہمارے لئے پورا کر۔ اور ہمیں معاف فرما۔ بے شک خدا ہر چیز پر قادر ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے پوری کر دے ہم کو ہماری روشنی اور موعف کر ہم کو بے شک تو سب کچھ کر سکتا ہے۔ یعنی ہماری روشنی آخر تک قائم رکھیے، بجھنے نہ دیجئے جیسے مانتیں کی نسبت سورہ حدید میں بیان ہو چکا ہے کہ روشنی بجھ جائے گی اور اندھیرے میں کھڑے رہ جائیں گے۔ مفسرین نے عموماً یہی لکھا ہے لیکن حضرت شاہ صاحبؒ ائمہ لانا نورنا کی مراد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”روشنی ایمان کی دس میں ہے، دل سے بڑھے تو سارے بدن میں، پھر گوشت پوست میں“ (سرائت کرے)۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارے لئے ہمارا نور پورا کر دے (یعنی اس کو باقی رہے کہ دخول جنت تک باقی رہے) اور ہمیں بخش دے بے شک تجھے ہر چیز پر قدرت ہے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



زن فرعون (آسیہ بنت مزاحم) کی دعا
(ظالموں سے چھٹکارے کیلئے)

رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَ نَجِّنِي مِنَ بَرْغَعُونَ وَ عَمَلِهِ وَ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

﴿سورہ تحریم (مدنی) آیت: ۱۱، قرآنی ترتیب: ۶۶، نزولی ترتیب: ۷۰﴾

ترجمہ: اے میرے رب میرے لئے اپنے ہاں جنت میں ایک گھر بنا دے۔ مجھے فرعون اور اس کے عمل سے بچالے اور ظالم قوم سے مجھ کو نجات دے۔

یعنی فرعون جو برے اعمال کر رہا ہے اس کے انجام بد میں مجھے شریک نہ کر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار میرے واسطے جنت میں اپنے قرب میں مکان بنائیے اور مجھ کو فرعون (کے شر) سے اور اس کے عمل (کفر کے شر اور اثر) سے محفوظ رکھیے اور مجھ کو ظالم (یعنی کافر) لوگوں سے محفوظ رکھیے۔ یا تو یہ دعا مطلق احوال میں کی تھی یا ایک خاص حالت میں جس کا قصہ یہ لکھا ہے کہ فرعون کو جب اس کے مومن ہونے کی اطلاع ہو گئی تو کم دما کہ چومینی کر کے دھوپ میں ڈال دیا جائے اور ان کے سینہ پر چکی کا پتھر رکھا جاوے۔ اس تکلیف میں انہوں نے یہ دعا کی، تو ان کو بہشت میں اپنا مکان نظر آ گیا۔ جس سے وہ تکلیف خفیف ہو گئی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار میرے لئے بہشت میں اپنے پاس ایک گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے اعمال (زشت مآل) سب نجات بخش اور ظالم لوگوں کے ہاتھ سے مجھ کو مخلصی عطا فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب بنا میرے واسطے اپنے پاس ایک گھر بہشت میں اور بچا نکال مجھ کو فرعون سے اور اس کے کام سے اور بچا نکال مجھ کو ظالم لوگوں سے۔

رب ابن لی عبدك یتا فی الجنة یعنی اپنا قرب عطا فرما اور بہشت میں میرے لئے مکان تیار کر۔ و نجنی من فرعون و عمله و معنی من القوم الظلمین یعنی فرعون کے پنجہ سے چھڑا اور اس کے ظلم سے نجات دے۔ حضرت سوسن کو انہوں نے پرورش کیا تھا اور ان کی مددگار تھیں۔ کہتے ہیں کہ فرعون کو جیل کھلا تو ان کو چومینا کر کے طرح طرح کی ایذائیں دیتا تھا۔ اس حالت میں اللہ کی طرف سے جنت کا عمل ان کو دکھایا جاتا جس سے سب سختیاں آسان ہو جاتی تھیں۔ آخر فرعون نے ان کو سیڑھا قتل کر دیا۔ اور جام شہادت نوش کر کے مالک حقیقی کے پاس پہنچ گئیں۔ حدیث صحیح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی کمال ہونے کا اعلان فرمایا ہے۔ اور حضرت مریم کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے۔ ہزاروں ہزار رحمتیں ہوں اس پاک روح پر۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب میرے لئے اپنے پاس جنت میں گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے کام سے نجات دے۔ اور مجھے ظالم لوگوں سے نجات بخش۔

رب ابن لی عبدك یتا فی الجنة اللہ تعالیٰ نے ان کا مکان جو جنت میں ہے ان پر ظاہر فرمایا اور اس کی مسرت

میں فرعون کی سختیوں کی شدت ان پر سہل ہو گئی۔

و نجاتی من فرعون و عمله فرعون کے کام سے یا اس کا شرک و ظلم مراد ہے۔ یا اس کا قریب۔
و نجاتی من القوم الظلمین یعنی فرعون کے دین والوں سے، چنانچہ یہ قول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے ان کی
روح قبض فرمائی اور ابن کیمان نے کہا وہ زندہ اٹھا کر جنت میں داخل کی گئیں۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا

(کافرین کی بربادی اور اپنی، والدین اور مومنین کی مغفرت کیلئے)

و قَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَبَابًا ۖ إِنَّكَ إِنَّ تَذَرَهُمْ يَضْلُوا عِبَادَكَ وَ لَا
يَلْذَوْنَ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ۚ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِيَوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ۖ وَ
لَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ۝

﴿نورہ نوح (کی) آیات ۲۶-۲۸، قرآنی ترتیب ۱۷، نزولی ترتیب ۱۷﴾

ترجمہ اور نوح نے کہا ”میرے رب ان کافروں میں سے کوئی زمین پر بسنے والا نہ چھوڑ۔ اگر تو نے ان کو چھوڑ
دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے جو بھی پیدا ہو گا بدکار اور سخت کافر ہی ہو گا۔ میرے
رب، مجھے اور میرے والدین کو اور ہر اس شخص کو جو میرے گھر میں مومن کی حیثیت سے داخل ہوا ہے، اور
سب مومن مردوں اور عورتوں کو معاف فرما دے، اور ظالموں کے لئے ہلاکت کے سوا کسی چیز میں اضافہ نہ کر۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اور نوح علیہ السلام نے (یہ بھی) کہا کہ اے میرے پروردگار کافروں میں سے زمین پر ایک باشندہ بھی
مت چھوڑ (کیونکہ) اگر آپ ان کو روئے زمین پر رہنے دیں گے تو آپ کے بندوں کو گمراہ ہی کر دیں گے اور
(آگے بھی) ان کے شخص فاجر اور کافر ہی اولاد پیدا ہو گی۔ اے میرے رب مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو
مومن ہونے کی حالت میں میرے گھر میں داخل ہیں ان کو (یعنی اہل و عیال باستثناء زوجہ و کنعان) اور تمام
مسلمان مردوں اور تمام مسلمان عورتوں کو بخش دے اور ظالموں کی ہلاکت اور بڑھائیے۔

ولوالدی: ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ نوح علیہ السلام کے والدین مومن تھے اگر اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو

والدین کے مراد آباء و اہمیت بعیدہ لیں گے۔ اور تشبیہ مفرد کا نہ ہو گا بلکہ جس کا ہو گا۔ اور آباء بعیدہ میں مومنین کا تحقق یعنی ہے۔

ولا ترد الظلمین الا تدارا یعنی ان کی نجات کی کوئی صورت نہ رہے، ہلاک ہی ہو جاویں۔ اور یہی مقصود تھا دعائے ضل سے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور (یہ) نوح نے (یہ) دعا کی کہ میرے پروردگار کسی کافر کو روئے زمین پر بستا نہ رہے دے۔ اگر تو ان کو رہنے دے گا تو تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان سے جو اولاد ہو گی وہ بھی بدکار اور ناشکر گزار ہو گی۔ اے میرے پروردگار مجھ کو ور میرے ماں باپ کو اور جو ایمان دہ کر میرے گھر میں آئے اس کو اور تمام ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں کو معاف فرما اور ظالم لوگوں کے لئے اور زیادہ تباہی بڑھا۔

(مولانا فتح محمد جاندھری)



ترجمہ اور کہا نوح نے اے رب نہ چھوڑو زمین پر منکروں کا ایک گھر بسنے والا مقرر اگر تو چھوڑ دے گا ان کو بہکائیں گے تیرے بندوں کو اور جنیں گے سو ڈھینٹھ حق کا منکر۔ اے رب معاف کر مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو آئے میرے گھر میں ایماندار اور سب ایمان والے مردوں کو اور عورتوں کو۔ اور گنہگاروں پر بڑھتا رکھ یہی ہر باد ہوتا۔

وقل نوح رب لا تذرع علی لارضی من الکفرین دیارا انک ان تلزهم یضلون عبادک و لا یلدو الا فاجرا کفارا یعنی ایک کافر کو زندہ نہ چھوڑیے ان میں کوئی اس لائق نہیں کہ باقی رکھا جائے۔ جو کوئی رہے گا میرا تجربہ یہ کہتا ہے کہ اس کے نطفہ سے بھی بے حیا ڈھینٹھ منکر حق اور ناشکرے پیدا ہوں گے اور جب تک ان میں سے کوئی موجود رہے گا خود تو راہ راست پر کیا آتا دوسرے ایمانداروں کو بھی گمراہ کرے گا۔ رب اعزلی ولوالدی وللمن دخل بیتی موتا وللمومنین والمومنات یعنی میرے رتبہ کے موافق مجھ سے جو تقصیر ہوئی ہو، اپنے فضل سے معاف کیجئے اور میرے والدین اور جو میری کشتی یا میرے گھریا میری مسجد میں مومن ہو کر آئے ان سب کی خطاؤں سے درگزر فرمائیے۔ بلکہ قیامت تک جس قدر مرد اور عورتیں مومن ہوں سب کی مغفرت کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور نوح نے عرض کی اے میرے رب زمین پر کافروں میں سے کوئی بسنے والا نہ چھوڑ۔ بے شک اگر تو انہیں رہنے دے گا (اور ہلاک نہ فرمائے گا) تو تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے اور ان کی اولاد ہو

گی تو وہ بھی نہ ہو گی مگر بدکار بڑی ناشکر (یہ حضرت نوح علیہ السلام کو وقتی سے معلوم ہو چکا تھا)۔ اس میرے رب مجھ بخش دے اور میرے ماں باپ کو (کہ وہ دونوں مومن تھے) اور اسے جو ایمان کے ساتھ میرے گھر میں ہے اور سب مسلمان مردوں اور سب مسلمان عورتوں کو اور کافروں کو نہ بڑھا مگر تباہی۔ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے اور اپنے والدین اور سوشیوں کو موت کے لئے دعا فرمائی۔
 وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی دعا قبول فرمائی اور ان کی قوم کے تمام کفار کو عذاب سے ہلاک کر دیا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



(قبولیت اعمال کے لئے)

سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبَّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿۱۸۰﴾ وَ سَمِعَ عَلَى الْمُزْنِ ﴿۱۸۱﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
 الْعَالَمِينَ ﴿۱۸۲﴾

(شورہ الصافات (کی) آیات ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲ قرآنی ترتیب ۳۷، نزولی ترتیب ۵۶)

ترجمہ: پاک ہے تیرا رب، عزت کا مالک، ان تمام باتوں سے جو یہ لوگ بتا رہے ہیں۔ اور سلام ہے مرسلین پر، اور ساری تعریف اللہ رب العالمین ہی کے لیے ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ کا رب بڑی عظمت والا ہے، ان باتوں سے پاک ہے جو یہ (کافر) بیان کرتے ہیں۔ اور سلام ہو پیغمبروں پر اور تمام تر خوبیاں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: جو کچھ یہ بیان کرتے ہیں تمہارا پروردگار جو صاحب عزت ہے (سے) پاک ہے اور پیغمبروں پر سلام۔ سب طرح کی تعریف خدا کے رب العالمین کو (سزاوار) ہے۔

○

ترجمہ: پاک ذات ہے تیرے رب کی، وہ پروردگار عزت والا پاک ہے ان باتوں سے جو بیان کرتے ہیں،

اور سلام ہے رسولوں پر اور سب خوبی اللہ کو جو رب ہے سارے جہان کا۔
یعنی اللہ کی ذات تمام عیوب و نقائص سے پاک اور تمام محاسن و کمالات کی جامع ہے۔ سب خوبیاں
اسی کی ذات میں مجتمع ہیں۔ در انبیاء و رسل پر اس کی طرف سے سلام آتا ہے۔ جو ان کی عظمت و عصمت
اور سالم و منصور ہونے کی دلیل ہے۔ احادیث سے بعد نماز اور ختم مجلس پر ان آیات کے پڑھنے کی فضیلت
ثابت ہوتی ہے۔

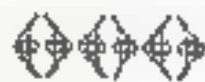
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ پاکی ہے تمہارے رب کو، عزت والے رب کو ان کی باتوں سے۔ اور سلام ہے پیغمبروں پر۔ اور
سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا رب ہے۔
سبح ربك رب العرش عما يصفون جو کافر اس کی شان میں کہتے ہیں اور اس کے لئے شریک اور اولاد
نظیراتے ہیں۔

و اسم علی المرسلین جنہوں نے اللہ عز و جل کی طرف سے توحید اور احکام شرح پہنچائے انسان مراتب
میں سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ خود کامل ہو اور دوسروں کی تکمیل کرے، یہ شاں انبیاء کی ہے، علیہم
الصلوة والسلام۔ تو ہر ایک پر ان حضرات کا اتباع اور ان کی اقتدا لازم ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کتابیات

- ۱۔ تفہیم القرآن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔
- ۲۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا اشرف علی تھانوی۔
- ۳۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا فتح محمد جالندھری۔
- ۴۔ القرآن الحکیم، ترجمہ: مولانا محمود الحسن۔
- تفسیر: مولانا شبیر احمد عثمانی۔
- ۵۔ کنز الایمان
فی ترجمۃ القرآن ترجمہ
تفسیر: مولانا احمد رضا خان بریلوی۔
مولانا محمد نعیم الدین مراد آبادی۔
- ۶۔ نقوش قرآن نمبر جلد دوم

سیرت رسولؐ پر اردو زبان میں سب سے بڑا کام

مفتی رشید رسول نمبر

ایک عہد آفریں دستاویز
۱۳ جلدوں پر مشتمل مکمل سیرت دستیاب ہے

قیمت فی جلد -/۳۰۰ روپے

الحمد

البرق

البرق

البرق

البرق

البرق

البرق

البرق

البرق

البرق

الحمد

عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء
فارسی شاعری میں حمد
اُردو میں حمدیہ شاعری کا انتخاب

الحمد لله

(ہر راہ پہنچتی ہے تری چاہ کے در تک)

پروفیسر محمد اقبال جلاوید

حمد جمال و جمال کسی ایک ذات میں سٹے ہوئے ہوں اور وہ ذات ان کے اظہار پر ہمیں اختیار بھی رکھتی ہو اور کوئی اس خوبی اور صلاحیت کی تعریف کرے تو اس کا یہ فعل حمد کہلائے گا، گویا کسی کی اختیاری خوبی پر زبانی تعریف کا نام حمد ہے۔ مدح صرف خوبی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا اختیاری اور غیر اختیاری ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ خوبی کسی سے ملی ہو۔ شکر، متعین نعمت کے ساتھ وابستہ ہے۔

شکر صرف متعدی صفتوں پر ہوتا ہے، جبکہ حمد ہر صفت پر کی جاتی ہے، لازم پر بھی اور متعدی پر بھی۔ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حمد، شکر کی اصل ہے، حمد، ہر نوع کی تعریف کو محیط ہے۔ حضرت علیؓ کے فرمان کے مطابق، الحمد للہ وہ پکیزہ کلمہ ہے کہ اللہ نے خود اسے اپنے لئے پسند فرمایا ہے۔ جس نے خدا کی حمد نہ کی وہ انتہائی ناشکرا ہے۔ ہر شاکر و ممنون کا کلمہ الحمد للہ ہے اور شکر اسی سے بھرتا، نکھر تا اور پال و پر لیتا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحي، سورہ فتح کے ان ابتدائی کلمات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"حمد کا لفظ شکر کے مقابلے میں زیادہ وسیع ہے۔ شکر کا لفظ کسی کی صرف انہی خوبیوں اور انہی کمالات کے اعتراف کے موقع پر بولا جاتا ہے جن کا فیض آدمی کو خود پہنچ رہا ہو۔ برعکس اس کے حمد ہر قسم کی خوبیوں اور ہر قسم کے کمالات کے اعتراف کے لئے عام ہے۔ خواہ اس کا کوئی فیض خود حمد کرنے والے کی ذات کو پہنچ رہا ہو یا نہ پہنچ رہا ہو۔ تاہم شکر کا مفہوم اس لفظ کا جزو غالب ہے۔ اس وجہ سے اس کے ترجمے کا پورا پورا حق ادا کرنے کے لیے یا تو تعریف کے لفظ کے ساتھ شکر کا لفظ بھی لانا ہو گا یا پھر شکر ہی کے لفظ سے اس کی تعبیر کرنا زیادہ مناسب رہے گا تاکہ یہ سورہ جس احساس شکر اور جس جذبہ سپاس کی تعبیر ہے اس کا پورا پورا اظہار ہو سکے۔ یہ اظہار صرف تعریف کے لفظ سے اچھی طرح نہیں ہوتا۔ آدمی تعریف کسی بھی اچھی چیز کی کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کی اپنی ذات سے اس کا کوئی دور کا بھی واسطہ نہ ہو۔ لیکن یہ سورہ ہماری فطرت کے جس جوش کا مظہر ہے وہ جوش ابھرا ہی ہے، اللہ تعالیٰ کی ربوبیت و رحمانیت کے ان مشاہدات سے جن کا تعلق براہ راست ہماری ذات سے ہے۔ اگر یہ اچھی طرح واضح نہ ہو سکے تو اس سورہ کی جو اصل روح ہے وہ واضح نہ ہو سکے گی، شکر کے لفظ سے سورہ کا یہ پہلو نمایاں ہوتا ہے۔"

اللہ تعالیٰ ایک مقتدر اور با اختیار مدبر ہے۔ وہ ذات بے نیاز ہے۔ اسے اپنی خصوصیات الوہیت کے اظہار کے لیے کسی کے

مشورے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ بھی خوبیوں والا ہے اور اس کی مخلوق بھی۔ مخلوق کو خوبیاں عطا کرنے والا وہی ہے۔ اس کی ذات، صفات، حقوق اور اختیارات میں کوئی شریک نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی تمام خوبیاں ازل سے رہتی ہیں، جبکہ مخلوق کا ہر حسن مستعار و ناپائیدار ہے اور اسے دوام و استقرا حاصل نہیں ہے۔ صاحب کمال و صاحب جمال تو بہت ہیں مگر ذات کمال و جمال ایک اور صرف ایک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شاعری کو سراوا رہے اور ہر راہنمائی کی چاہنے والے اسے مستند جانتے ہیں۔

فراخی میں وہی، فرہنگ میں وہی
ہر ایک سست جھوڑے پر ایک سست نہال وہی
خرد کا رہنمائی وہی، جنوں کا پاساں وہی
خفی وہی، جلی وہی، نہال وہی، عیاں وہی
تمام کائنات اس کی ذات میں اسیر ہے
صدف وہی، گہر وہی، محیط بے کراں وہی
وہ ابتدائے فکر بھی، وہ انتہائے فکر بھی
جو آسکے نہ ذہن میں گمان بے گمان وہی
چمن چمن، روش روش اسی کا رنگ اسی کی بو
وہی ہے گل، وہی کلی، نگار گلستاں وہی

مالکِ وجہاں کا اگر کوئی ذاتی نام ہو سکتا ہے تو وہ اللہ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ اس کی وسعت و رفعت کا نہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے نہ اس کا احاطہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اسے کما حقہ سمجھا جاسکتا ہے۔ اسے تو بے بس ہو کر بس مانا ہی جاسکتا ہے۔ جاننے کی سعی کی جائے گی تو سوائے کھو جانے کے کچھ نہ ملے گا۔ اللہ تعالیٰ کو کسی صفاتی نام سے پکارا جائے تو وقتی طور پر اس کی ذات معنویت کے اس دائرے میں محدود ہو جائے گی، چونکہ اس کی صفات بے حد و حساب ہیں۔ اس لیے اللہ ہی وہ نام ہے جس میں عطا و بخشش کی وہ تمام انتہائیں آجاتی ہیں جن کی بوزشائے بیکراں سے موجوداتِ عالم کی ہر شے بقدر ظرف فیض یاب ہو رہی ہے۔

انسانی تعریف میں انفریط و تفریط سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں مبالغے سے احتراز ضروری ہے کیونکہ نقص، غلطی اور لغزش لازمہ بشریت ہے۔ منہ پر تعریف کرنا بھی پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مدوح میں وہ خوبی بدرجہ اتم موجود نہ ہو۔ حمد میں یقین اور واقعیت کا کمال پایا جاتا ہے۔ یہاں موصوف کی کسی صفت میں نہ نقص کا کوئی شائبہ ہے نہ ترمیم کی کوئی ضرورت اور نہ اضافے کی کوئی حاجت۔ یہی وجہ ہے کہ حمد میں کوئی ردک نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی تعریف میں ہر مبالغہ، حسن ہے، حق ادائی نہیں ہو سکتا، نہ سمندروں کے پانی کے سیاہی ہو جانے سے اور نہ درختوں کے قلم بن جانے سے، اس ذاتِ بلند و برتر کی تعریف میں رطب ولسان رہ کر ہم لوگ اپنی ہی شان بڑھاتے رہتے ہیں، حضرت اسود بن سریع نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ عالیہ میں عرض کیا کہ میں نے کچھ حمدیہ اشعار کہے ہیں اور سنانا چاہتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ کو اپنی حمد بہت پسند ہے۔“ یہ بات بھی اسی ذاتِ اقدس کی نرمائی ہوئی ہے کہ بہترین ذکر لائقِ اللہ ہے اور بہترین دعا الحمد للہ ہے۔ دیا بھر کی نعمتیں ایک طرف اور الحمد للہ کے دو لفظ ایک طرف، برابر بھی نہیں بلکہ سب پر بھاری اور ہر نعمت سے بڑے کر ہیں۔ چار لفظوں پر مشتمل یہ افضل ذکر صرف توحید کا اظہار ہے اور ان دو لفظوں میں توحید کے ساتھ ساتھ حمد بھی شامل ہے، اور حمد شکر بھی ہے اور

دی گئی اور جتنا شکر ہو گا نعمتوں میں اسی قدر اضافہ ہو تا چلا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ جمیل ہے۔ ہر جمال کا خالق ہے اور ہر جمال اسے پسند ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جملہ خلایق کو اچھائیاں اور خوبیاں ہی ملتی ہیں، جبکہ برائیوں کا دوسرا نام نفسِ حظکار ہے۔ اللہ تعالیٰ کی نبی صفات کا بیان، اس کی عطا کردہ خوبیوں کا اعتراف اور مثلاً اس کے حسن و جمال میں نہ سمجھو نہ جاننا، حمد ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ گویا حمد، ”ثنائے جمیل“ ہے، صرف ثنا نہیں کیونکہ ثنا فعل مذموم کی بھی ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حمد صرف اللہ کے لئے ہے۔ کیونکہ وہی حسن و جمال کا مرکز و مآخذ ہے اور حمد، بیانِ جمال اور تحسینِ حسن ہے۔ ہماری حمد، اللہ تعالیٰ پر کسی نوع سے کوئی احسان نہیں ہے بلکہ یہ تو اس امر کا ثبوت ہے کہ حامد کی سوچ خالص و نیک و متغافل و بے فکر و ناشی ہے۔ ہم حمد بجا لائیں گے تو نعمتوں کی قدر کرنے والے نصیریں گے اور ہمارا شمار احسان کا حق احسان سے دینے والوں میں ہو گا۔ ثنا و سپاس سے سریزاں رہیں گے تو احسان فراموش قرار دیئے جائیں گے، جس کا نتیجہ بہر کیف اور بہر مقام رسوائی ہے۔ یہ حسن کی تحسین، اللہ کو پہنچتی ہے، گویا ثنائے جمیل جس قسم کی بھی ہو، جس کے لئے بھی ہو اور جہاں بھی ہو، اس کی مستحق وہی دستِ پاک ہے۔ حوالہ ثنا گو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ جو شے بھی لائق تعریف نظر آتی ہے اس کا حقیقی مرجع اللہ ہی ہے کہ وہی مصدرِ کائنات ہے۔ تاثیر کی جملہ ادائیں اور تحسین کی جملہ رفعتیں، اسی سرِ کبر و جمال اور مصدرِ کمال سے ابھرتی ہیں۔ ہمیں سے ہر پروردگار لیتی ہیں اور ہمیں پہنچ کر سٹ جاتی ہیں۔ اس حسن و بیزاں نے اظہارِ ذات کے طور پر اپنی صفات کا عکس کائنات کے ذرے ذرے میں رکھ دیا ہے۔ کتنے ہی مناظر ہیں کہ نگاہوں سے لپٹ لپٹ جاتے ہیں۔ کتنے ہی چہرے ہیں کہ انہیں نگاہ باندھ کر دیکھنے کو جی چاہتا ہے کہ نظر کو آئینہ بننے میں بہر کیف وقت لگتا ہے۔ کتنی ہی نعمتیں ہیں کہ ہمیں قدم قدم سکون و طمانیت عطا کرتی ہیں۔ خوشبو کی کتنی ہی لپٹیں ہیں کہ مشامِ جاں کو معطر کرتی چلی جاتی ہیں۔ رنگ کے کتنے ہی آہنگ ہیں کہ نگاہوں کو طراوت بخش رہے ہیں۔ حرف و صوت کے کتنے ہی ویرائے ہیں کہ فردوسِ گوش بننے رہتے ہیں۔ نقوش و نگار کی کتنی ہی دلاویزیاں ہیں کہ روح کی پنہائیوں میں اترتی چلی جاتی ہیں۔ ذروں کی بے مائیگی بھی صحرائی و سعتوں کی آئینہ دار ہے اور قطروں کی بے بضاعتی بھی سمندر کی طرح بیکراں لگتی ہے۔

نہ جانے کب سے مرا دل وجودِ قطرہ میں

دھڑک رہا ہے کسی بحرِ بیکراں کے لئے

دس کو آگاہی ہی نصیب ہو جائے تو رنگ و بو کی یہ ساری کہکشائیں کسی ایک ہی خالق کا تعارف کراتی اور کسی ایک ہی مصدر کا تصور عطا کرتی ہیں۔ دھوپ سے کسی کو روشنی ملتی ہے کسی کو حرارت، بات تو آفتاب ہی تک پہنچتی ہے

شرر ہو، برق ہو، نظارہ گل ہو کہ عارض ہو

بہر عنوان حکایت ایک ہی معلوم ہوتی ہے

اس تعارف کا تعریف ہو جائے اس تصور کا تصویر بن جائے اور اس حسن کا تحسین کے سانچے میں ڈھل جانا بڑے نصیب کی بات ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنائی، یکتائی میں بدن جاتی اور کثرت و وحدت لگتی ہے۔ نتیجہ معلوم کہ نعت بالواسطہ ملے یا بالواسطہ، زبانِ الحمد اللہ ہی کہتی ہے، اور یہی وہ مختصر کلہ ہے جس سے مخلوق پرستی کی جرأت جاتی ہے کہ مستحق تعریف ہی مستحق عبادت ہے۔ ہر خمیدگی، ہر آرزو اور ہر طلب کا مرجع اللہ ہی بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ کے سوا انسانی انکسار کا یہ پندار، ہر مقام پر سرکشیدہ نظر آتا ہے۔ الحمد للہ عبودیت کا ایک جامع اظہار اور نعمتوں کا ایک بلیغ اعتراف ہے۔ در یہ دعویٰ بھی ہے اور

دلیل بھی۔ مولانا ظفر علی خاںؒ اس حقیقت کو کس خوبصورت انداز کے ساتھ لکھ گئے ہیں۔ حق یہ ہے کہ بیان حسن کو جس بیان بھی اسی ذات سے ملتا ہے جو کاٹھا حسن بھی ہے اور حسن کائنات بھی۔ دیکھتے ہو، تاکا قلم کس دل آفرین انداز کے ساتھ لولوئے لالہ بکھیر رہا ہے

○ اے وہ کہ جس کی یکتائی کا نظارہ قصائے کائنات میں صبح آفرینش سے نثر رات۔

○ اے وہ کہ جس کے لیے صد مرزا ازل اور ابد ایک سریز پانچ کا غبارِ نفس ہے۔

○ اے وہ کہ جس نے انسان کو احسن تقویم کے نورانی سانچے میں ڈھال کر اپنی خدمت، خدمت اور صنعت کا مدد کے کرشمے اربابِ نظر کو دکھائے۔

○ اے وہ کہ نیستی میں سے ہستی اور ہستی میں سے نیستی، ظلمت میں سے نور اور نور میں سے خلعت، زندگی میں سے موت، موت میں سے زندگی، عزت میں سے ذلت اور ذلت میں سے عزت پیدا کرنا جس کی شاہِ خلافتی کا سرمدی مشغلہ ہے۔

○ اے وہ کہ جس کی ہر پایاں محبت نے اپنے ہر گزیدہ پیغمبروں کی معرفت انسانِ ضعیف امہیان کے قلب تاریک کو اپنی مشیت کی نورانی حقیقتوں سے رو بہ کر جگمگایا ہے۔

○ اے وہ کہ جسکی ناخدائی نے لوح کی کشتی کو گردابِ بد سے بچایا۔ ابرہیمؑ کے لیے نارِ نمرود کو گلزار بنایا، موسیٰؑ عمران کو فرعون کے چنگل سے چھڑایا، عیسیٰؑ مریم کو بیک جست تیرہ خاکداں سے چرخ بریں پر پہنچایا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عالم گیر یوں کا پرچم کو نین میں اڑایا۔

○ اے وہ کہ ہمارے شمیر اندیشہ کی انتہائی اڑان سے بھی دور لیکن ہاں ہمہ ہاری شہِ رگ سے بھی نزدیک ہے۔

○ اے وہ کہ جس نے فالیب جیولی کی صلائے عام دے کر ہم سے اٹل وعدہ کیا ہے کہ اگر ہم اپنی پیشانی اس کی چوکھٹ پر رکھ دیں گے اور رو رو کر اس سے مرادیں مانگیں گے تو ہماری التجا ٹھکرائی نہ جائے گی۔“

انفس و آفاق میں خالق کائنات کی نین نشانیاں جلوہ گر ہیں۔ حسین ایک ہی ہے جس کا حسن ستاروں میں دمکتا، آفاق میں چمکتا، پھولوں میں مہکتا، سبزے میں لہکتا، لہلہل میں چمکتا اور ہواؤں میں پھلتا ہے۔ اور انسان کی ذات میں یہ حسن، سٹ سٹ کر سنور تار اور سنور سنور کر نکھرتا ہے۔ بات سوچنے کی ہے کہ خود وہ صانعِ حقیقی کیا ہو گا اور اس کی بارگاہِ ناز کیسی ہو گی؟

مخفلیں ماہ و ستارہ کی سجانے والے

ہائے، کیا چیز ترا عالم تنہائی ہے

اپنی محدود بصارت سے ہم اس بسیط کائنات کا جس قدر بھی احاطہ کرتے ہیں اور اپنی محدود بصیرت سے اس کائنات کے مفہوم و مقصود کو جس حد تک بھی سمجھنے اور پانے کی سعی کرتے ہیں، ہماری بے خودی اتنی ہی بڑھتی چلی جاتی اور تحیر اتنا ہی زیادہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ تحیر آفرین بے خودی کی یہ کیفیت، ایک نوع سے حمد بھی ہے اور محمود کے وجود کی دلیل بھی۔ ہماری آگہی کا خدا اور ہمارے شعور کی نارسائی خود کہتی ہے کہ خدا ہے:

تھا حاصلِ نظارہ فقط ایک تحیر

جلوے کو کہے کون کہ اب گم ہے نظر بھی

حیرت کا جذبہ، بجائے خود، نظارے اور جلوے کی ایک ایسی تعریف ہے جسے لفظوں کا کوئی ساہرا یہ بھی ادا نہیں کر سکتا، جس طرح سکوت، تکلم بیخ کی حیثیت رکھتا ہے اسی طرح حیرت بھی تحسین جہل کی ایک معنوی لوا ہے۔ یہ لورانی کائنات، اپنے خالق کے وجود و احسان کی ایک نورانی دلیل ہے۔ دیکھنے والی نظر اور لبول کرنے والوں چاہئے، جب یہ بات نصیب ہو جائے گی تو شکر و سپاس روت کی گہرائیوں سے اترے گا، کیونکہ دینے والے نے جسم کے ساتھ دل بھی دیا ہے اور آنکھ کے ساتھ ذوق دید بھی بخشا ہے۔ نعام و آرام سے بھی نوازا ہے، دعاؤں کا سلیقہ بھی عطا کیا ہے۔ قبولیت کے ترینے بھی بخشے ہیں اور پھر کائنات کی نیرنگیوں اور رعنائیوں میں خود کو جلوہ گر کر کے اسے حسن تخلیق کا ایک حیرت فرین مظہر بنالیا ہے:

مکتوم کس کی موج کرم ہے صدف صدف
مرقوم کس کا حرف وفا ہے افق افق

مولانا ابوالکلام آزاد کے الفاظ میں

"اس راوی میں فکر سانی کی سب سے بڑی گمراہی یہ رہی ہے کہ اس کی نظریں مصنوعات کے جلووں میں محو ہو کر رہ جاتیں، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرتیں۔ وہ پردوں کے نقش و نگار دیکھ کر بے خود ہو جاتا مگر اس کی جستجو نہ کرتا جس نے اپنے جہل صفت پر یہ دل آویز پرے ڈال رکھے ہیں۔ دنیا میں مظاہر فطرت کی پرستش کی بنیاد اسی کوئلہ نظری سے پڑی۔ پس الحمد للہ اعتراف ہے کہ کائنات ہستی کا تمام فیضان و جمال خواہ کسی گوشے اور کسی شکل میں ہو، صرف ایک صانع حقیقی کی صفوں ہی کا ظہور ہے۔ اس لیے حسن و جمال کے لیے جتنی بھی شینگی ہوگی خوبی و کمال کے لیے جتنی بھی مدحت طرازی ہوگی بخشش و فیضان کا جتنا بھی اعتراف ہوگا، مصنوع و مخلوق کے لیے نہیں ہوگا، صانع و خالق ہی کے لیے ہوگا۔"

یہ عالم اسباب ہے، یہاں اسباب کے تحت آنے والی ہر بات انسانی تصرف میں ہے۔ مگر وہ امور جو ان اسباب سے بلند ہیں وہ صرف مالک اسباب اور خالق اسباب ہی سے مخصوص ہیں۔ ان تک نہ انسانی دسترس ہے اور نہ ان کی تک انسانی عقل چاسکتی ہے۔ نتیجہ بے بسی، سکوت اور سر تسلیم خم ہی کی صورت میں نکلتا ہے۔

کوئی ان کو سمجھ بھی لے تو پھر سمجھا نہیں سکتا

جو اس حد پر پہنچ جاتا ہے وہ خاموش رہتا ہے۔

انسان زمین کو تیار کر کے اس میں بیج بو سکتا ہے، پانی دے سکتا ہے، مگر مٹی کی تارکیوں سے مالہ و گل اہل نہیں سکتا۔ انسان ایک حد تک دیکھ سکتا ہے مگر ہر شے کا احاطہ اس کے بس کی بات نہیں ہے۔ چونکہ ہر نعمت، ہر خصوصیت اور ہر صلاحیت، ہر حیثیت سے اللہ ہی کی عطا ہے، اس لیے صرف اسی کی حمد لازم ہے اور اسی کے روبرو جھکنے میں عزت و شرف ہے۔ کائنات کی ہر شے، خالق کائنات کے حضور میں اپنے انداز اور اپنے اپنے پیرائے میں عجوبہ ہے، اور انسان چونکہ اللہ تعالیٰ کی بہترین تخلیق ہے، اس لیے اس پر واجب ہے کہ اس کی حمد، خلوص و تقدس کی رفعتوں کو چھو لے، کیونکہ منعم حقیقی نے اس پر نعمتوں کی انتہا بھی کر دی ہے اور ہر نوع کے اسباب بھی فراہم کر دیے ہیں۔

انسان کے دل میں نیکی کی آرزو جاتی ہے۔ حق کی طلب ابھرتی ہے اور وہ رلو طلب میں قدم بڑھاتا ہے تو یہ، اللہ تعالیٰ ہی کی توفیق سے ہے، جس نے جسم کو روح سے مزین کیا، عقل و شعور کو جذب و جنون کی منزل دی، بینائی کو رعنائی اور گویائی کو برنائی بخش۔ جس نے شکوک و شبہات کے مقابلے میں یقین کا نور دیا اور صدا حیت کو صالحیت کا شعور عطا کیا۔ اس دنیائے سود و زیاں میں

قدم خود بخود اٹھا نہیں کرتے بلکہ کسی کے کرم سے اٹھائے جاتے ہیں۔ طلب کی بہ چٹائی اور جذب کی بہ رسائی اسی کا فیض ہے۔ یہاں تک کہ لبوں کو الحمد للہ کہنے کی توفیق بھی اسی بارگاہ بندہ نواز سے ارپائی دیتی ہے۔ ان بات بندہ برتر کے لبس میں۔ انسان تو انتہائی بے بس ہے، قسم قسم، حرف حرف، لفظ لفظ، شکر ہی شکر ہے، سپاس ہی سپاس ہے، اسی کا نام شہانِ عبودیت ہے۔

حمد و شکر سے روح تابندہ اور دل زندہ ہو جاتے ہیں۔ حمد بھی اس اللہ پاک کی اس ناپیتا اس برسوں پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے ہمیں ملا۔ کافر خدا کو ماننے اور اس کی تعریف و ثناء کرنے کے باوجود اس سے مراد ہیں کہ وہ برسوں عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے اللہ کو نہیں پہچانتے، ان کی پہچان خالص نہیں، نتیجہ معنوی کہ حرف ناقص ہے بندہ سراسر گمراہی ہے۔ جسم مرا کرتے ہیں مگر دلوں کی زندگی کو قبر کی افسردگی بھی پڑ مردگی میں نہیں بدل سکتی۔ فضا مل رہی نہیں کرتے، ان کی خوشبودی ہے، موت کا والد گوشت پوست پر ہوا کرتا ہے۔ عشق کی ڈھال ہاتھ میں ہو تو اس سے نکر کر خواہ موت کو مات آجاتی ہے۔ کفار زندہ رہتے ہوئے بھی مردوں سے بدتر ہوتے ہیں جبکہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے خدو مہوں کے نشن بھی میسے نہیں ہوتے، بلکہ ان کی چمک میں روز بروز اضافہ ہی ہوتا چلا جاتا ہے۔ یہ تابندگی اور یہ رندگی نتیجہ ہے حبس برسوں صلی اللہ علیہ وسلم سے لبریر دل سے اٹھنے والی حمد کا۔ رب جلیل کی ثنائے جمیل، عروۃ الوثقی بھی ہے اور جیل، نعمین بھی۔ یہ یک عظیم سہارا ہے۔ یہ دل کے ویرانوں کو روشن رکھنے والی نعمت ہے۔ زندگی کے چراغ کار و غن ہے، اگر یہ باقی نہ رہے تو فتنے کی تہا فٹا پذیر ہستی، تیر ہوؤں کے مقابل نہیں سکتی۔ دنیا میں قدم قدم روشنی مطلوب ہے، ہمارے پاس تو سربت میر ہے جس کی اولیں کریں الحمد للہ کے پیر ہن میں جگمگا رہی ہے۔

مولانا خلیفہ دہلوی کا بہار پرور قسم، حمد و ثناء کے پیرائے میں حضور ناز میں یوں تہہ پہ نیاز پیش کرتا ہے، اس تحریر میں حدت کی شادابی اور ندرت کی شگفتگی کے ساتھ تاثر کا عجاز و گداز بھی کودے رہا ہے۔ اظہار تشکر، اعتراف عظمت اور حسب طلب تیوں جلوہ گر ہیں۔

”خداوند! اک لڑکھاتی ہوئی زبان، اک تکلم کے زور سے قاصر گویائی، اگر تیرے لطف و احسان، تیرے اکرام و عطایا کو حسنِ خلقت کے ساتھ شمار نہیں کرا سکتی تو کیا اے پردہ پوش مالک تو اس کے اس اقرار بخیر، تو اس کے اس اعتراف تصور کو اپنی قبولیت در صامندی کی چادر میں نہیں ڈھانپ سکتا؟ اے مالک اک پاشکستہ و بے کیف قسم، ہاں اک ایسا قلم جو نیرنگِ جمال کی نت نئی کرشمہ آرائیوں کے بیان سے عاجز اور اس کے اظہار کی قابلیت نہیں رکھتا، وہ اگر تیری مہربانیوں کے نشر کامل سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا تو اے مسکین نواز! تو اس کی اس شرم، تو اس کے اس رقیق انفعال کو اپنی بندہ پرور پسندیدگی سے سرفراز نہیں فرما سکتا؟ اے تودہ کہ جو شستگی زبان اور شگفتگی بیان کی نسبتوں سے بلند اور طلسم ستائش و نیائش سے مستغنی ہے، اے تودہ کہ جو گداز نرم اور شوچی تکلم سے بے نیاز اور مسرت مدح و تلمیح ذم سے بے پروا ہے، مجھے بتاؤ، آخر تو کیا ہے؟

آقا، مجھے آرزوی رہی کہ کسی طرح میں اپنی فرصتوں کا خلاصہ، اپنے لوٹے پھوٹے قلم کی چند لکیریں، اپنی بندگی کے

چند نقوش، تیرے حضور پیش کر دیتا!

مالک! میری لکنت یوں ہی پھول کترتی رہی۔!

میرا قلم یوں ہی بے کار بے کیف جنبش کر رہا ہے۔!

میری ساری عمر یوں ہی انتظار میں گم صم گزر گئی۔!

حقیقی دہلوی نے اپنی اس نثری حمد کا عنوان رکھا ہے ”تہذیبِ نیاز بخسورِ نیاز“ گویا کائنات کی ہر شے نیاز مند ہے اسی ایک نادر آفرین کی جس کا ان دیکھ وجود، نظر آنے والے ہر موجود کے لئے، وجہ کشش اور باعثِ اضطراب ہے۔ کہ عشق ہر شے کی مرثیت میں ہے، اور تڑپ، عشق کی فطرت ہے، عشق، معشوق کا ہر اعتبار سے محتاج اور معترف ہوا کرتا ہے۔ اسی کے ذکر سے وہ اپنی رہاں کو تر رکھتا، ورنہ کسی کے خیال سے وہ اپنی تنہائی کو رعنائی عطا کرتا ہے۔ اسی کی یاد سے وہ خود کو بہادر رکھتا اور اسی کے حضور میں بچھ بچھ جاتا ہے۔ بھر کا ہر انداز، نیاز کا خاصہ ہے اور ہر طرح کا ستغنا، حسن والے کامیاز ہے۔ بے نیاز ہونا ہی نیاز کی خصوصیت ہے۔ قتال اس نکتے سے کس قدر آگاہ تھا کہ اس نے اس حقیقت کو کہ کائنات کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی رحیم احسان ہے شاعرانہ انداز سے یہ کہہ کر ثابت کیا ہے کہ ساری صبح کے ماتھے پر یارِ مندی کا ایک روشن نشان ہے۔ خالق و معبود کے حضور میں ایک چمکتا ہوا دلِ رغبتِ خود ہے، یہ آفتاب، دلیلِ حرم ہے اور بحر، کائنات کا المانِ وجود ہے اور یہ ضلعت وجود سے اس ذاتِ مصور و مدبر نے عطا کیا ہے جس کی اپنی موجودگی حقیقی حیثیت کی حامل ہے اور جس کے کرم سے سب کا ہونا وابستہ ہے۔

شہیدِ نیاز، او، بزمِ وجود است
نیازِ اندر نہادِ ہست و بود است
نمی بینی کہ از مہرِ فلک تاب
پہ سیمائے سحر، دلِ رغبتِ خود است

جہاں تک تعریف کا تعلق ہے وہ زندہ کی بھی ہو سکتی ہے اور مردہ کی بھی۔ حاضر کی بھی اور غائب کی بھی۔ مگر حمد صرف ذاتِ لایزال کے لیے ہے۔ حمد کے فوراً بعد اسمِ ذات کا آجانا اور دوسری صفات کے ذکر کا مؤخر ہو جانا، دلیل ہے اس امر کی کہ صرف اللہ تعالیٰ، ذات، صفات اور اختیارات کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے۔ حمد کے لیے ضروری ہے کہ جمالِ الہی کا ذکر فصاحت کے انتہائی کمال کے ساتھ اور جلالِ الہی کا بیاں بلاغت کے انتہائی اجال کے ساتھ کیا جائے۔ خود کو حقیقتاً حقیر اور اللہ تعالیٰ کو راتینا ارفع داعی جانتے ہوئے کیا جائے، جبکہ تعریف نہ انتہائی محبت مطلوب ہے۔ انتہائی حیثیت، برابر کی سطح پر برابر کے آدمی کی بھی تعریف ہو سکتی ہے۔ حمد میں قلبی محبت کے اظہار، روحانی حیثیت کے گداز اور حسنائی تعظیم کے محتلا انداز ہی کا دوسرا نام خشوع و خضوع ہے مقصود یہ ہے کہ چاہنے والا، محبوب حقیقی کو ٹوٹ کر چاہے اور یہ چاہت ہر چاہت پر غالب رہے۔ اس سلسلے میں قرآن پاک نے لغز کا لفظ استعمال فرمایا ہے، جو اسمِ تفضیلی ہے جس سے باقی محبتوں کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ان سب محبتوں پر ایک محبت حاوی رہتی ہے۔ فطرت کے ہر دوسرے حسن کو قلب و نظر کا سرمایہ بنانے کی حادث اس شرط پر ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ سب ایک ہی حسن کے کرشمے ہیں۔ یوں حمد، ہر غم کو غم جاناں بناتی اور ہر محبت کو ایک ہی محبت میں شمع کر دیتی ہے۔

زبانے بھر کے غم یا اک تیر غم
یہ غم ہو گا تو کتنے غم نہ ہوں گے

اور یہ غم جتنا شدید ہو تا چلا جائے گا، حمد، شاد اور پکار کا آہنگ بھی اتنا ہی بلند ہو تا چلا جائے گا۔ یہ وہ محبوب ہے جس کا ذکر ہر بار کیف عطا کرتا ہے۔ یہی وہ میکہ ہے جہاں سیرابی، تشنگی میں اضافہ کرتی چلی جاتی ہے۔

مرثیت، عشقِ طلب اور حسن بے پایاں
مصول، تشنگی لبی ہے، شدید تشنگی لبی

اللہ کے سو کوئی بندگی کے لائق نہیں ورنہ دیا و سخت میں وہی سزاوار حمد ہے۔

حمد تحقیق کے سارے نظام میں ساری نوعیت کی حال ہے، بندگی کی عظمت کا اظہار بھی حمد سے ہوتا ہے اور اس اظہار کی تکمیل بھی حمد ہی سے ہوتی ہے۔ ہمارے یہ دنیوی آسائشیں اور نوازشیں بے کس درجے شاد ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ انہیں متاعِ قلیل اور متاعِ غرور قرار دیتا ہے اور مدعوں کی طرف سے ہوئے والے اپنے کر کو متاعِ کثیر کہتا ہے۔ اس مختصر زندگی میں ہماری حمد و ثنائے ناقص رہا ہے کی حیرت کی یہ ہے؟ نعمتوں سے لبریز ہماری چند لکھتیں اور خضوع و خشوع سے تہی ہمارے چند سجدے بھی اس رحیم و کریم کے لیے متاعِ بثر ہیں۔ بچے گنہ یاد آجائیں، بندے کی آنکھوں میں نمی تیر جائے اور وہ نمی اس کے رخساروں کو مس کر جائے تو اس چہرے کو وزن کی تک چھو نہیں سکتی، بلکہ جنت کی بہاریں اس کا استقبال کرتی ہیں۔ کس قدر قلیل تھے اور کتنا کثیر جو۔۔۔ محبت میں خلوص ہو تو موت کی ایک انٹی بھی رد و جواہر سے سراں تر سمجھی جاتی ہے۔ طلب میں صدق ہو تو نعمت نے چند آنسو بھی موتیوں میں تلے ہیں۔ صرف اس لیے کہ محبوب حقیقی خلوص کے تقدس کو کسی احساس کمتری کا شکار نہیں دیتا اور اپنی محبت کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی عطا کو قلیل اور چاہنے والے کی عطا کو کثیر سمجھا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بے ساختگی سے عام میں، روح کی پہنائیوں سے ابھرنے والی الحمد للہ کی صرف ایک صمد، کیفیت کے اعتبار سے نہایت پسندیدہ ہے اور عام مادیات میں ایک بہترین ارساں کی حیثیت سے قبول کی جاتی ہے۔

انسان کی تحقیق فی الواقع تکمیلِ عہدیت کے لیے ہے۔ کائنات کی لذتیں، اس کے لیے ہیں وہ ان کے لیے نہیں ہے۔ دنیا کا پیش و نشا کسی مقام پر بھی مقصدِ زندگی نہیں ہے اور نہ نعمتوں کا حصول، اصولِ حیات ہے، بلکہ حقیقی مقصد عطا کرنے والے کی رضا کی تلاش ہے۔ رضا کی یہ چاہت، انسان کو ہر دوسری چاہت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ انعام و اکرام کی بظاہر کی بیشی سے، یہ حسنِ طبع کسی رنگ سے بھی متاثر نہیں ہوتا، چاہت کے اس راستے میں کانٹے، پھول، شعلے گلزار اور گریباں کے تار، نشانِ بہار ہو جایا کرتے ہیں۔ نتیجہ معلوم کہ محبت، تلواروں کی چھاؤں میں بھی سجدہ گزار رہتی اور سویوں پر لٹک کر بھی حمد و ثنا کے زمزمے الاپتی ہے:

سلام ان پہ سے تیغ بھی جنہوں نے کہا

جو تیرا حکم، جو تیری رضا جو تو چاہے

یہ کائنات، انسان کی شانِ عبودیت کا اظہار بھی ہے اور اعتراف بھی۔ غور کیجئے تو قدم قدم، مظاہر پرستی کی جزئی اور خدا پرستی کی بنیاد پڑتی ہے کہ ہر مظہر فنا پذیر ہے۔ ہر شے اپنے اپنے طور پر خالق کائنات کے حضور میں سرنگوں اور اس کی شان میں غزل خواں ہے۔ مگر اس خمیدگی کو زندگی اور اس تعریف کو زندگی انسان نے دی ہے بلکہ مسلمان نے دی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر سے قبل اسی لیے فرمایا تھا کہ ”مگر آج یہ سٹھی بھر مسلمان مارے گئے تو اے اللہ! تیرا نام لینے والا کوئی باقی نہ رہے گا۔“ گویا جب تک زبانِ حمد کے ترانے گاتی رہے گی اس وقت تک کائنات قائم رہے گی اور جب نطقِ انسانی سے ابھرنے والی حمد و ثنا پر چپ لگ جائے گی اور جب جہنمیں سجدوں کے نور سے محروم ہو جائیں گی تب کائنات بھی اپنے وجود کا مفہوم کھودے گی اور اس کا قیام اور نظام دونوں بے مقصد ہو کر رہ جائیں گے:

دفعاً سازِ دو عالم بے صدا ہو جائے گا

کہتے کہتے رُک گئے جس دن ترا افسانہ ہم

رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان میرے اس خیال کا موجد ہے کہ "اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی جب تک "اللہ اللہ" کی صدا آئیں بلند ہوتی رہیں گے۔"

حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سزاوار حمد ہے کہ وہ ہر خوبی کا مالک بھی ہے قدر بھی اور سب نیا بھی کہ چاہے کسی کو کچھ عطا کرے یا نہ کرے پھر بھی مستحق حمد ہے۔ وہ سزاوار مدح بھی ہے کہ اسکی برہمائی مانی پیر قابل تہنیت ہے۔ وہ سزاوار شکر بھی ہے کہ اس کی نوازشات بیکراں ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ خود کوئی سپاس و شکر بجا لے یا نہ لے، نہ اس کی شام دعا میں کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ اس کا دست عطا رکھتا ہے۔ اس کے ابھارے ہوئے سورج کی کرنیں یکساں انداز سے مکمل پہنچتی ہیں اور گنیا پر بھی، اس کے بھیجے ہوئے بدلوں سے برسنے والی بارش گل و گلزار کو بھی نوازی ہے اور خدو درخس کو بھی۔

ایسے ہی اس ذات کی رحمت اور کرم سب کے لیے ہے

پہنچتا ہے ہر اک میکش کے آگے دور جام اس کا

کسی کو تشنہ لب رکھتا نہیں ہے لطف عام اس کا

حمد کا ایک رنگ یہ بھی ہے کہ سلام ہو اس ذات اقدس (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جس کی تعریف و دودت کرتی ہے جو خود ہر تعریف کی مستحق ہے۔ جو ذات معطی اور محس ہے اور جس کا سب سے بڑا احسان، اور جس کی سب سے بڑی عطا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں ہمارے درمیان ہے۔ اگر عطا کا یہ سلسلہ نہ ہوتا تو ہم اللہ تعالیٰ کے نام سے بھی، آشنا اسکی حمد و ثناء سے بھی بے بہرہ اور اس کی عطاؤں کے اعتراف سے بھی بے توفیق ہوتے۔۔۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نہ ہوتے تو ہماری نہ کائنات دھواں دھواں ہوتی اور ہم شعور حق و باطل سے بیگانہ، کفر و تشکیک کے عالم میں بہک اور بھٹک رہے ہوتے۔ ہزاروں درود پہنچیں اس وجودی جود (صلی اللہ علیہ وسلم) کو، جس کی اتباع اللہ تعالیٰ کی محبت کی واحد دلیل ہے اور اسی محبت کے صلے میں عرفان حق ملتا ہے۔ انہیں (صلی اللہ علیہ وسلم) کے فیض سے شو کو مفہوم اور زندگی کو بالیدگی ملتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور اللہ تعالیٰ کے وجود کا ثبوت ہے اور آپ نہ صرف اللہ تعالیٰ کی سب سے زیادہ حمد کرنے والے ہیں بلکہ حمد کا حق بھی ادا کرنے والے ہیں۔ یہاں تک کہ رور حشر حمد کا پرچم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ہاتھ میں ہو گا اور باقی سب اس کی چھٹوں میں ہوں گے

اک وہم و گماں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

ہم لوگ کہاں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

کعبہ کو صنم خانہ بنائے ہوئے اب تک

ہم سجدہ کنائیں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

ہر جلوۂ کثرت میں یہ وحدت کے قرینے

کس طرح بیاں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

الغرض حمد ذکر کی ایک حسین کہکشاں اور یاد کی ایک دلآویز قوس قزح ہے۔ اسی سے تصور مہکتا اور درد چہکتا ہے۔ سچی

بات یہ ہے کہ تصور کا حسن چھن جائے تو دل، ایک پارہ تنگ ہے اور یاد کی رنگینی باقی نہ رہے تو زندگی ایک کربناک شب تنہائی ہے۔

حم، لذن و تکبیر کا وقار، قیام و قعود کا معیار اور رکوع و سجود کا اعتبار ہے۔ یہ نفس نفس زیبائی، روش روش رعنائی اور قدم قدم

سجائی ہے۔ یہ دل کی سعادت، جہیں کانور اور نطق کی معراج ہے۔ اس سے شکوک و شبہات کی دھند چھٹتی اور یقین کی منزل کا اجالا

نظر آتا ہے۔ اللہ کی حمد، سینے میں گداز بن کر ترقی، آنکھوں میں شبنم بن کر تیرتی اور روح میں لطافت بن کر نکھرتی ہے۔ اسی سے غریبوں کے آنسوؤں، یتیموں کی لریادوں اور بیولوں کی سہوں میں رحمت کی تازگی اور امید کی چاندنی بکھرتی ہے۔ یہ ہم خاکوں کا عزاز بھی ہے اور قد سیدوں کا شعاع بھی۔ یہ فطرت کے بے تاب سینے کی ہوک اور چاہت سے لبریز روح کی تڑپ ہے۔ یہ عمل کا حس اور ایمان کا نور ہے۔ اسی سے نیاز کو نادر اور سجدوں کو گداز ملتا ہے۔ جب حمد جبینوں میں دمکتی ہے تو دل سے اٹھنے والے نالوں کا جواب عرش سے آتا ہے، اسی سے حضورِ نادر میں دعا مستجاب اور شوقِ ماریاب ہوتا ہے۔ حمد، زندگی کے پتے ہوئے صحرائیں ایک ایسا شجرہ ہے جس کی تنک چھاؤں میں ہر آملہ پاستا سکتا ہے۔ یہ سجات کا پرولہ اور مغفرت کا دھیکہ ہے۔ یہ تھکے ہوئے نعمت اور نیازِ عبدیت ہے۔ یہ عبدِ مجبور کا سہارا اور عبدِ شکور کا نثر ہے۔

مر وجود ہے خود حاصل جبینِ نیاز
نفسِ نفس ہے عبادت، نظرِ نظر ہے نماز
دل و نظر پہ ہوئی ہیں نوازِ شیں کیا کیا
ہر رنگِ ذوقِ تماشا ہے نامِ سوز و گداز
سوئے ذاتِ خدا جو ہے قادر و حلق
نہ کوئی عقدہ کشا ہے نہ کوئی بندہ نواز



عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء

ڈاکٹر یونس اصفیٰ

”الشعر دیوان العرب“ ایک بہت مشہور مقولہ ہے جس سے عرب معاشرے میں شعر و شاعری کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ یوں تو اور تو میں بھی شاعری کی دلدلاوری ہیں لیکن جو مقام شاعری کو قبل اسلام کے عرب معاشرہ میں حاصل تھا۔ اس کی ہم سری کا دعویٰ کسی اور زبان کی شاعری نہیں کر سکتی۔

دور جاہلیت کی شاعری فنی نقطہ نظر سے بھی اور عرب معاشرہ پر اپنے غیر معمولی اثرات کے لحاظ سے بھی منہجائے کمال کو پہنچی ہوئی تھی۔ اس صورتحال میں فطری طور پر شعراء کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ قبائل اپنے شعراء کو ایک قیمتی اثاثہ تصور کرتے اور انہیں سرمایہ افتخار سمجھتے۔ انہیں سر آنگھوں پر بٹھاتے اور ان کے اعزاز میں جشن برپا کرتے۔ رزم ہو یا بزم ان کے اشعار یکساں طور پر موثر ہوتے۔ جہاں ایک طرف ان کے شعراء و شاعری، مہمان نوازی، فیاضی اور سیر چشمی کے اعلیٰ جذبات ابھارتے تھے وہیں میدان کارزار میں ان کی رجز سرائی اہل قبیلہ کو اپنے ناموس کی پاسداری کے لئے نقدِ جاں کو نثار دینے کا حوصلہ عطا کرتی تھی۔ ساتھ ہی ان کی ہجو سے سر کوئی لرزاں و رساں رہتا تھا۔ یہ صورتحال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک قائم رہی۔

طلوع اسلام نے عرب معاشرے کو ایک عظیم الشان انقلاب سے ہمکنار کیا اور اس کے نتیجے میں اس کے فکری و حادوں نے اپنا رخ یکسر بدل دیا۔ فکر و نظر کے انداز بدل گئے اور خوب و ناخوب کے پرانے معیار باقی نہیں رہے۔ اس ہمہ گیر انقلاب نے عرب معاشرہ کی کایا ہی پلٹ دی اور انہیں اقوام عالم کی قیادت کے مہتمم بالشان منصب پر فائز کیا۔ ظاہر ہے کہ اس انقلاب کے اثرات سے عربی شاعری متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ قرآن مجید نے اپنے کلام معجز نما کے ذریعہ عربی زبان و ادب کو ان رفعتوں سے روشناس کیا جہاں تک اور کسی زبان کی رسائی نہیں، اللہ تعالیٰ کے آخری پیغام کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے اس زبان کو جو شرف و عظمت حاصل ہے اس میں اس کا کوئی شریک و سہم نہیں ہے۔ پھر لسان نبوت نے اسے انا الصبح العرب والعجم کے افتخار سے متخیر کیا اور اس کے دامن کو علم و حکمت کے موتیوں سے بھر دیا۔ اب ظاہر ہے شاعری کا وہ مقام و مرتبہ باقی نہیں رہ سکتا تھا جو اسے پہلے حاصل تھا۔ فطری بات ہے کہ عربی زبان کا سرمایہ افتخار اب شاعری نہیں بلکہ اللہ کا کلام اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات تھے۔ یہی عربی زبان کی آبرو اور اس کے لئے وسیلہ مہبات ہیں۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلام کی آمد نے عربی شاعری کو موت کی آغوش میں سلا دیا، لسان نبوت کے اعلان ”إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ“ کے بعد اب کیونکر ہو سکتا تھا؟ ہاں یہ ضرور ہوا کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح شاعری بھی

اسلامی انقلاب سے بھرپور طور پر متاثر ہوئی اور اس میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ شاعری کا مقصد اور صحیح نظر بدل گیا اور شعراء کے احساسات و خیالات میں یک انتساب پیدا ہو گیا۔ اب وہ پاکیزگی اور طہارت کی آئینہ دار بن گئی۔ اس کے موضوعات بدل گئے اور وہ نئے حقائق اور انہماقی بندوبستوں سے کٹھ ہوئی۔ اس کے انقلاب کے قائد، اس حیات آفریں پیغام کے داعی اور اس نئے معاشرے کے معمار اور بادی کی حیثیت سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہائی عقیدت و محبت ایک فطری بات تھی اور اس محبت و عقیدت سے انہماک کا ایک وسیع شاعری بھی بنی۔ شعراء نے انسانیت کے اس عظیم اعظم کے احساسات کے متراف اور اس بات اقدس کے احسان و شاکل کے ذکر اور معاندین کے اعتراضات کے جواب کو شاعری کا موضوع بنایا اور اس طرح ایک صنفِ سخن وجود میں آئی جسے نعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے جانا گیا۔ اس صنفِ سخن کے بہترین نمونے حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن روجہؓ، حضرت کعب بن مالکؓ اور حضرت عباس بن مرداسؓ کی شاعری میں پائے جاتے ہیں۔ "قصیدہ بردو" (۱) (کعب بن زہیر بن ابی سلمیٰ) جو نعتیہ شاعری کے میدان میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے، ان ابتدائی دور کی یادگار ہے۔ اس ذاتِ اقدس پر عقیدت و محبت کے پھول نکارہوتے رہے اور عربی شاعری میں نعت کی یہ روایت پختی چھوٹی اور پروان چڑھتی رہی۔

اموی و عباسی عہد کی شاعری میں معانی اور مفاسم کے اعتبار سے بہت کچھ تغیرات آئے۔ دوسری تہذیبوں اور ان کے علوم و فنون جب عربوں کی دسترس میں آنے لگیں تو ان کے رپاڑ معاشرہ میں بہت سی اہم اور دور رس تبدیلیاں رونما ہوئیں اور فکر و نظر کے سانچے ان سے لازمی طور پر متاثر ہوئے۔ شاعری ان تبدیلیوں سے لا تعلق نہیں رہ سکتی تھی۔ چنانچہ اس میں بھی بہت سی تبدیلیاں آئیں۔ ان کا تعلق فن سے بھی تھا اور معانی سے بھی۔ شاعری کے میدان میں بہت سے تجربات کئے گئے۔ ان سب کے باوجود اور ان سب کے ساتھ ساتھ نعت کی صنف پروان چڑھتی رہی۔ البتہ حیرت و استعجاب کی بات یہ ہے کہ حمد صنفِ شاعری نہ بن سکی۔ ان اقدار کے شعراء کے یہاں ایسے اشعار مل جاتے ہیں جن کے اندر حمدیہ اشعار کی عکاسی ملتی ہے۔ ایسے قصائد کی بھی نشاندہی کی جاسکتی ہے جو اگرچہ بنیادی طور پر دوسرے موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کا اطلاق حمد باری پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ دورِ جاہلی کی شاعری میں اللہ تعالیٰ کے لئے اللہ، رب، رحمان اور شہید وغیرہ کے الفاظ استعمال کئے گئے۔ ظاہر ہے جہاں ان ناموں سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے وہیں ان ناموں سے اس کی حمد و تعریف بھی ہوتی ہے۔ اس طرح کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں:

اللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَرَكْتُ بِقَالِهِمْ حَتَّىٰ عَلَوْا فَرِسِي بِاشْقَرِ مَزِيدٍ (۲)

(اللہ گواہ ہے کہ میں نے ان سے مقابلہ کرنا نہیں ترک کیا، یہاں تک کہ سرخ اور جھاگ والے خون کے ساتھ میرے گھوڑے پر چھا گئے۔)

لَمْ أَكُنْ مِنْ جَنْبِهَا عَلِمَ اللّٰهُ وَإِنِّي بِحَرْهَا الْيَوْمَ ضَالٍ (۳)

(اللہ گواہ ہے کہ میں اس فساد کے ابھارنے والے لوگوں میں سے نہیں ہوں، مگر میں اس فساد کی آگ سے جل رہا ہوں۔)

اب کچھ اشعار ایسے پیش کئے جا رہے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے لئے جاہلی شعراء نے "الرحمان"

کا لفظ استعمال کیا ہے۔

كُلُّوا الْآنَ مِنَ الرِّزْقِ الْاِلَهِ وَابْتَرَوْا فَإِنَّ عَلَى الرَّحْمٰنِ رِزْقَكُمْ غداً (۴)

(اللہ کے عطا کردہ رزق میں سے کھانا اور مطمئن رہو، بے شک مدنی تمہارے رزق کا آبدار بندہ، ست مرتبہ)۔

وَلَا جَعَلَ الرَّحْمَانُ بَيْنَكَ فِي الْعَلَا بِاِخْتِادِ عَرَبِي الصَّمَا وَالْمَحْرَمِ (۵)

(اور اللہ نے تمہارے گھر کو صفا اور محرم کے مغموم بن بندہ پر نہیں دیا)۔

لَعْنَى الرَّحْمَانِ أَفْوَمَا أَصَاغُوا عَلَى الْوُجُوَحِ الْفَرَّاسِي وَ عَيْسَى (۶)

(اللہ کی ان قوموں پر لعنت ہو جنہوں نے میرے گھوڑوں اور اونٹوں پر ہتھوں میں شاعری دیا)۔

كُنْتُ الرَّحْمَانُ وَالْحَمْدُ لَهُ سَعْدُ الْاِحْدَامِ فِيهِ وَالصَّلَاحُ (۷)

(اللہ نے ہمارے حق میں ایسے عبادت کی کثرت اور قوت لکھ دی ہے۔ تمہارے قریبیوں کے لئے ہیں)

ذیل کے شعر میں شاعر نے اللہ تعالیٰ کے لئے "شہید" کا لفظ استعمال کیا ہے

وَهُوَ الْمَرْفُ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ الْحَيَرَيْنِ وَالْبَلَاءِ مَلَاءِ (۸)

(اور وہی ہمارا رب ہے اور حیرتوں کے دن کا نگران ہے اور مصیبت تو دراصل مسیت ہی ہے)۔

عربی شاعری میں ایسے قصائد جو واضح طور پر صرف حمد کے نقطہ نظر سے کہے گئے ہوں اور انب الگ صنف شاعری کے طور پر ان کی شناخت کی جاسکتی ہو۔ سب سے پہلے بیسویں صدی کے ایک جدید شاعر، اسماعیل صبری کے یہاں پائے جاتے ہیں جنہوں نے اپنے دیوان کا آغاز نہ صرف یہ کہ حمد سے کیا ہے بلکہ کئی حمدیہ قصائد سے کیا ہے۔ اس سے تاثر ابھرتا ہے کہ یہ شاعری کی ایک شعوری کوشش ہے۔ سو سکتا ہے اسماعیل صبری بعض دوسری اسلامی روایوں سے متاثر ہوا ہو۔ جہاں نعت کے ساتھ ساتھ حمد کی روایت بھی پرانی ہے۔ بہر حال اسماعیل صبری کی شروع کردہ یہ روایت بھی عربی شاعری کو متاثر نہ کر سکی۔ یہ روایت آگے نہ بڑھ سکی اور یہ عربی شاعری کی ایک صنف نہ بن سکی لیکن ایسے بہت سے قصائد اور اشعار مل جاتے ہیں جن میں پوری طرح خداوند قدوس کی حمد اٹھا اور تسبیح و تقدیس کے جذبات کا فرما ہیں۔ ہم نہیں اشعار کی مدد سے اس مضمون کو آگے بڑھائیں گے۔ اس میں بہت سے ایسے اشعار بھی نقل کئے گئے ہیں جن میں صرف اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کا ذکر ہے۔ یہ بھی حمدیہ اشعار کے ضمن میں آتے ہیں کیونکہ ان سے بھی اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں پر جن شعراء کے اشعار نقل کئے گئے ہیں ان کا قدرے تعارف بھی کر لیا گیا ہے۔

امرء القیس:

امرء القیس تاریخ ادب عربی کا ایک زندہ جاوید نام ہے۔ اسے چاہی شاعری کا نمائندہ شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ دنیائے ادب اسے ملک الشعراء، ملک الضلیل اور ذوالقروح کے القاب سے یاد کرتی ہے، وہ ایک خوشحال گھرانے میں پیدا ہوا۔ ناز و نعم میں پرورش ہوئی۔ باپ کا سب سے چھوٹا لڑکا تھا، اسے ہر طرح کی آزادی حاصل تھی۔ چنانچہ اس کی وجہ سے وہ مختلف برائیوں کا شکار ہو گیا۔ باپ نے اس کے غلط رویے کی وجہ سے گھر سے نکال دیا۔ اب وہ ہر وقت عیاشیوں اور شراب و کباب میں غرق رہتا۔ وہ اپنی چچا زاد بہن عنیزہ کے دام محبت میں گرفتار تھا۔ ۵۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ امرء القیس کا قصیدہ "المعلقات السبع" میں شامل ہے۔ اس کے علاوہ اس کا دیوان بھی موجود ہے۔ اس کی شاعری میں کچھ ایسے اشعار ہیں جن سے خدا کی عظمت و قدرت کا پتہ چلتا ہے۔ (۹)

لَقَدْ أَصْبَحُوا وَاللَّهُ أَصْفَاهُمْ بِهِ أَبَوِّ بِمِثَابِي وَأَوْفَى بِجِيرَانِ (۱۰)

(اس کا یہ حال ہو کہ مدد سے اس کی وجہ سے انہیں عزت دی۔ اس نے وعدہ پورا کیا اور ہمسایوں کا ذمہ لے لیا۔)

اللہ انح ماطنبت بہ وانکثر خیر خفیة الرخل (۱۱)

جو چیزیں میں نے مدد سے مانگیں وہ مجھے مل گئیں۔ سب سے اچھا اور بڑا خوراکہ رکھے والا کبھی وہ ہے۔

ری الملی والحمد للہ اصبحنا ثقلاً اذما انتقلنا صغیراً (۱۲)

(تمام تر شیش اللہ کے لئے ہیں۔ میں اپنے اونٹوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ بوجھل ہو گئے ہیں، جب انہیں چڑھائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔)

فقال هذاك اللہ انت اما دعوت لعلہ یاتہ سع قلبی (۱۳)

(اس نے کہا کہ اللہ تم کو ہدایت دے۔ تم نے مجھے اس وقت پکارا جب درندہ مجھ سے پہلے اس کے پاس نہیں آیا۔)

حاتم طائی:

حاتم طائی عرب کے قبیلہ طے کا ایک شہزادہ و حکمران تھا۔ اس کی سخاوت و فیاضی کے مختلف واقعات زبان زد خاص و عام ہیں۔ لیکن یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ ایک اچھا شاعر بھی تھا۔ شرم کے سفر میں اس نے ماریہ بنت حجر احسانیہ سے شادی کر دی۔ ۵۷۸ء میں "عوارض" کے مقام پر اس کا انتقال ہوا۔ یا قوت کا خیال ہے کہ اس کی قبر پر اس کے بہت سے اشعار کدے ہیں۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ صانع ہو گیا، کچھ قصائد مجموعے کی صورت میں موجود ہیں۔ تاریخ و ادب کی کتب میں حاتم طائی کے متعدد واقعات سر قوم ہیں۔ مورخین کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت یا معادیت سے آٹھ سال بعد حاتم طائی کا انتقال ہوا۔ (۱۴) اس کے کچھ اشعار یہاں پیش کئے جا رہے ہیں جن میں حمد باری تعالیٰ کی اولیٰ بازگشت سنائی دیتی ہے۔ نظم "سبخی وجہ اللہ" جو دو شعروں پر مشتمل ہے ملاحظہ کریں۔

فلو کان ما یعطی رباء امسکت یہ بخیات اللوم بحدیثہ جینا

(اگر اس کے عطیات میں ریاکاری ہوتی تو اس پر لعنت و ملامت کا سلسلہ رک جاتا اور لوگ اس سے ملامت کو ختم کر دیتے۔)

والکثما یبغی بہ اللہ وجذہ ۰ فاعط فقد ارنعت فی البیعة الکسبا (۱۵)

(لیکن وہ اس سے صرف خدا کی رضا چاہتا ہے، پس عطا کر دیتا تھا تم اس کا رد بار سے بہت نفع اٹھاؤ گے۔)

حمد ہی سے متعلق اس کے تین شعر اور ہیں۔

اذ کان بنقض المال رباً لاخلہ فانی یحمد اللہ ما لی معبڈ (۱۶)

(بعض مالداروں کے مال ان کے لئے رب ہیں، لیکن میں اللہ کا شکر گزار ہوں کہ میرا مال میرا اہل و عیال ہے)

سقی اللہ رب الناس سحاً و دیناً جوب السراة من ماب الی زغسیر (۱۷)

(اللہ جو لوگوں کا رب ہے اس نے ماب سے زعفران کی جنوبی پہاڑیوں کو بے پناہ پانی اور بارش سے سیراب کیا۔)

وتواغذوا و دوا القریة غنرة ۰ وحلفت باللہ العزیز لئیس (۱۸)

(اور تم لوگوں نے صبح باہم "قریہ" کے گھاٹ پر وعدہ کیا اور میں نے اللہ کی قسم کھائی ہے کہ تم سب مع کر دیے جاؤ گے۔)

نابغہ ذبیانی

نابغہ ذبیانی کا تعلق بنی ذبیان کے شہ نام سے ہے خاص طور پر ویتھنہ۔ بعد اس کے وہ شہر کوئی کا تار کیا۔ اسی صورت حال کی بناء پر اسے نابغہ کے لقب سے نوازا گیا۔ جس کا مطلب ہے کہ چپ کا پائنت ٹھہر پڑی ہوگا۔ عرب نابغہ کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لیکن جب وہ عراق کے حکمران نعمان بن منذر بن قیس سے مل گیا تو لوگوں کی نظروں سے گر گیا۔ نعمان بن منذر نے اسے بے شمار دولت و ثروت سے نوازا جس کی وجہ سے وہ بہر و نخواست کا ایسا شکار ہو گیا کہ اسے اپنی عزت نفس کا بھی خیال نہ رہا۔ آخری ایام میں وہ در عیشہ کے مرض کا شکار ہو گیا، ۶۰۴ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کو عکاظ میں اولی مباحثوں کا ثالث مقرر کیا جاتا۔ اس کا ایک قصیدہ "المعلقات السبع" میں شامل ہے۔ یہ صاحب دیوان شمر ہے۔ اس کے درج ذیل اشعار میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ (۱۹)

خَلَقْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رَيْبَةً ۝ وَلَيْسَ وِرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبٌ (۲۰)

(میں نے قسم کھائی اور تمہارے لئے کوئی شک باقی نہیں رہا اور اللہ کے علاوہ انسان کا کوئی مذہب نہیں)۔

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَغْطَاكَ سُورَةً ۝ تَرَى كُلَّ مَلَكٍ دُونَهَا يَتَدَبَّدَبُ (۲۱)

(کیا تم نے دیکھا نہیں کہ اللہ نے تم کو بلندی عطا کی۔ تم دیکھتے ہو کہ طاقت کے بغیر ہر ملک بے جان ہوتا ہے)۔

وَرَبُّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَحْسَنَ صُنْعَةٍ ۝ كَانَ لَهُ عَلَى الْبَرِيَّةِ نَاصِرًا (۲۲)

(اللہ تعالیٰ نے اس کی سہایت اچھی تربیت کی۔ اللہ تعالیٰ ہی مخلوق کے لئے حامی و مددگار ہے)۔

نابغہ کا ایک قصیدہ "ذات الصفا" ہے جس میں بار بار اللہ کا ذکر ہوا ہے۔

فَوَاتَّقَهَا بِاللَّهِ جِئْتَ تَرْضِيًا ۝ فَكَأَتْ نَيْبُهُ الْمَالِ عَنَّا وَ طَاهِرَةٌ

(پس اس نے اس سے اللہ کے حوالہ سے عہد و پیمان کیا، جس وقت لوگوں نے اسے پسند کیا، وہ اسے خوں بہا میں مال کو ظاہر و باطن دونوں میں دیتی ہے)۔

تَذَكَّرْ أَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ جُزْءَ ۝ فَيَصْبَحُ ذَا مَالٍ وَ يَقْتُلَ وَاقِرَهُ (۲۳)

(دیکھو کہ اس نے اللہ ہی کو ڈھال بنایا پس وہ مالدار ہو گیا اور اپنے دشمن کو قتل کرنے لگا)۔

حمد ہی سے متعلق اس کے دو شعر اور ملاحظہ کریں:

فَلَمَّا رَأَى أَنْ تُحْمَرَ اللَّهُ مَالَهُ ۝ وَأَثَلُ مَوْجُودًا أَوْسَدُ لِفَاقِرِهِ (۲۴)

(پس جب اس نے دیکھا کہ اللہ نے اس کے مال کو زیادہ کیا ہے تو اس نے موجودہ مال کی زکوٰۃ دی اور اسباب فقر کا سد باب کیا)۔

فَقَالَ تَعَالَى نَجْعَلُ اللَّهَ يَنْبَاً ، عَلَى مَا كُنَّا أَوْ تَجْعَلِي لِي آخِرَهُ (۲۵)

(پس اس نے کہا کہ اے اللہ کو اپنے حکم بنالیں اپنے معاملات کا اور کیا اس کے علاوہ کوئی ایسا ہے جو مجھے جزا دے؟)

كُنْ أَمْرٌ لِلَّهِ إِلَّا عَدْلُهُ وَوَفَاءُهُ ۝ فَلَا الْمُنْكَرُ مَعْرُوفٌ وَلَا الْمَعْرُوفُ ضَائِعٌ (۲۶)

(کتوں ہی نے اللہ کا انکار کیا۔ مگر اس کے عدل اور وفا کا نہیں، برائی نیکی کے برابر نہیں ہے، اور نیکی ضائع نہیں ہوگی)۔

وَالِكُنْ لَا تُحِبُّ الدَّفْرَ عَيْنِي ، وَعِنْدَ اللَّهِ نَجْرِيَةُ الرِّجَالِ (۲۷)

(اور اس دنیا میں میرے ساتھ خیانت مت کرو۔ اللہ کے یہاں لوگوں کو بدلے دیئے جائیں گے)۔

حِينَكَ رَبِّي، فَإِنَّ لَا يَحُلُّ لَنَا • لَهَوًا لِنِسَاءٍ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا (۲۸)

(میرے رب نے مجھے خوشحالی عطا کی۔ بس ہمارے لئے عورتوں سے چھیڑ چھاڑ جائز نہیں اور یہی دین نے سکھایا ہے۔

تاہم کی نظم "ان المحب لمن يحب مطيع" حمد پر مبنی ہے۔ اس کے دو شعر اس طرح ہیں:

نَعَصِي أَلَا لَهُ وَأَنْتَ تَطْهَرُ حُبَهُ • هَذَا لِعُمْرُكَ • فِي الْمَقَالِ تَبِيعُ

(تم اللہ کی نافرمانی کرتے ہو اور اللہ ہر اس سے اپنی محبت کا اظہار کرتے ہو، یہ تمہاری گفتگو کا انداز نرا ہے)۔

وَلَوْ كُنْتُ نَصُفًا حُبَهُ لَأَطَعْتَهُ • إِنَّ الْمُجِبَّ لِمَنْ يُجِبُّ مُطِيعُ (۲۹)

(اگر تم اللہ سے سچی محبت کرتے ہو تو اس کی اطاعت کرو، عاشقِ رحمت اپنے محبوب کا فرمانبردار ہوتا ہے)۔

عنترہ عیسیٰ

عنترہ کے والد کا تعلق ایک شریف گھرانے سے تھا۔ اس کی ماں نے اسے اپنا بیٹا تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

عنترہ نے اپنی دلی کوششوں سے من سپہ سرب میں ایک مقام پیدا کر لیا۔ قبیلہ عیس پر جب کچھ قبائل حملہ آور ہوئے تو والد

نے اس سے مقابلہ کرنے کے لئے کہا تو اس نے انتقام کہا "سام تو مقابلہ کرتا ہی نہیں اس کا کام تو صرف دودھ دودھنا اور دھن

باندھنا ہے۔" باپ نے یہ س کر کہا کہ اب تم آزاد ہو حملہ کرو۔ چنانچہ اس نے بڑی بے ہاکی اور جرأت کا مظاہرہ کیا۔ یہی

وجہ ہے کہ اس کی شاعری میں اس کی جرأت و ہمت کا خاص ذکر ہے۔ اس کا ایک قصیدہ سبع سعلقہ میں شامل ہے۔ اس کا

دیوان بھی ہے۔ ۳۱۵ میں اس کا انتقال ہوا۔ درج ذیل اشعار میں اس کے یہاں اللہ کا تصور ملتا ہے۔ جن سے کسی قدر

اللہ کی ذات و صفات کا پتہ چلتا ہے۔ (۳۰)

وَلَا تَكْفُرُ الْعُغْنَى وَأَنْتَ بِمَفْصِلِهَا • وَلَا تَأْتِي مُنَى مَا يُحْدِثُ اللَّهُ فِي عَيْدِ (۳۱)

(تم نعمتوں کی ناشکری مت کرو بلکہ تم نعمتوں میں سے زیادہ سے زیادہ سو اور تم ہاموں نہ ہو جاؤ، جو کچھ کل اللہ کی طرف سے

پیش آئے گا)۔

أَلَا قَاتِلَ اللَّهِ الطُّلُولَ الْبَوَالِيَا • وَلَقَاتِلَ ذِكْرًاكَ الْبِسِينِ الْخَوَالِيَا (۳۲)

(کیا پرانے ٹیلوں کو اللہ نے نیست و نابود نہیں کیا اور اس نے تمہاری سالوں پیچھے یاروں کو مٹا نہیں دیا)۔

سَقَى اللَّهُ عَمِي مِنْ يَدِ الْعَوْبِ جُرْعَةً • وَشَطَّكَ يَذَاهُ بَعْدَ قَطْعِ الْأَصَابِعِ (۳۳)

(اللہ نے میرے چچا کو موت کے ہاتھوں گھونٹ پلایا اور اس نے اس کے ہاتھوں پر ظلم کیا انگلیاں کاٹنے کے بعد)۔

عنترہ کی ایک نظم "جزی اللہ اذ غر" کے دو شعر کا تعلق بھی حمید ہری تعالیٰ سے ہے:

جَزَى اللَّهُ إِلَّا غَرَّ جَزَاءَ صِدْقِي • إِذَا مَا أَوْقَدْتُ نَارًا لَعَرِبَ

(اللہ تعالیٰ سچائی کا چھا بدلہ دے گا جس وقت جنگ کی آگ بھڑکانا جائے گی)۔

يَقِينِي بِالْجَيْنِ وَمَنْكَبِهِ • وَالْأَصْرُ بِمُطَرِّدِ الْكُؤُوبِ (۳۴)

(میرا یقین پیشانی اور اس کے دونوں مونڈھوں پر ہے اور میں اس کی مدد سیدھے نیزے سے کروں گا)

اوس بن حجر تہمی:

اوس بن حجر کا تعلق قبیلہ تیم سے ہے۔ یہ ایک جاہلی شاعر ہے۔ کچھ مورخین اسے عظیم ترین جاہلی شعراء میں شمار کرتے ہیں۔ اس کے والد زہیر بن ابی سلمیٰ کی ماں کے شوہر تھے۔ اس بن حجر سر کاہست شوقین تھے۔ زیادہ تر عمرو بن بند کے پاس قیام کرتا۔ اس نے طویل عمر پائی لیکن عہد اسلام سے محروم رہا۔ اس کی شاعری حکمت و دانائی سے بھرپور ہے۔ تیم کو تمام شعراء پر اولیت حاصل تھی۔ اس کے یہاں عشقیہ شاعری کثرت سے مٹی ہے۔ اصمعی کا خیال ہے کہ شاعری کی دنیا میں اوس زہیر سے بہتر ہے۔ لیکن نابجہ سے کم تر ہے۔ اس کے کچھ حمدیہ اشعار یہاں پیش کئے جا رہے ہیں۔ (۳۵)

وَتَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنَ الْغَلَامَةِ ۖ إِنَّ الشُّيُوفَ لَهَا مِنَ الْجَسَادِ (۳۶)

(اور تم لوگ اللہ کے ذریعہ اس کے تیروں کے عادی بن جاؤ۔ ان تیروں کے مقابلہ کے لئے تیز تلواریں ہیں۔)

وَبِالْثَّلَاتِ وَالْعُرَى وَمَنْ دَانَ دِينَهَا ۖ وَبِاللَّهِ أَنَّ اللَّهَ مُبِينٌ الْكُفْرِ (۳۷)

(اور کون ہے جو ثلاث و عری پر ایمان لایا اور کون ہے جس نے ان کی اطاعت کی اور میں اللہ پر ایمان لایا اور وہ ان سے بڑا ہے۔)

أَطَعْنَا رَبَّنَا وَغَصَاةَ قَوْمٍ ۖ فَذُنُفَا طَاعَتَا فِي الْكَاسِ نَقْمَعِ (۳۸)

(ہم نے اپنے رب کی اطاعت کی اور لوگوں نے اس کی نافرمانی کی۔ پس ہم نے اپنی اطاعت کا مزہ الگ تھلک عبادت خانہ میں چکھا۔)

أَلَا تَتَّقُونَ اللَّهَ إِذْ تَعْلِفُونَهَا ۖ رَضِيعَ الثَّوْبِ وَالْعُضْ خَوْلًا مُجْرِمًا (۳۹)

(کیا تم اللہ سے ڈرتے نہیں ہو۔ جب تم کھاؤ تو خوب اچھی طرح چبا کر اور دانتوں سے کاٹ کر کھاؤ۔)

اعشی:

اعشی جاہلی شاعری میں ایک نمایاں حیثیت کا حامل ہے وہ یرامہ کی معلوم نامی بستی میں پیدا ہوا۔ شاہان نجران بنو عبد المذان کے پاس پہنچے جہاں اسے قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا۔ وہاں اسے اس قدر فارغ المالی حاصل تھی کہ اس کی عادات بگڑ گئیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں اس نے ایک لعتیہ قصیدہ بھی کہا۔ مسلمانوں نے اسے اس خواہش میں سو اونٹ پیش کئے کہ اسلام قبول کرے لیکن اونٹ پا کر وہ مکر گیا۔ اس کی شاعری بہت پرہیزگار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے ”صنابہ العرب“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کا دیوان بھی ہے۔ ۴۲۹ء میں اس کا انتقال ہوا۔ اس کے مندرجہ ذیل اشعار میں حمد باری تعالیٰ کی ایک نمایاں جھلک ہے: (۴۰)

وَذَا النُّصَبِ الْمَعْصُوبِ لَا تَنْسُجْنَهُ ۖ لَا تَعْبُدُوا الْاَوْثَانَ وَاللَّهُ فَاعْبُدُوا

(اور نصب کئے ہوئے بتوں کی پرستش کرنے والے تم ان کے لئے قربانی مت کرو اور بتوں کی عبادت مت کرو بلکہ اللہ کی عبادت کرو۔)

وَصَلِّ عَلَىٰ جِبْنِ الْعِشْيَابِ وَالضُّحَىٰ ۖ وَلَا تَحْمَدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهُ فَاحْمَدَا (۴۱)

(اور صبح و شام اللہ کی پاکی بیان کرو اور شیطان کی تعریف نہ کرو بلکہ اللہ کی تعریف کرو۔)

فَإِنَّ اللَّهَ حَيَّاكُمْ بِهِ . إِذَا افْتَسَمَ الْقَوْمُ أَمْرًا كِبَارًا

(بے شک اللہ نے تمہیں زندگی عطا کی جب قوم نے بڑے بڑے معاملات کی تقسیم کی)۔

عَطَاءُ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ . يَسْمَعُ فِي الْعَامَصَاتِ السَّرَارِ (۴۲)

(میں نے فضل الہی کو حاصل کر لیا۔ بے شک اللہ تمہاریوں کے رازوں کو بھی سنتا ہے)۔

فَأَنَّى بِحَمْدِ اللَّهِ لَمْ أَفْقِدْكُمْ . إِذَا ضَمُّ هَمَامًا إِلَى خُلُولِهَا (۴۳)

(میں خدا کا شکر گزار ہوں کہ میں نے تم لوگوں کو فراموش نہیں کیا ہے۔ جب جنگ کا رخ میری طرف ہوا)۔

إِسْتَأْذَنَ اللَّهُ بِالْوَفَاءِ وَ بِالْعَدْلِ . وَ لِيِ الْعَلَامَةُ الرَّجُلَا (۴۴)

(اللہ تعالیٰ نے وفاء و عدل کے درمیان اپنی برتری ثابت کی اور آدمیوں کے لئے علامت مقرر کی)۔

اعشىٰ کے قصیدہ ”آراء و عقائد“ میں کئی اشعار حمد سے متعلق ہیں:

وَإِنْ تَقَى الْوُحْمَانِ لَأَشَى مِثْلَهُ . إِذَا تَلَقَّى السَّحَابُ الْعَرَانِيَا

(بے شک خوفِ الہی سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں ہے، سخت مصیبت اور پیاس کے وقت دامنِ صبر نہ پھولے)۔

وَزَيْتُكَ لَا تَشْرِيكَ بِهِ . أَنْ يَشْرَكَهُ . يَحْطُ مِنْ الْخَيْرَاتِ يَلْكَ الْوَقَا

(اور اپنے رب سے شرک مت کرو۔ کیونکہ شرک بقیہ نیکیوں کو ختم کر دیتا ہے)۔

بِإِلَهِ اللَّهِ فَاعْبُدْهُ لَا شَرِيكَ لَهُ . تَكُنْ لَكَ فِيمَا تَكْتَحِجُ الْيَوْمَ رَاعِيَا

(بلکہ اللہ کی عبادت کرو۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ وہ تمہاری ان کوششوں کا نگہبان ہو گا جو آج کر رہے ہو)۔

وَإِيَّاكَ الْمَيِّتَاتُ لَا تَقْرَبْنَهَا . كُفَى بِكَلَامِ اللَّهِ عَنْ ذَاكَ نَاهِيَا (۴۵)

(اور تم مردار جانوروں کے قریب مت جاؤ۔ اس سے رک جانے کے سلسلے میں حکم الہی کافی ہے)۔

حضرت لبید بن ربیعہ عامری:

ابو عقیل لبید بن ربیعہ عامری کا تعلق قبیلہ مضر سے تھا، جود و سخا اور جنگ کے ماحول میں اس کی پرورش ہوئی۔

اس کی شعر گوئی کے سلسلے میں خیال ہے کہ ربیع بن ریاہ (جس کا سر رار) جب اپنے وفد کے ساتھ عراقی حکمران نعمان بن منذر کے دربار میں گیا اور اس نے ہوعامر کے وفد کی ہجو بیان کی تو یہ چیز سے پسند آئی اور اس نے اسے خوب دولت و ثروت سے نوازا۔ لبید کے قبیلہ وادوں کو یہ خبر سن کر اپنی جنگ کا احساس ہوا، چنانچہ وہ بھی کافی اصرار کے بعد اپنے قبیلہ کے ساتھ اس کے دربار میں گیا اور ربیع کے خلاف ایک ہجو بادشاہ کو سنائی جس کی وجہ سے بادشاہ ربیع سے بدظن ہو گیا۔ لبید کی شاعری کا سورج نصف النہار پر تھا کہ دعوتِ اسلام بلند ہوئی اور وہ ”مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے خدمتِ اقدس میں حاضر ہو کر مشرف بہ اسلام ہوا اور اس کے بعد صرف ایک شعر کہا جو حمد الہی کا عمدہ نمونہ ہے۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ إِذْ لَمْ يَأْتِنِي أَجَلِي . حَتَّى لَيْسَتْ مِنَ الْإِسْلَامِ سِرْبَالَا

(اللہ کا شکر میری موت اس وقت تک نہ آئی جب تک میں نے خلعتِ اسلام نہ زیب تن کر لی)۔

حضرت معاویہ کی خلافت کے آغاز ۴۱ھ میں انتقال ہوا۔ لبید کے یہاں حمدِ باری تعالیٰ کا ایک بین تصور

وَاللّٰهُ تَرَجُّعُونَ وَعِشْدٌ • اللّٰهُ وَرَدُّ الْأُمُورِ وَالْأَصْدَارِ

(تم لوگ اللہ ہی کے پاس واپس جاؤ گے اور تمام معاملات اللہ ہی کے پاس جاتے اور ان کے پاس سے آتے ہیں)۔

أَنَّا بِحِفْظِ الثَّقِيِّ الْأَبْوَارِ • وَاللّٰهُ يَسْتَقَرُّ الْقَرَارُ

(وہ صرف نیک اور پاکباز لوگوں کا محافظ ہے اور اللہ ہی کے یہاں حقیقی قرار ہے)۔

كُلُّ شَيْءٍ أَخْصَى بِكُنْهَائِهِ وَعِلْمًا • وَلَذٰلِكَ نَحْلِبُ الْأَسْرَارَ (۴۷)

(تمام چیزیں (اللہ کے یہاں) لکھی ہوئی ہیں اور اس کے علم میں ہیں اور تمام راز اس کی نظروں میں روشن ہیں)

قُضِيَ الْأُمُورُ أَنْجَزَ الْمُوْعُودِ • وَاللّٰهُ رَبِّيْ مَا جُذِّ مَحْمُودُ

(معاملات کے فیصلے ہو چکے ہیں اور قیامت کے روز بدلے دیے جائیں گے۔ یہ اللہ ہی کا صاحب عظمت اور لائق تعریف ہے)۔

وَلَهُ الْمَوَاضِلُ وَالْثَوَاقِلُ وَالْعُلَا • وَلَهُ الْخَيْرُ وَالْمُعْذُودُ (۴۸)

(اسی کے لئے تمام فضیلتیں، بخششیں اور بلندیائیں ہیں اور اس کے پاس بے شمار مال و زر ہیں)

حَمْدُكَ اللّٰهُ وَاللّٰهُ الْخَمِيدُ • وَلِلّٰهِ الْمَوْتَلُ وَالْعَبِيدُ

(میں نے اللہ کی تعریف کی اور اللہ ہی تعریف کا سزاوار ہے اور سارے مجید و شرف اللہ ہی کے لئے ہیں)۔

فَإِنَّ اللّٰهُ نَافِلَةٌ تَقَاهُ • وَلَا يَفْتَنُهَا إِلَّا سَعِيدُ (۴۹)

(بے شک اللہ ہی اپنی بخشش دینے والا ہے اور اس کا اندازہ صرف نیک بندے ہی کر سکتے ہیں)۔

الْأَكْمَلُ شَيْءٌ مَا خَلَا اللّٰهُ بَاطِلُ • وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مُحَالَةَ رَيْلُ (۵۰)

(بلاشبہ اللہ کے سوا تمام چیزیں باطل ہیں اور ہر نعمت لامحالہ تمام ہونے والی ہیں)۔

حضرت خضاع:

حضرت خضاع کا پورا نام تھا ضر بنو عمرو ہے اور خضاع لقب، آپ کا ایک معزز گھرانے سے تعلق تھا۔ آپ کی پرورش

نزد و نعم میں ہوئی۔ آپ کے باپ اور دو بھائی معاویہ اور صخر، معصر کے قبیلہ بنو مسلم کے سردار تھے۔ معاویہ اور صخر کی

موت سے انہیں سخت صدمہ لاحق ہوا۔ انہوں نے صخر پر بے پناہ اشک شوقی کی، کیونکہ وہ بہت محسن اور دلیر تھا۔ اس کے بعد

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر اسلام قبول کیا۔ اسلام لانے کے بعد بھی وہ صخر پر آنسو بہاتی

رہیں۔ اسی دوران وہ یتائی سے محروم ہو گئیں۔ لیکن انہوں نے کہا کہ اب اس کے لئے اس لئے روتی ہوں کہ وہ جہنم میں

جائے گا۔ جنگِ قادسیہ میں انہوں نے اپنے چاروں بیٹوں کو روند کیا جس میں سمعوں کی شہادت ہوئی۔ شہادت کی اطلاع پانے

کے بعد انہوں نے فرمایا اللہ کا شکر ہے کہ جس نے ان کی شہادت سے مجھے عزت بخشی اور میں امید کرتی ہوں کہ وہ

مجھے ان سے ملادے گا۔ ۲۳ھ میں اس کا انتقال ہوا (۵۱) جس سے متعلق ان کے چار اشعار پیش کئے جا رہے ہیں:

وَقَائِلَيْنِ نَعَوَّيْنِ عَنْ تَدْلُجِهِ • فَالْصَّبْرُ لَيْسَ بِأَمْرِ اللّٰهِ مَرْدُودُ (۵۲)

(لوگوں نے اس کے ذکر سے گریز کرنے کو کہا، صبر اللہ کے حکم سے قابل رد نہیں ہے)۔

رَحْمَةُ اللَّهِ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ • وَسَقَى قَبْرَهُ الرَّبِيعُ خَرِيفًا (۵۳)

(اس پر اللہ کی رحمت اور سلامتی ہو، اور موسم بہار و خزاں دونوں ہی اس کی قبر کو تر و تازہ رکھیں۔)

عَلَيْكُمْ أَمُوزُ اللَّهُ يُرْجِي مُصَبِّمًا • سَوَائِحُ لَا تَكْبُولُهَا بَوْرَا حَا (۵۴)

(تم لوگوں پر اللہ کے قسم کی طاعت واجب ہے، وہ ہر کام ارادے کے تحت کرتا ہے، حالات اس کے لئے باعث رحمت نہ ہوں۔)

حضرت حسان بن ثابت

یوولید حسان بن ثابت نصاریٰ مدینہ میں پیدا ہوئے۔ زمانہ جاہلیت میں، نبیوں نے شاعری کو ذریعہ معاش بنایا۔ وہ شہانِ مبارک اور غسانِ نحریف سرستے اور انہیں کے تحائف پر زندگی بسر کرتے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو شرف بہ اسلام ہوئے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کہے پر کفار قریش کی وہ بھویان کی کہ ان کی زبان بند ہو گئی۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ سے فرمایا کہ میں بھی قریش ہی کا ایک فرد ہوں مجھے ان کی بھو کرتے وقت کیسے بچاؤ گے تو انہوں نے کہا کہ میں آپ کو ویسے ہی بچاؤں گا جس طرح گندھے ہوئے نے سے بال کھینچ لیا جاتا ہے۔ سلام ماننے کے بعد مشعر اسلام کی حیثیت سے شعر کہتے رہے۔ ۵۵۴ میں ایک سو بیس سال کی عمر میں اپنے رب حقیقی سے جا ملے۔ ان کے یہاں حمدیہ اشعار کثرت سے ملتے ہیں: (۵۵)

نَعْلَمُ أَنَّ الْمَلِكَ لِلَّهِ وَحْدَهُ • وَأَنَّ قُضَاءَ اللَّهِ لَا يُدْ وَاقِعُ (۵۶)

(ہمیں معلوم ہے کہ اقتدار صرف اللہ کے لئے ہے اور اللہ کا فیصلہ واقع ہو کر رہے گا۔)

قَدْ أَتَرَزَّ اللَّهُ قَوْلًا فَوْقَ قَوْلِهِمْ • كَمَا التَّجْوُزُ تَغَالَى فَوْقَهَا الْقَمَرُ (۵۷)

(اللہ کا فرمان لوگوں کے فرمان سے دیا ہی برتر ہے جس طرح کہ ستاروں سے چاند بلند تر ہے۔)

سَمَاءُهُمُ اللَّهُ أَنْصَارًا لِيُضْرِحَهُمْ • دِينُ الْهُدَى وَغَوَاؤُ الْحَزْبِ تَسْتَقِيرُ (۵۸)

(اللہ نے انہیں انصار کا خطاب دیا کیونکہ انہوں نے دینِ ہدایت کی مدد کی اور اذہر عمر کے جنگجو موت سے ڈرتے ہیں۔)

اوپر جاہلی اور مختصر م (عہد جاہلیت و اسلام پانے والے) شعراء سے بحث کی گئی۔ گو ان کی شاعری میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جنہیں حمدِ باری تعالیٰ پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ ان میں کچھ ایسے اشعار بھی ہیں جن سے حمد کا واضح تصور تو نہیں ملتا لیکن ان اشعار سے اللہ قدوس کی عظمت، قدرت اور اس کی کسی صفت کا پتہ چلتا ہے۔ اسامی عہد میں خاص کر نبوی دور میں شعر گوئی کا رواج کم رہا لیکن اموی عہد خدفت میں اس کو بہت ترقی ملی۔ بہر حال عہد نبوی میں حضرت حسان، لبید اور قنساء کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کے کچھ اشعار بھی حمدیہ ہیں۔

حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی:

حضرت علیؓ جہاں ایک جلیل القدر صحابی اور مختلف حویوں کے مالک تھے وہیں زبان و بیان کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کے فصیح و بلیغ بھی تھے۔ اس کا اندازہ ”نہج البلاغہ“ کے مطالعہ سے کیا جاسکتا ہے جس میں شریف رضی نے (۹۶۶-۴۴۰) ان کے بہت سے اقوال، خطابات اور کلمات جمع کر دیئے ہیں۔ چونکہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

زیر تربیت رہے اس لئے ان کی زبان و اسلوب میں اور نکھار آگیا۔ ان تمام کمالات کے ساتھ ساتھ وہ ایک ایسے شعر بھی تھے۔ ایک مختصر سا مجموعہ آپ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہاں پر آپ کی نظم ”دعا و مناجات یا قاضی الحاجات“ نقل کی جا رہی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کی گئی ہے۔

لَبَّيْكَ اَنْتَ مَوْلَاهُ • فَارْحَمْ عَبْدًا اَلَيْتَ مَلِحَاهُ

(حاضر ہوں حاضر ہوں، تو ہی میرا مولا ہے، بس بندے پر رحم فرما تیرے ہی پاس اس کا ٹھکانہ ہے۔)

يَا دَاغِ الْمَغَالِي عَلَيَّ مَعْتَمِدِي • طُوبَى لِمَنْ كُنْتَ اَنْتَ مَوْلَاهُ

(اے غلطیوں والے! تجھ پر ہی میرا بھروسہ ہے۔ اس شخص کی خوبی قسمت کا یہ پوچھو تو جس کا سر پرست ہو گیا۔)

طُوبَى لِمَنْ كَانَ نَادِمًا اَرْقَا • يَشْكُو اَلِي دِي الْجَلالِ بَنُوَاهُ

(اس شخص کے لئے خوشخبری ہے جو نادم اور سیدار ہے، ورجاء و جدل والے اللہ کے سامنے اپنے مصائب کو پیش کرتا ہے۔)

وَمَا بِهِ عِلَّةٌ وَلَا سُقْمٌ • اَكْثَرُ حُبِّهِ اَوْ لَاهُ

(اسے کوئی بیماری اور برائی لاحق نہیں ہے، وہ سب سے زیادہ محبت اللہ سے کرتا ہے۔)

سَنَلْتُ عَبْدِي وَاَتَتْ فِيَّ كَفْهِي • وَكُلُّ مَا قُلْتُ قَدْ سَمِعَاهُ

(میرے بندے تو نے سوال کیا اور تو میری حمایت میں ہے اور جو کچھ تم نے سوال کیا اسے ہم نے اچھی طرح سن لیا۔)

صَوْنُكَ تَشْتَاؤُهُ مَلَانِيكِي • قَدْ تَبَّكَ اَلَانَ قَدْ غَفَرْنَا

(میرے فرشتے تمہاری آواز کے مشتاق ہیں۔ یقیناً اب ہم نے تمہارے گناہ معاف کر دیئے)

بَنِي جَنَّةِ الْخُلْدِ مَا نَمَّاهُ • طُوبَاهُ طُوبَاهُ ثُمَّ طُوبَاهُ

(اس کی آرزوئیں بہشت دائمی میں ہیں، اس کے لئے بار بار خوشخبری ہے)

سَلْبِي بِلَا خَشْمَةٍ وَلَا زَهَبٍ • وَلَا تَخَفُ اَنْبِيَا اَنَا اللّٰهُ (۵۹)

(مجھ سے بغیر کسی شرم و خوف کے مانگ، اور ڈرو مت کیونکہ میں تمہارا اللہ ہوں۔)

اموی دور میں یوں تو متعدد شعراء ہوئے لیکن ان میں فرزدق اور جریر کو جو بلند مقام نصیب ہوا وہ اور کسی کو نہ

مل سکا۔ وہ اپنے عہد کے نمائندہ شعراء ہیں۔

فرزدق:

فرزدق بصرہ میں پیدا ہوا۔ وہ علم و ادب کے ماحول میں پروان چڑھا اور اعلیٰ اشعار تخلیق کرنے لگا۔ اس کے والد

اپنے بیٹے کی دہانت و فطانت کے ذکر کی غرض سے اسے لے کر حضرت علیؑ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت

علیؑ نے فرزدق کے والد سے کہا کہ اسے قرآن کریم پڑھاؤ۔ حضرت علیؑ کی یہ بات فرزدق کے ذہن میں گھر کر گئی اور اس نے

اپنے پیروں میں بیڑی ڈال کر قرآن مجید حفظ کر لیا۔ فرزدق جریر کا ہم عصر تھا۔ دونوں میں شدید معاصرانہ چشمک

تھی۔ اسی معاصرانہ چشمک کے پیش نظر عربی شاعری اعلیٰ قدروں سے مالا مال ہو گئی۔ اللہ میں بمقام بصرہ اس کا انتقال

ہوا۔ (۶۰) فرزدق کے کچھ حمدیہ اشعار یہ ہیں۔

سَلُّوا خَالِدًا وَلَا أَكْرَمَ اللَّهِ خَالِدًا . خَتَّى وَلَيْتَ قَسْرَ قُرَيْشًا تَدِينَهَا (۶۱)
(خالد سے پوچھو اللہ نے خالد کو عزت نہیں دی۔ جس وقت قسر کو قریش پر فتح ہوئی تو قریش نے ان کی اتباع کی)۔
دَعُوا بِسُخْلَفِ الرَّحْمَانِ خَيْرُهُمْ . وَاللَّهُ يَسْمَعُ دَعْوَى كُلِّ مَكْرُوبٍ (۶۲)
(اللہ تعالیٰ کو پکارو تاکہ وہ ان کے مال کا بے نشین بنائے اور اللہ ہر مصیبت زدہ کی پکار کو سنتا ہے)۔

جَعَلَتْ اللَّهُ عَنْهُ سَحَابَهُ . أَوْسَعَهُ مِنْ كُلِّ مَنَافٍ وَ خَاصِبٍ (۶۳)
(شکستہ مقام کے بادلوں کو بھی اندھ جب کر دے اور اس شکستہ مقام کی سرسبز و شاداب اور بھر وادیوں میں خشکی کو عام کر دے)
ادَلَّ بِهِ اللَّهُ الَّذِي ظَالِمًا . وَغَرِبَهُ الْمَظْلُومُ اشْتَدَّ حَاجَتُهُ (۶۴)
(اللہ نے اس کے توسط سے اس کو ذلیل کیا جو ظالم تھا اور اسی کے ذریعہ مظلوم کو عزت بخشی اور اس کا دل مضبوط ہو گیا)۔
جریر:

جریر یمامہ میں بمقام ستونسا پیدا ہوا۔ اس کی پرداخت دیہت میں ہوئی، یہی وجہ ہے کہ اس کے یہاں فصاحت و بلاغت کی عمدہ مثالیں موجود ہیں۔ وہ نذرانوں اور عطیات کے حصوں کے لئے بصرہ پہنچا، جہاں فرزدق کی شہرت و عظمت کا چرچا عروج پر تھا۔ یہ چیز جریر کو کب پسند آئی، اسے فرزدق سے حسد ہو گیا۔ اس کے بعد دونوں میں بھوکا طویل سلسلہ رہا۔ بیک وقت اسی شاعر جریر کی بھو بیان کرتے تھے لیکن وہ فرزدق اور اخطل کے علاوہ تمام شعراء پر غالب رہتا۔ اللہ میں اس کا انتقال ہوا۔ یمامہ میں اس کی تجہیز و تکفین ہوئی۔ (۶۵)
اس کے دیوان میں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ اَعْطَاكُمْ . حُسْنَ الصَّنَائِعِ وَالذِّمَائِعِ وَالْعُلَى
(تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے تم کو اچھے پیشے، اچھے عطیات اور بلند پادہ عت کی ہیں)۔
اللَّهُ اَعْطَاكُمْ مِنْ عِلْمِهِ بِكُمْ . حُكْمًا وَمَا بَعْدَ حُكْمِ اللَّهِ تَغْفِيبُ (۶۶)
(اللہ نے تمہیں جاننے ہوئے اقتدار عطا کیا اور اللہ کے اقتدار کے پیچھے کوئی اقتدار نہیں ہے)۔
اللَّهُ فَضْلُهُ وَاللَّهُ وَقْفُهُ . تَوْفِيقُ يُوسُفَ اِذْ وَصَّاهُ يَغْفُوبُ (۶۷)
(اللہ نے اسے فضیلت بخشی اور اللہ نے یوسف کی طرح اس کے معاملہ کو موافق بنایا جب اس نے یعقوب کی وصیت کی)۔

بَقِيَ بِاللَّهِ لَيْسَ لَهُ شَرِيكَ . وَمِنْ عِنْدِ الْخَبِيثَةِ بِالسَّجَاحِ (۶۸)
(اللہ پر بھروسہ کرو اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور خلیفہ کے پاس سے کامیابی ہی ملے گی)۔
فَرَادَا اللَّهُ مُلْكَكُمْ تَمَامًا . مِنْ اللَّهِ الْكِرَامَةُ وَالْمَرِيدُ (۶۹)
(پس اللہ تمہارے اقتدار کو مکمل عروج عطا کرے کیونکہ اللہ کی ہی طرف سے رحمتوں کا نزول ہوتا اور خوب ہوتا ہے)۔
اَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَفَّارِ . وَ بِالْأَمِّ مَا الْعَدْلُ غَيْرَ الْجَبَّارِ (۷۰)
(میں اس اللہ کی پناہ چاہتا ہوں جو طاقتور اور بخشنے والا ہے اور اس امام عادل کی پناہ چاہتا ہوں جو قہر و غضب والے نہیں ہیں)۔

اللَّهُ أَغْطَاكَ بِشُكْرِكَ فَضْلَ نِعْمَتِهِ • أَنْصَبَكَ صِدْقَ الْإِسْلَامِ بِشُكْرِكَ (۷۱)

(اللہ نے تم کو بہت کچھ دیا جس تم اس کی نعمت کے فضل کا شکر یہ "آرہ" سے تم کو وہ "اقتدار" عطا کیا جو تمام اقتدار و شرف سے بلند ہے۔)

عہدِ عباسی علم و ادب کی دنیا میں اپنی مثال آپ ہے۔ نثر اور شاعری میں عباسی عہد کی "اقتدار" خدمت ہیں۔ کی عہد میں دنیا کے بہت سے علوم عربی زبان میں منتقل ہوئے۔ عباسی عہد کے شعراء نے یہاں بہت سے ایت شعار ملتے ہیں جو حمد باری تعالیٰ کے ضمن میں آتے ہیں۔

ذوالرمہ:

ذوالرمہ ۶۹۶ھ میں پیدا ہوا شعراء فحول (اساتذہ) کے دوسرے طبقہ سے اس کا تعلق ہے۔ ابو عمرو بن العلاء کا خیال ہے کہ شاعری اسراء القیس سے شروع ہو کر ذوالرمہ پر ختم ہو گئی۔ اس کا رنگ کمال تھا، وہ نہایت پستہ قد اور بد شکل تھا۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ غزلیات پر مبنی ہے۔ اس کے یہاں ٹیوں پر رونا دھونا کثرت سے ملتا ہے۔ اس طرح کے مضامین میں اس کا اسلوب جاہلی شعراء سے قریب ہے۔ وہ دیہات میں رہتا، بصرہ اور یرامہ وہ کثرت آتا تھا۔ وہ تشبیہات میں ممتاز ہے۔ جریر کا خیال ہے کہ اگر وہ "ماہل عنیک مہا الماء ینسک" قصیدہ کے بعد شاعری نہ کرتا تو بھی شعراء میں سب سے عظیم تسلیم کر لیا جاتا۔ اسمعی کا خیال ہے کہ اگر ذوالرمہ سے میری ملاقات ہوتی تو میں اس سے کہتا کہ وہ اپنے بہت سے اشعار سے دستکش ہو جائے۔

ذوالرمہ کا ایک ضخیم دیوان ہے۔ ۷۳۵ء میں اصفہان میں اس کا انتقال ہوا۔ ابک قول کے مطابق اس کا انتقال بادیہ میں ہوا۔ (۷۲)

إِذَا فَرَمَانِي اللَّهُ مِنْ خَيْثُ لَا أَرَى • وَلَا زَالِ فِي أَرْضِي عَذْوًا خَارِبَهُ (۷۳)

(اللہ نے مجھے ایسی جگہ سے مارا کہ میں دیکھ نہیں سکا اور وہ میرے وطن میں ایسا دشمن ثابت ہوا کہ جو مستقل وطن سے ہر سر پیکار رہا۔)

فَمَارِلْتُ أَذْعُوَ اللَّهِ فِي الدَّارِ طَامِعًا • بِخَفْصِ أَسْوَى حَتَّى نَضَمْتُهَا الْخَبْرُ (۷۴)

(میں مسلسل اللہ کو اس لالچ سے گم میں یاد کرتا رہا تھا کہ وہ مجھے آسودگی عطا کرے یہاں تک کہ تاریکی گھر پر چھا گئی۔)

لَا النَّاسُ أَغْطَا نَاهُمْ اللَّهُ غَوْفًا • وَنَحْنُ لَهُ وَاللَّهُ أَغْلَى وَأَكْبَرُ (۷۵)

(یہ سارے لوگ ہمارے ہیں، اللہ نے انہیں ہمارا قیدی بنا کر عطا کیا اور ہم اس اللہ کے لئے ہیں جو سب سے بلند اور سب سے بڑا ہے۔)

فَلَمْ أَقْذِفْ لِمُؤْمِنَةٍ جِصَانًا • بِحَمْدِ اللَّهِ مُوجِبِهِ عَصَا (۷۶)

(اللہ کا شکر ہے کہ میں نے کسی پاکیزہ مومنہ پر الزام نہیں لگایا کہ جو اس کے لئے ذلت و رسوائی کا سبب بن جائے۔)

بشار بن برد:

بشار بن برد بصرہ کے مقام پر ۷۱۳ھ میں پیدا ہوا۔ وہ بصرہ کے مضافات میں جاتا اور وہاں کے لوگوں سے ملنے

کا بڑا شوقین تھا۔ جس کا اس کی زبان پر اچھا اثر پڑا جو ابی میں اس کی زبان شستہ و شگفتہ ہو گئی۔ حصول معاش کے لئے خلفاء کی مدد سرائی کرتا۔ اس کی شاعری کا ایک قصہ یہ ہے کہ وہ عورتوں سے چھیڑ چھاڑ کا ذکر کرتا اور ان کی عصمت و حرمت پر حملہ کرتا۔ لوگوں کی شکایت پر خلیفہ مہدی نے اس کو تنبیہ کی، لیکن وہ اپنی حرکت سے باز نہ آیا تو خلیفہ نے اسے اس قدر کوڑے لگوائے کہ ۷۸۳ء میں وہ اس دنیا سے چل بسا۔ (۷۷) اس کے کچھ حمدیہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں:

وَقَدْ عَرَّضْتُ لِي وَاللَّهِ ذُو بِي . اَعُوذُ بِاللَّهِ اِذَا عَرَّضَ الْبَلَاءُ (۷۸)

(میں نے میری بربادی کا سامان مہیا کیا۔ میرے علاوہ میرا اللہ ہے، میں اسی کی پناہ چاہتا ہوں جب کوئی معیبت آتی ہے۔)

وَرَاخَفْتُ نَفْسِي حَجَّاهَا عَفَا . فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي آهَبَا (۷۹)

(میں نے اپنے نفس کو دیکھا کہ اس کی پناہ گاہ بالکل لب ساحل ہے۔ میں اس اللہ کا شکر گزار ہوں جس نے اسے پیدا کیا۔)

فَالْحَمْدُ لِلَّهِ لَا سِيَاعَفَ بِالْهُو . وَلَا أَنْتَهِيَ بِمُكْتَبِهِ (۸۰)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں۔ میں کھیل سے اپنی ضرورت پوری نہیں کرتا اور نہ ہی اس سے بالکل بیزاری ہے۔)

أُخْبِنِي لَهُ الرَّحْمَانُ يَغْلُمُهُ . حُبًّا يُؤْرِقُنِي عَوَارِئُهُ (۸۱)

(جس بات کو اللہ سے پوشیدہ رکھا گیا وہ اسے جانتا ہے۔ وہ پوشیدہ شے ایک ایسی محبت ہے جس کی بلند موجوں نے میری غیند کو اپٹا لیا ہے۔)

أَعْصَاهُمْ اللَّهُ مَا لَمْ يُعْطِ غَيْرُهُمْ . فَهُمْ مُلْكُوكَ يَا غَدَايَ الْهَيَّ وَرُكْبُ (۸۲)

(اللہ نے انہیں وہ کچھ عطا کیا جو اور کوئی انہیں عطا نہیں کر سکتا۔ پس وہ سواری کرنے والے بادشاہ ہیں ردکنے والے دشمنوں کے لئے۔)

لَمْ يَكُنْ لِي رَبُّ هُوَ اللَّهُ يَا عَبْدُ . فَمَا لِي إِتَّخَذْتُ وَجْهَتَ رَبِّي (۸۳)

(اے بندے! اللہ کے علاوہ میرا کوئی رب نہیں ہے۔ تو مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو رب بنوں۔)

ابوالغائبیہ:

ابوالغائبیہ "عین اتمر" نامی گاؤں میں ۷۳۸ء میں پیدا ہوا۔ کہار کا پیشہ اس کے خاندان میں چلا آ رہا تھا۔ اسی پیشہ کو سیکھتے ہوئے اس کی پرورش ہوئی۔ اسی میں وہ شعر بھی کہتا۔ عوام اس کے آدے کے پاس جمع ہوتے اور اس کے اشعار نقل کر کے لے جاتے۔ ایک وقت وہ آیا کہ وہ شعراء کا لام اور خلفاء کی مجالس کی زینت بن گیا۔ خلیفہ مہدی کے دربار میں اسے عزت کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ ہارون رشید کا زمانہ آتے ہی اس کے رجحانات میں کافی تبدیلی آ گئی۔ لب اس نے اپنی شاعری کا رخ زہد و ورع کی طرف موڑ دیا۔ ہارون رشید نے اسے اپنا خصوصی مصاحب بنایا۔ ۸۳۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ (۸۴) ابوالغائبیہ کے یہاں بہت سی ایسی نظمیں اور اشعار ہیں جن سے حیدر باری تعالیٰ کی پوری پوری عکاسی ہوتی ہے۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ يَقْصِي مَا يَشَاءُ وَلَا . يَقْصِي عَلَيْهِ وَمَا لِلْخَلْقِ شَاوُوا (۸۵)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اس پر کسی کی نہیں چلتی اور مخلوق اپنی من مانی نہیں کر سکتے۔)

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ ذَنْبِي وَمِنْ سَوْفِي . أَلَيْ وَأَنْ كُنْتُ مُسْتَوْرًا لِيَخْطَا (۸۶)

(میں ہر ممکن اپنی غلطیوں اور فضول خرچیوں کی اللہ سے معافی چاہتا ہوں، گرچہ میں پاکدامن ہی کیونہ ہوں)۔

نَقَلَ امْرَأٌ بِلِقَاءِ اللَّهِ شَاكِرًا • وَقُلْ امْرَأَةٌ يَرْصِيْ لَهُ يَفْضَاءُ

(آدمی اللہ کی رضا کے لئے اس کا شکر ادا کرتے ہوئے نکلا اور کم لوگ ایسے ہیں جو اللہ کے فیصلوں پر خوش ہوں)۔

وَلِلَّهِ نِعْمَاءٌ غَلِيْنَا عَظِيْمَةٌ • وَلِلَّهِ اِحْسَانٌ وَفَضْلٌ عَظَاءُ (۸۷)

(اللہ نے ہم پر بڑی عظیم نعمتیں اتاری ہیں اور ان کے لئے احسان اور عطیات کا فضل ہے)۔

ابوالعاصیہ کی بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن کا تعلق حمد سے ہے، لیکن یہاں اس طرح کی صرف تین نظموں کو نقل کیا

جا رہا ہے۔ بقیہ نظموں کا صرف عنوان دیں گے تاکہ شائقین مطالعہ کی آسانی وہاں تک رساں ہو سکے۔ نظم ”جل ربی و تعالیٰ“ میں حمد الہی ملاحظہ کریں۔

جَلَّ رَبُّ اَحَاطَ بِاَلْاَشْيَاءِ • وَحَدَّ حَاجِدُهُ بِعَبْرِ حَقَاءِ

(اللہ رب العزت جلیل القدر ہے، سب کچھ اس کی دسترس میں ہے۔ وہ تنہا ہے، باقی تعریف ہے اور عیاں ہے)۔

جَلَّ عَنْ مُشَبِّهِ لَهُ وَنَظِيْرٍ • وَتَعَالٰی حَقًّا عَلٰی الْقُرْنَاءِ

(اللہ تعالیٰ تمام مشابہتوں اور مثالوں سے بالاتر ہے اور تمام قوموں پر اسے حقیقتاً برتری حاصل ہے)۔

غَالِمُ السَّرَرَاءِ كَاشِفُ الصَّرَاءِ يَغْفِرُ • عَنْ قُبْحِ اَلْاَعْمَالِ نَوْمُ الْجَزَاءِ

(وہ خوشیوں کو جاننے والا اور مصائب کو زائل کرنے والا ہے، قیامت کے روز برے افعال کو معاف کرنے والا ہے)۔

مَا عَلٰی بَابِهِ حِجَابٌ وَالِكِنْ • هُوَ مِنْ حَلِيْمِهِ سَمِيْعُ الدُّعَاءِ

(اس کے دروازہ پر کوئی پردہ نہیں ہے اور وہ اپنے مخلوق کی دعاؤں کو سننے والا ہے)۔

لَذِيْبَةُ اَيْهَا الْعَقُولُ زَبَادِرُ • تَحُطُّ مِنْ فَضْلِهِ بَيْلُ الْعَطَاءِ (۸۸)

(اے لاپرواہ اس سے فائدہ اٹھو اور اس کی طرف بڑھنے میں سبقت لے جاؤ کیونکہ بہت زیادہ بخشش اس کے فضل میں سے مخصوص کر دی گئی ہے)۔

دوسری نظم ”ذنوب علی آثار ذنوب“ کے کچھ اشعار میں حمد الہی کا یہ رنگ ہے:

اِذَا مَا خَلَوْتُ الذَّهْرَ يَوْمًا فَلَا تَقْلُ • خَلَوْتُ وَالِكِنْ قُلْ عَلٰی رَقِيْبُ

(جب کبھی تم زمانہ سے الگ ہو جاؤ تو ہرگز یہ نہ کہو کہ الگ ہو گیا، بلکہ یہ کہو کہ میرے اوپر ایک نگراں ہیں)۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ اَللّٰهَ يَغْفُلُ مَاضِي • وَلَا اَنْ يَنْخَضِيَ عَلَيْهِ يَغِيْبُ

(اور یہ ہرگز گمان نہ کرو کہ اللہ گذری ہوئی چیزوں سے غافل ہے اور نہ ہی غائب ہونے والی اشیاء اس سے پوشیدہ ہیں)۔

لَهُوْنَا لَعْمُرُ اَللّٰهِ حَتّٰی تَتَابَعَتْ • ذُنُوْبٌ عَلٰی اَثَارِ هِنِ ذُنُوْبُ

(اللہ کی عبادت ہی میں ہماری دلچسپی ہے۔ حال یہ ہے کہ گناہ پر گناہ ہوتے چلے جا رہے ہیں)۔

فَيَا لَيْتَ اَنْ اَللّٰهُ يَغْفِرُ مَاضِي • وَبَا ذَنْ لِيْ تَوْبَتَنَا لَتَتَوْبُ (۸۹)

(اے کاش کہ اللہ ہمارے پچھلے گناہوں کو معاف کر دیتا اور ہمیں توبہ کی اجازت دیتا اور ہم اس کے سامنے سرگندہ ہو جاتے)۔

تیسری نظم "اصلح نفسك" کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دنیا کو دیکھنے کے بعد اللہ تعالیٰ کے شکر ادا کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کا وہ خالق ہے۔ ذرہ ذرہ متقاضی ہے کہ صرف اللہ کی عبادت کی جائے اور اسی کی حمد بیان کی جائے۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ إِمَّا أَزَالُكَ تَتُوبُ • وَالرَّأْسُ مِنْكَ بِشَيْبَةٍ مَحْضُوبُ

(تم ہاکیاں اللہ کے لئے ہیں۔ میں تم کو دیکھ رہا ہوں کہ تم توبہ کر رہے ہو، بڑھاپے کی وجہ سے تمہارا سر خضاب زدہ ہے۔)

سُبْحَانَ رَبِّكَ! ذُو الْعَلَالِ اِمَاتُورِي • ثَوَابُ لِرُءَايَا عَلَيْكَ كَيْفَ تَتُوبُ

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر وہ ذوالجلال ہے، کیا تو نے دیکھا نہیں کہ زمانہ کی مصیبت تم پر کیسے آتی ہے؟)

سُبْحَانَ رَبِّكَ كَيْفَ يَغْلِبُ الْهَوَى • سُبْحَانَهُ اِنَّ الْهَوَى لَغُلُوبُ

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر۔ کیسے وہ خواہشات پر قابو پا گیا۔ میں اس کی پاکی بیان کرتا ہوں، بے شک خواہشات مغلوب ہو کر رہیں گی۔)

سُبْحَانَ رَبِّكَ اِمَاتُورَالِ فَيْتُكَ عَزَ • اِضْلَاحُ نَفْسِكَ فَتْرَةٌ وَتُكُوبُ

(پاکیاں تمہارے رب کے لئے ہیں۔ تمہاری اصلاح میں ایک لمحہ کے لئے نہ غفلت ہو اور نہ لاپرواہی۔)

سُبْحَانَ رَبِّكَ! كَيْفَ بَلَدُ امْرَأَةٍ • بِالْغَيْشِ وَهُوَ يَنْفِقُ مَطْلُوبُ (۹۰)

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر۔ کس طرح آدمی اپنی زندگی سے لطف اندوز ہوتا ہے اور بھی اس کا ما حاصل ہے۔)

ابوالغائبیہ کی نظموں کا آغاز بالعموم حمد باری تعالیٰ سے ہوتا ہے۔ اس کی شاعری میں حمدیہ اشعار کثرت سے ملتے ہیں۔ جس سے اللہ کی مختلف صفات کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابوالغائبیہ کی حمدیہ شاعری کا استقصاء تو یہاں ممکن نہیں، البتہ اس طرح کی نظموں کے عناد میں پراکتفا کیا جا رہا ہے۔

(۱) تبارك رب دائم السيب (۹۱)، (۲) الله يعطى بلا حساب (۹۲)، (۳) من تواب الى تواب (۹۳)،

(۴) يا نفس توبي (۹۴)، (۵) العز تقوى الله (۹۵)، (۶) كل عائد الى الله (۹۶)، (۷) سبحانه و

تعالى، (۹۷) لك الحمد يا ذا العرش (۹۸)، (۹) كل يزول و كل يبئ (۹۹)، (۱۰) توكل على

الله (۱۰۰)، (۱۱) يا رشيد ارشدني (۱۰۱)، (۱۲) الله يقضى و يقدر (۱۰۲)، (۱۳) حسبي قضاء

الله (۱۰۳)، (۱۴) تبارك الله (۱۰۴)، (۱۵) الحمد لله على كل حال (۱۰۵)، (۱۶) كل شي ماسوا

الله رائل (۱۰۶)، (۱۷) الله حلیم کریم رحیم (۱۰۷)، (۱۸) الله لا يبلى له سلطان (۱۰۸)۔

امام شافعی:

امام شافعی کا تعلق قریش سے ہے۔ ان کا شمار ائمہ اربعہ میں ہوتا ہے۔ ۷۶۷ء میں فلسطینی علاقہ غزہ

میں پیدا ہوئے اور دو سال کی عمر میں مکہ گئے۔ دو بار بغداد کی زیارت کی۔ ۸۲۰ء میں قاہرہ میں ان کا انتقال ہوا

اور وہیں دفن ہوئے۔ میرد کا ان کے بارے میں خیال ہے کہ وہ ادب، شاعری، فقہ اور علمِ قرآن میں اپنے عہد

کے تمام لوگوں میں سے منفرد تھے۔ انہوں نے شاعری، زبان اور ایامِ عرب پر دسترس حاصل کرنے کے بعد فقہ اور

علمِ حدیث پر توجہ دی۔ بیس سال کی عمر میں فتوے دینے شروع کر دیئے۔ وہ کئی کتابوں کے مصنف اور صاحبِ دیوان

شاعر ہیں۔ (۱۰۹) ان کے یہاں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کی ایک نظم ”اللہ لا رب غیرہ“ سے حمد کا تاثر ابھرتا ہے۔ اس کا آغاز اس طرح ہے

شَهِدْتُ بِأَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرُهُ • وَأَشْهَدُ أَنَّ الْبَغْتَ حَقٌّ وَأَخْلَصُ (۱۱۰)

(مجھے یقین ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی رب نہیں ہے اور یہ بھی یقین ہے کہ بغث بعد الموت برحق اور سچ ہے) ایک دوسری نظم ”توکلت علی اللہ“ ہے۔ اس میں بھی مختلف انداز سے اللہ کی تعریف کی گئی ہے

تَوَكَّلْتُ فِي رِزْقِي عَلَى اللَّهِ خَالِقِي • وَأَيَقُنْتُ أَنَّ اللَّهَ لَا شَكَّ رَاقِي

(مجھے اپنے رزق کے سلسلے میں اللہ پر پورا اعتماد ہے، وہی میرا خالق ہے، اور مجھے اس میں شک نہیں کہ اللہ میرا راق ہے۔)

وَمَآئِكَ مِنْ رِزْقِي فَلَيْسَ بِفَوْتِي • وَلَوْ شِئْتَ فِي قَاعِ الْبَحْرِ الْغَوَامِقِ

(اور میرے حصے کا رزق مجھ سے فوت نہیں ہوتا ہے، گرچہ وہ گہرے سمندر کی تہ میں ہو۔)

سَيَاتِي بِهِ اللَّهُ لِعَظِيمِ بِفَضْلِهِ • وَلَوْلَمْ يَكُنْ مَنِ الْلِّسَانِ بِسَاطِي

(عنقریب خدائے برتر اپنے فضل سے اس کو لے آئے گا۔ گرچہ میرے پاس بولنے والا زبان نہ ہو۔)

فَبِئْسَ أَى شَيْءٍ تَذْهَبُ النَّفْسُ حَسْرَةً • وَقَدْ قَسَمَ الرَّحْمَنُ رِزْقَ الْمُحْلَانِ (۱۱۱)

(انسان کو کس چیز کے متعلق افسوس ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے رزق کو تقسیم کر دیا ہے۔)

ابو تمام:

ابو تمام دمشق میں بمقام جاسم ۸۰۴ء میں پیدا ہوئے، پھر دمشق منتقل ہو گئے۔ وہاں پر جوان ہونے کے بعد مصر چلا گیا۔ تلاش معاش میں وہاں کی ایک مسجد میں پانی بھرنا شروع کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اشعار حفظ کرتا اور مختلف شعراء کی نقل لاتا رہا۔ چنانچہ ایک وقت وہ آیا کہ وہ اپنے عہد کا عظیم شاعر تسلیم کر لیا گیا۔ وہ امراء کی تعریفیں کر کے نذرانے وصول کرتا۔ ”الحماسة“ اور ”فحول الشعراء“ بھی اس کا ایک گرانقدر کارنامہ ہے، جس میں اس نے جاہلی اور اسلامی عہد کی شاعری کو جمع کیا ہے (۱۱۲) ابو تمام کے حمدیہ اشعار ملاحظہ کریں

رَمَى بِكَ اللَّهُ بُرْجَهَا فَهَذَا مَهَا • وَلَوْ رَمَى بِكَ غَيْرُ اللَّهِ لَمْ يُصَفْ (۱۱۳)

(اللہ نے تمہارے ذریعہ اس کے دونوں برج کو مارا۔ پس اس نے اسے گرا دیا اور اگر تمہارے ذریعہ غیر اللہ مارتا تو نہ پہنچتا۔)

لَمْ يَلَيْسَ اللَّهُ نُوحًا فَضَّلَ بِغَمَّتِهِ • أَلَا مَابَتْهُ مِنْ شُكْرِهِ نوح (۱۱۴)

(اللہ نے نوح کو اس وقت تک اپنے فضل سے نہیں نوازا جب تک انہوں نے اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے اس کی دعوت کو عام نہ کیا۔)

مَنْ كَانَ أَحْمَدُ مُرْتَعَاً أَذْمَةً • فَاللَّهُ أَحْمَدُ ثُمَّ أَحْمَدُ أَحْمَدًا (۱۱۵)

(کون سب سے زیادہ تعریف کا مستحق ہے، کون آسودہ کرنے والا اور صاحبِ شان ہے پس اللہ ہی سب سے زیادہ تعریف کا مستحق ہے۔)

يُهَيِّئُ الرِّعْيَةَ أَنَّ اللَّهَ مُقْتَدِرًا • أَعْطَاهُمْ بِأَبَى إِسْحَاقَ مَا سَأَلُوا (۱۱۶)

(۱۰) رعیت کو مبارکباد دیتا ہے کہ اللہ تمام چیزوں پر قادر ہے، اسی نے ان کو اسحاق کے ذریعہ تمام چیزیں عطا کیں۔
ہجری۔

ہجری ۲۰۶ھ میں منج کے مقام پر پیدا ہوا۔ وہ خالص عربی النسل تھا۔ دیہت میں پرورش پانے کی وجہ سے اس کی فصاحت و بلاغت کو پانچ ند لگ گئے۔ بعد ازیں بغداد جا کر ابو تمام کا شاگرد بن گیا۔ ابو تمام اسے شعر و شاعری کی دنیا میں اعلیٰ مقام پر فائز کرنے کی غرض سے اس کے اشعار کی اصلاح کرتا رہا اور اس کے متعلق پیش گوئی کی کہ میرے بعد تم شاعری کے امام تسلیم کئے جاؤ گے۔ عراق میں وہ عباسی حلیفہ متوکل و اس کے وزیر فتح بن خاقان کا خدمت گار رہا۔ حلیفہ کے قتل کے بعد منج واپس گیا جہاں ۲۸۳ھ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ (۱۱۷) اس کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں جن سے کسی قدر اللہ کی عظمت کا اندازہ ہوتا ہے

لَوْلَا لِفَعَالِهِمْ وَاللَّهُ تَكْوَمَهُ • لَمَّا ذَكَرَ الْمَعَانِي آجَرَ الْمَالِدِي (۱۱۸)

(اُمران کے کارنامے نہ ہوتے تو بلند یوں کے چرچے ختم ہو جاتے کیونکہ اللہ نے ہی انہیں عزت بخشی تھی)۔

وَلَمَّا دَا تَصْبَعُ النَّفْسُ شَيْئًا • يَجْعَلُ اللَّهُ الْفِرْدَوْسَ مِثْلَ بَوَاءِ (۱۱۹)

(نفس کیوں کسی چیز کی پیروی کرتا ہے جبکہ اللہ نے اس سے فردوس کا وعدہ کر دیا ہے)۔

فَهُمْ قَوْمٌ نَبِغَ حَيْرُ قَوْمٍ • لَهُمُ اللَّهُ بِالْعَحَارِ شَهِيدًا (۱۲۰)

(وہ فرمانبردار قوم سب سے اچھی قوم ہے، اللہ ان کی عظمت کا گواہ ہے)۔

أَنْتَ أَمِينُ اللَّهِ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي • أَسَى اللَّهُ الْأَيْسَمُ إِلَى قُدْرِهِ قُدْرًا (۱۲۱)

(تم اللہ کی پناہ میں ایک ایسی جگہ ہو جہاں اللہ نے انکار کر دیا ہے کہ کوئی فیصلہ اس کے فیصلہ کے سامنے نہیں آسکتا)۔

عَلَى اللَّهِ اِتِّمَامُ الْمُسَى مِنْكَ كُلَّهَا • لَنَاوَعَلَيْنَا الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالشُّكْرُ (۱۲۲)

(تمہاری تمام خواہشات کو پائے تمہیں تک پہنچانے والا اللہ ہے، ہمارا فرض یہ ہے کہ اس کا شکر اور اس کی تعریف کریں)۔

ابن رومی:

ابن رومی بغداد میں ۲۲۱ھ میں پیدا ہوا۔ علم و ادب کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد شاعری کا آغاز کیا۔ وہ حکام اور امراء کی تعریفیں کر کے وظائف حاصل کرتا۔ ابن رومی پہنے اور کھانے کا بہت شوقین تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان چیزوں کا ذکر اس کے یہاں کثرت سے ملتا ہے اسے بد فالی پر پختہ یقین تھا۔ اس طرح کے بہت سے قصے اس سے وابستہ ہیں۔ امراء و حکام اس کی بھویہ شاعری سے خائف رہتے۔ اسی خوف کے پیش نظر معتضد کے وزیر ابو الحسن قاسم بن عبد اللہ نے اس کے کھانے میں زہر ملا دیا جو اس کے لئے جان لیوا ثابت ہوا اور ۲۷۴ھ میں وہ دار فانی سے کوچ کر گیا۔ (۱۲۳) ابن رومی کے یہاں کثرت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن کا تعلق براہ راست حمد و باری تعالیٰ سے ہے۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مِنْ فَضْلِهِ • اِمَارِدْنَا فَيْكِ حَسَنَ الْمُقْلَبِ

(تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے جس کے فضل سے ہمیں رزق عطا کیا گیا۔ تمہارے اندر اچھی عادات پیدا ہوئیں)۔

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي صَوَّرَ الْمُرْدِي ۱ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي كَشَفَ الْكُرْبَ (۱۲۴)

(ساری حمد اللہ کے لئے ہے جس نے ہڈک ہونے والے کو بچا لیا اور اللہ ہی کے لئے تمام حمد ہے جس نے تکلیف کا ازالہ کیا)۔

ابن رومی کا ایک قصیدہ ابو محمد الحسن بن عبید اللہ بن سلمان سے متعلق ہے۔ اس میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جن کا تعلق حمدِ باری تعالیٰ سے ہے۔

أَحْمَدُ اللَّهِ نِيَّةً وَتَاءً ۝ غُذُوَّةً بَلَّ عَشِيَّةً بَلَّ مَسَاءً

(میں نیت کر کے اللہ کی حمد بیان کرتا ہوں۔ طلوع فجر کے بعد بلکہ صبح و شام اس کی ثنا کرتا ہوں)۔

بَلَّ جَمِيعًا وَبَيْنَ ذَلِكَ حَمْدًا ۝ اَبَدِيًّا يُطْبِقُ الْمَاءَ

(بلکہ ہر وقت خدا کی حمد کرتا ہوں، اللہ کی مستقل حمد برتن کو بھر دیتی ہے)۔

عُظِفَتْ تِلْكَمُ الْيَادِي وَحَلَّتْ ۝ فَأَذْكُرُ اللَّهَ وَأَتْرُكُ الْأَشْيَاءَ (۱۲۵)

(وہ ہاتھ تو عظیم اور برتر ہیں، پس اللہ کا ذکر کرو اور تمام چیزوں کو ترک کر دو)۔

اسی قصیدہ کے کچھ اور اشعار حمدِ باری تعالیٰ سے متعلق ہیں

رَبِّ فَاحْفَظْ لِي صُبُوحًا وَفَيْلًا ۝ وَغُفُوقًا وَمَا أَسَاءْتُ الْعَدَاءَ

(اے میرے رب! اے (کیلا) صبح، دوپہر اور شام کی میری غذا بنا دے اور میں غذا کو خراب نہ کروں)۔

فَشَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَطْعَامٌ ۝ جُزْهُنِي يَمَائِلُ الْخَنَاءَ

(اللہ شاہد ہے کہ کیلا ایک کھانا ہے جس کا تعلق جڑہ سے ہے، یہ حسینوں کے مشابہ ہے)۔

ابن رومی کی ایک نظم "فی الرُّهْد" کا تعلق بھی حمد سے ہے

جَعَلَ اللَّهُ مَهْرَبًا ۝ وَافْتَطَى اللَّيْلَ مَرْكَبًا

(اس نے اللہ کو منزل مقصود قرار دیا اور رات کو سوار ہونے کی جگہ قرار دیا (ذکرِ خداوندی کے لئے)۔

خَادِمٌ سَكَّابٌ مُرَّةً ۝ مَسْرُفًا ثُمَّ أَغْتَبَا

(اللہ کے خادم نے دنیاوی لذتوں کو اپنے لئے بالکل کڑوی قرار دیا، پھر اللہ کی رضا کے لئے اللہ کی طرف لوٹا)۔

رَاكِعًا سَاجِدًا لَهُ ۝ لَيْسَ يَأْكُلُو تَقَرُّبًا

(اللہ کے لئے رکوع و سجدہ کرنے والا ہے۔ وہ تقرب حاصل کرنے میں کوئی بھی نہیں کرتا)۔

فَرَضَ الْخَوْفَ دَمْعَةً ۝ لَشَرِّ الْأَرْضِ مَشْرَبًا

(خوفِ الہی کی وجہ سے اس کے آنسو جاری ہو گئے جن سے زمین سیراب ہو گئی)۔

لَوْ تَرَاهُ إِذَا دَعَا ۝ يَا مَلِيكََا مُحَجَّبَا

(اگر تم اسے دیکھتے جب کہ اس نے یہ آواز لگائی کہ اے چھپے ہوئے بادشاہ!)

أَغْفَى عَنِّي فَقَدَرْتُ حَيْثُ ۝ مِنَ الْأَمْرِ مُعْطِيَا

(تو مجھے معاف کر دے، میں تمہارے حکموں کی فرمانبرداری کرنے والا ہوں)۔

كَسْبَتْنِي حَرَائِبِي • مَكْسَبًا مَاءً مَكْسَبًا

(میرے گناہوں نے مجھے گھیر لیا ہے اور یہ گھراؤ کس قدر برا ہے!)

ثُمَّ يَهْتَرُ كَالْقَضِبِ • • • اِذَا هَبَّتِ الصَّآ

(جب باد صبا چلتی ہے تو وہ نباتات کی طرح لہلہاتا ہے)۔

أَمِنَ الْخَوْفَ عِنْدَهَا • ظَنَّهُ أَنْ يُخَيَّبَا (۱۲۶)

(وہ اس کے پاس خوف سے مامون ہو گیا یہ خیال درست نہیں ہے)۔

ابن المعتز:

ابن المعتز ایک شہی گھرانے میں پیدا ہوا۔ آسودہ، حول میں پروں چڑھا، جس کی وجہ سے وہ نہایت رقیق، لیس اور لطیف دہن کا مالک بن گیا تھا۔ ادبی مجلسوں اور لہو و لعب نے اسے خلافت و سیاست سے دور رکھا۔ پھر بھی چوبیس گھنٹے کے لئے خلیفہ بن ہی گیا۔ لیکن مقتدر کے حامیوں نے اس کی حکومت تسلیم نہ کی تو وہ خلافت سے دستبردار ہو گیا اور خلیفہ بھاص جوہری کے گھر جا چھا۔ لیکن مقتدر کے ایک مامی نے گھر میں گھس کر جان لے لی۔ (۱۲۷) اس کے حمدیہ شعر ملاحظہ کریں:

نَطَقَ الْبِنَامُ قَمَنْ يَقُولُ وَمَنْ • مُبَحَّانَكَ اللَّهُمَّ يَارَبِّ (۱۲۸)

(کم ظرف کہتے ہیں کہ کون کہہ رہا ہے کون؟ اے میرے رب! میں تیری پاکی بیان کرتا ہوں)۔

صُورَةُ اللَّهِ صُورَةٌ عَجَبًا • أَنْ قِيلَ كَالْقَضِي فِي الْيَقَاتِفِ (۱۲۹)

(اللہ کی صورت کس قدر عجیب و غریب صورت ہے، اگر اس کی مثال بھری شاخ سے دی جائے تو مناسب نہیں ہے)۔

لَا تَخْلُصَ صَحَّةٌ مِنْ أَنْ تَنْعَمَ بِهَا • أَوْ فَاتُكِي اللَّهَ وَاعْمَلِ صَالِحًا وَنَبِ (۱۳۰)

(ہم نے صحت کو خوشگوار اس لئے بنایا ہے کہ وہ ہمیں پریشان نہ کرے، اللہ سے ڈرو، نیک عمل کرو اور توبہ کرو)۔

ابن المعتز کی ایک نظم "لله ما يشاء" ہے جو صرف دو اشعار پر مشتمل ہے اور یہ دونوں شعر حمد

باری تعالیٰ سے متعلق ہیں:

لِلَّهِ مَا يَشَاءُ، فَذُ سَبَقَ الْقَضَاءُ • مَعَ الثَّرَابِ حَتَّى لَيْسَ لَهُ بَقَاءُ

(اللہ کے لئے وہی ہے جو وہ چاہتا ہے، یقیناً فیصلہ ہو چکا ہے، انسان مٹی کے ساتھ زندہ ہے لیکن اس

کے لئے دوام نہیں ہے)۔

تَأْكُلُهُ الرِّزَايَا وَالصُّبْحُ وَالْمَسَاءُ • صَاقِي عَلَيْكَ حَتْمًا وَاتَّسَعَ الْقَضَاءُ (۱۳۱)

(صحاب اسے کھا رہے ہیں اور یہ صبح و شام یقیناً تمہارے لئے دشوار ہے جبکہ قضاء وسیع ہے)۔

المعتز:

متنبی ۳۰۳ھ میں کوفہ میں پیدا ہوا۔ وہ اپنے والد کے ساتھ شام گیا جہاں مختلف علوم و فنون میں مہارت حاصل

کی اور تھوڑے ہی عرصہ میں عیون و لخت کا ہر بن گیا۔ بچپن ہی سے اسے قیادت و سیدت کا شوق تھا۔ اس نے ایک بار لوگوں کو اپنی خلافت کے لئے ابھارا تھا۔ عمر کے آخری ایام میں اس نے نبوت کا بھی دعویٰ کیا۔ لیکن اسے کامیابی نہیں ملی۔ کچھ دنوں بعد گور راہو العشاٹر کے توسط سے اسے شاہی حکمران سیف الدولہ کا قرب حاصل ہوا۔ لیکن کچھ آن بن ہو جانے کی وجہ سے ۳۴۶ھ میں مصر چلا گیا، ورنہ شہر از میں مضبوطی کے لئے اسے مارنے کو کہا۔ جنگ شروع ہوئی تو متنبی کمزور سمجھ کر بھاگنے پر آمادہ ہو گیا، لیکن اس کے غلام نے کہا کہ ہمیں آپ سموڑے نہ بھلائیں جبکہ آپ نے شعر میں یہ دعویٰ کیا ہے۔

الْخَيْلُ وَالْبَعَالُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي . وَالسِّيفُ وَالْوُفُوحُ وَالْمِرْطَاسُ وَالْعَلَمُ
(گھوڑے، خچر اور میدان جنگ مجھے پہچانتے ہیں اور تلوار، نیزے اور کاہد و قلم بھی مجھ کو جانتے ہیں)۔
یہ سنتے ہی اس کی غیرت و حمیت جاگ اٹھی اور آخری وقت تک ۳۵۳ھ میں دوس دنیاسے رخصت ہو گیا۔ (۱۳۲) حمد سے متعلق اس کے کچھ اشعار یہ ہیں

فَقَدْ تَيَقَّنَ أَنَّ الْحَقَّ فِي يَدِهِ . وَقَدْ وَثَّقَنَ بَأَنَّ اللَّهَ فَاصِرُهُ (۱۳۳)
(اے پورا یقین ہے کہ حق اللہ کے ہاتھ میں ہے اور انہیں پورا اعتماد ہے کہ اللہ اس کا مددگار ہے)۔
تَرَى الْقَمَرَ الْأَرْضِيَّ وَالْمَلِكَ الْأَيْدِي . لَهُ الْمَلِكُ بَعْدَ اللَّهِ وَالْمَجْدُ وَالِدُ الْخُر (۱۳۴)
(بلاشبہ اللہ نے اس زمین کو شرف بخشا جس کے تم ساکن ہو اور لوگوں کو شرف یہ جب تم کو نساں بنایا)۔

قَدْ شَرَّفَ اللَّهُ أَرْضًا أَنْتَ سَاكِهَا
وَشَرَّفَ النَّاسَ إِذْ سَوَّاكَ أَنْسَانًا (۱۳۵)
(بلاشبہ اللہ نے اس زمین کو شرف بخشا جس کے تم ساکن ہو اور لوگوں کو شرف یہ جب تم کو انسان بنایا)۔
ابو فراس

ابو فراس ۳۲۰ھ میں بلخ کے مقام پر پیدا ہوا۔ یہ سیف الدولہ کا چچا زاد بھائی تھا۔ خوشحال ماحوں میں اس کی پرورش ہوئی۔ وہ قلم کے ساتھ ساتھ تلوار کا بھی دھنی تھا۔ سیف الدولہ ہر وقت اسے اپنے ساتھ رکھتا۔ جنگ سے متعلق اس کے اشعار نہایت معنی خیز ہیں۔ ایک جنگ میں رومیوں نے اسے قید کر لیا۔ جب رہا ہو کر وہ آیا تو سیف الدولہ اس دنیا سے جا چکا تھا۔ اس کا بیٹا ابو المعالی تحت شکن ہوا۔ اس سے ابو فراس نے حصص کا علاقہ مانگا لیکن اس نے دینے سے انکار کر دیا، جس کی وجہ سے جنگ ہوئی اور وہ جنگ میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ (۱۳۶) حمد سے متعلق اس کے اشعار یہ ہیں

فَرَادَهُ رَبُّهُ عَذَارًا تَمَّ بِهِ الْحُسْنُ وَالْبَهَاءُ . كَذَلِكَ اللَّهُ كُلُّ وَفِيَّةٍ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (۱۳۷)
(اللہ نے اس کے اندر حیا کا اضافہ کیا اور اسے حسن و خوبی سے نوازا۔ چنانچہ ایسے ہی اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کے اندر اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کرتا رہتا ہے)۔

إِلَّهِ بَرْدِ مَا أَشَدَّ . وَمَنْظَرُ مَا كَانَ أُعْجِبُ (۱۳۸)
(اللہ کا حق کس قدر مستحکم ہے اور اس کے مناظر کس قدر حسین و جمیل ہیں)۔

هُمْ يُظَفُّونَ الْمَجْدَ وَاللَّهُ مُوقِدٌ • رُكْمٌ يَتَقَضُونَ الْفَضْلَ وَاللَّهُ زَاهِبٌ (۱۳۹)

(وہ مجد کو بجھانے والے ہیں اور اللہ روشن کرنا والا ہے اور کتنے ہی فضل کو کم کرنے والے ہیں اور اللہ دینے والا ہے۔)

وَهَلْ لِفَضَاءِ اللَّهِ فِي النَّاسِ غَالِبٌ • وَهَلْ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ فِي النَّاسِ هَارِبٌ (۱۴۰)

(کیا اللہ کا فضل لوگوں پر غالب نہیں ہے، اور کیا اللہ کے فیصلے سے لوگوں میں سے کوئی بھاگنے والا ہے)

فَإِنْ جَلَّ هَذَا الْمَرْفُوعُ فَفَوْقَهُ • وَأَنْ عَظُمَ الْمَطْلُوبُ فَاللَّهُ أَكْثَرُ (۱۴۱)

(یقیناً یہ معاملہ عظیم ہے لیکن اللہ اس سے بھی بلند ہے۔ اگر شئی مطلوب عظیم ہے تو اللہ اس سے بھی عظیم تر ہے۔)

شریف مرتضیٰ

شریف مرتضیٰ حضرت حسین بن علی بن ابی طالب کے پوتوں میں سے ہیں۔ علم کلام اور ادب و شعر پر

ان کی نظر گہری تھی۔ وہ نظریہ اعتزال اور شیعیت کے حامل تھے۔ ۹۶۶ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور وہیں پر ۱۰۴۴ء

میں انتقال ہوا۔ وہ کئی ادبی کتابوں کے مصنف ہیں۔ بہت سے مصنفین کا خیال ہے کہ شیخ ابوالاعلیٰ کے مرتبہ وہی ہیں نہ

کہ ان کے بھائی شریف مرتضیٰ۔ ذہبی کا خیال ہے کہ شیخ ابوالاعلیٰ خود ان کی تخلیق ہے جسے حضرت علی کی

طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ (۱۳۲)

شریف مرتضیٰ کے یہاں بہت سے حمویہ اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ ”فی الموکل علی اللہ

تعالیٰ“ کے عنوان سے چار نظمیں ہیں جن سے حمد باری تعالیٰ کا پہلو سامنے آتا ہے

سَقَى اللَّهُ جَبْرِيْنَا بِالْكَجِيلِ • وَحَيَّا بِهِ الطُّيَّيْ أَخْوَى كَجَبِلَا (۱۴۳)

(مقام ”کیل“ میں بسنے والے بڑوسیوں کو اللہ تعالیٰ نے آسودگی بخشی اور اللہ نے وہاں کی ہر نی کو عمر

دراز بخشی ہے اور آنکھیں سرگمیں ہیں۔)

وَحَصَّهَا وَعِنْدَ اللَّهِ عِلْمٌ • بِأَنْتَ لَمْ تَدْعُ ”فِيهَا“ عَقْلًا (۱۴۴)

(اور اس نے اسے ضبط بنایا اور اللہ کو اس کا علم ہے کہ تم نے اس کی رسی کو نہیں چھوڑا۔)

”فی الموکل علی اللہ تعالیٰ“ کے عنوان سے جو چار نظمیں ہیں ان میں سے پہلی نظم کا ایک شعر ”حفظ ہو

فَسَلْ خَالِقًا فَضْلَ الْعَطِيَّةِ مُجَرَّلًا • فَإِنَّ عَطَاءَ الْخَلْقِ غَيْرُ جَزِيلٍ (۱۴۵)

(تم اللہ سے خوب خوب عطیات کا سوال کرو، کیونکہ مخلوق کی بخشش محدود ہے۔)

دوسری نظم کے ایک شعر میں حمد الہی یوں کی گئی ہے:

فَكُنْ وَرْدَةً صَاقَتْ عَلَى قَلَمٍ يَزَلُ • بِيَّ اللَّهِ حَتَّى أَشَا نَسِي مِنْ خَلَالِهَا (۱۴۶)

(کتنے گرداب مجھ پر تنگ ہو گئے، لیکن اللہ نے ہمیشہ مجھے اس گرداب کے بیچ سے نکالا۔)

تیسری نظم کے چند اشعار یہ ہیں

لَا تَخْشَ مِنْ خَالَةٍ فَوْضَتْ • إِلَى الْإِلَهِ الْمَقَادِرَ الْعَالَمِ

(تم شے سے مت ڈرو، تم خود کو اس اللہ کے سپرد کر دو جو قدرت رکھنے والا ہے اور جاننے والا ہے۔)

نَمَّ إِذَا هِنَتْ فَإِنَّ الْإِلَهِي • يَرْعَاكَ فِيهَا لَيْسَ بِالنَّامِ

(تم جب چاہو سو جاؤ کیونکہ اللہ تمہارا محافظ ہے اور اسے نیند نہیں آتی)۔

وَكُم ذَاوَقُوا اللَّهَ بِالطَّافِهِ ، شَرَّ غُشُومٍ مَجْمَعٍ عَارِمٍ

(کتوں کو اللہ تعالیٰ نے خالموں اور دشمنوں کے ظلم سے محفوظ رکھا)۔

وَكُم أَرَاكَ اللَّهُ مِنْ ظَالِمٍ ، وَأَنْصَفَ الْقَاعِدُ مِنْ قَائِمٍ (۱۴۷)

(کتے خالموں کو اللہ تعالیٰ نے نیست و نابود کر دیا اور اس نے کس قدر عمدہ انصاف کیا)۔

چوتھی نظم کے دو شعر ملاحظہ کریں۔

لَا تَسْتَعِينُ أَبَدًا بِمَنْ ، نَحْتَاجُ مِنْكَ إِلَى مَغُوثِهِ

(تم ہمیشہ ایسے شخص سے مدد نہ چاہو جو اپنی مدد کے لئے تمہارا محتاج ہے)۔

وَأَفْرُغْ إِلَى نَصْرِ الدِّينِ ، نَصْرُ الْأَمَامِ بِلَا مُؤُونَةٍ (۱۴۸)

(تم مدد کے لئے اس ذات کے سامنے دستِ سوال دراز کرو جس نے مخلوق کی مدد بغیر کسی مددگار کے کی ہے)۔

شریف رضی:

شریف رضی بغداد کے ایک عظیم شاعر تھے۔ ۹۷۰ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور بغداد ہی میں ۱۰۱۵ء میں

انتقال ہوا۔ اپنے والد کی زندگی ہی میں انہیں اشراف میں شمار کیا جانے لگا۔ عوام کی نظروں میں غیر معمولی مقبولیت

حاصل تھی۔ وہ کئی اہم کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کا دیوان دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ (۱۳۹) حمد سے متعلق

ان کے کچھ اشعار یہ ہیں۔

صَلَوَةُ اللَّهِ نَخْفَى كُلَّ يَوْمٍ ، عَلَى بِلَکِ الْمَعَالِمِ وَالْقَبَابِ (۱۵۰)

(اللہ کے ظہور کی بجلی روزانہ بلند جگہوں اور عمارتوں پر کووندتی رہتی ہے)۔

كَانَ قَضَاءُ اللَّهِ مَكْتُوبًا ، لَوْلَاكَ كَانَ الْغَرَاءُ مَغْلُوبًا (۱۵۱)

(اللہ کا فیصلہ اٹل ہے۔ اگر تو نہ ہوتا تو غازیانِ جہاد مغلوب ہو جاتے)۔

لَنَا مَنْ تَفَجَّ الْوَدَى بِاسْمِهِ ، إِلَى اللَّهِ نَدْعُوهُ لِي الْمَجْدِ جَدًّا (۱۵۲)

(ہمارے اندر ایک ایسا شخص ہے جو مخلوق کو اس کا نام لے کر اللہ کی طرف پکارتا ہے اور ہم اسے مینارِ مجد و

شرف قرار دیتے ہیں)۔

شریف رضی کی نظم "یا ذا المعارج" کا تعلق بھی حمد سے ہے:

يَا ذَا الْمَعَارِجِ كَمْ سَلَّتْ بِعَمَّةٍ ، فَحَتَّتِهَا بِالْذُنُوبِ الْاَوْفَرِ

(اے بلندیوں والے! میں نے تجھ سے کس قدر نعمتوں کا سوال کیا چنانچہ کثرتِ گناہ کے ہاوجود تو نے بے

شمار نعمتیں عطا کیں)۔

أَيُّ الْغَوَارِفِ مِنْكَ أَشْكُرُ فَضْلَهُ ، عَجَزَ الْمُقَلُّ وَزَادَ طَوْلُ الْمُكْثِرِ

(تیری عطا کردہ کن کن نعمتوں کا شکریہ ادا کروں۔ بندہ عاجز ہے جبکہ کثرت سے دینے والے کا

ہاتھ تو وسیع ہے)۔

اَكْفَيْتَنِي مَا قَدْ حَذَرْتُ وَفَوَّعَهُ • اَمْ مَا كَفَيْتُ مِنْ اَلْبَدَنِ لَمْ اَحْذَرُ (۱۵۳)
(ہر پیش آنے والی چیز کے بارے میں) تو نے میری کفایت کی جبکہ میں خوفناک چیز کے سنے کافی نہیں ہوں۔
ابوالعلاء معری:

ابوالعلاء معری ایک فلسفی شاعر ہے۔ ۹۷۳ء میں "معرة النعمان" میں پیدا ہوا اور ۱۰۵۷ء میں وہیں انتقال ہوا۔ وہ نہایت نحیف اور لاغر تھا۔ بچپن میں چیچک کے عارضہ میں مبتلا ہوا۔ اور اسی میں اس کی بصارت جاتی رہی۔ گیارہ سال کی عمر میں س نے شاعری کا آغاز کیا۔ ۳۹۸ھ میں اس نے بغداد کا سفر کیا، اسے اپنے عہد کا عظیم شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے انتقال کے بعد لگ بھگ چوراسی (۸۴) شعراء نے اس کی قبر پر جا کر سے نذرانہ عقیدت پیش کیا۔ آخری پینتالیس برسوں میں اس نے گوشت کھانے سے انکار کیا کہ وہ اس کے خیال میں بے رحمی تھی۔ اس کی زندگی بہت سادہ تھی۔ وہ معمولی کپڑے زیب زین کرتا، معمولی غذا کھاتا اور عام زندگی بسر کرتا۔ اس کے خیالات کا اثر اس کی شاعری پر پڑا لازمی تھا، یہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری فلسفہ و حکمت کی مخزن ہے اس کی شاعری کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے (۱) لزوم، (۲) سقوط الزند، (۳) ضوء السقط۔ اس کی شاعری کے بیشتر حصے کا دوسری زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ شاعری کے علاوہ اس نے بہت سی کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔ (۱۵۴) ابوالعلاء معری کے یہاں بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی گئی ہے۔ نظموں سے پہلے حمد کے تین اشعار ملاحظہ کریں:

قَضَى اللّٰهُ فِينَا بِالْاِذْنِ هُوَ كَاتِبٌ • لَقَمٌ وَ ضَاعَتْ حِكْمَةُ الْحَكَمَاءِ (۱۵۵)
(اللہ تعالیٰ نے ہمارے اندر جو بھی فیصلہ کیا وہ پورا ہو کر رہا اور اس کے سامنے حکماء کی حکمتیں ناکام رہیں)۔

اِنْفَرَدَ اللّٰهُ بِسُلْطَانِهِ • فَمَالَهُ فِي كُلِّ خَالٍ كَفَاءُ (۱۵۶)

(اللہ تعالیٰ اپنے اقتدار میں منفرد ہے۔ کسی بھی شے میں کوئی اس کا برسر نہیں)۔ (۱۵۷)

وَاللّٰهُ حَقٌّ وَابْنُ آدَمَ جَاهِلٌ • مِنْ شَانِهِ التَّفْرِيطُ وَالتَّكْلِيفُ (۱۵۸)

(اللہ تعالیٰ سچ ہے اور ابن آدم جاہل کیونکہ اس کے یہاں افراط و تفریط اور کذب و مبالغہ ہوتی ہے)۔

ابوالعلاء معری کی نظم "سبحان الخالق" کا اطلاق کلی طور پر حمد پر کیا جاسکتا ہے:

اَطْلَ صَلِيبَ الدُّلُوبِ نَجْوَاهُ • يَكْفِ رَجُلًا عَنْ عِبَادَتِهَا الصَّلَا

(برج تارہ "صلیب" اپنے تاروں میں آیا۔ وہ لوگوں کو صلیب کی عبادت سے روک رہا ہے)۔

فَرَبُّكُمْ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّهْمَ • وَابْنُ السَّهْمِ الثَّرِيَاءُ السَّامِكِينِ وَالْفَلَا

(تمہارے رب نے سہمی (چھوٹا ستارہ) پیدا کیا۔ نیز ثریا، سامکین (ستارہ) اور قلب کو ابدیت بخشی)۔

وَانْعَلْ بَدْرًا بَعْدَ كَمَالِهِ • كَانَ بِهَ الظُّلُمَاءُ قَامِمَةً فَلَا

(اور اس نے ماہ کامل کو کمال تک پہنچنے کے بعد ختم کر دیا اور تارکیوں نے اسی کے ذریعہ کنگن کو توڑ دیا)۔

اَذْنِي رَشَاءٌ لِلْعَوَائِي وَلَمْ يَكُنْ • شَرِيعًا اِدَانِصَ الْبَيَانِ رَاخِلًا (۱۵۸)

(اس نے ڈول کی لکڑی کے لئے رسی کو قریب کیا اور جب ذکر ہوا تو نہ تو کھجور کی رسی تھی ورنہ گھاس کی رسی)۔

دوسری نظم "غفرانک اللہم" بھی حمد سے متعلق ہے

مَتَى عَذَّ الْأَقْوَامُ لَنَا وَفِطْنَةُ . فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْهُمَا وَسَلِّبِي

(جب قوموں کے عقل و ماں اور اولاد کو شمار کرنا شروع کیا تو تم مجھ سے ان دونوں کے متعلق سوال مت کرو بلکہ مجھ سے سوال کرو)۔

أَرَى عَالَمًا يَرْجُونَ عَفْوَ صَلِيكِهِمْ . تَقِيلُ زُكْرِي وَاتِّحَادِ صَب

(میں دنیا کو دیکھتا ہوں کہ وہ اپنے بادشاہ کی رضا صرف طاقت و قوت حاصل کرے کے لئے چاہتی ہے)۔

فَعُفْرَانِكَ لِلَّهِمَّ هَلْ أَبْطَارُ ح . بِمَكَّةَ فِي وَقْدٍ وَثِيَابِ سَلْبِي

(اے میرے پروردگار تو مجھے معاف کر دے۔ کیا میں مکہ کی ریت کی چوٹی پر پھینکا ہوا کپڑا پہن رہا ہوں اور میں ہوش کھو چکا ہوں)۔

أَعْمَلُ عَفْوَالِيهِ وَاصْذُرْ خَائِش . أَدَاخِلْ جَنَّتِي لِلْمَوْتِ الْحَوَالِ

(میں خدا سے درگزر کی امید رکھتا ہوں۔ جب میرے اندر موت کے دوسو سے پیدا ہوتے ہیں تو سینہ پھر جاتا ہے)۔

نظم "یجد و تمزح" کے تین شعر ملاحظہ ہوں:

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ أَوْلَى سَبِيهِ . أَنْ يَعْرِفُوا عَمَةَ الصَّلَاةِ تَرَح (۱۵۹)

(میں پرے درجے کی بیوقوفی سے خدا کی پناہ چاہتا ہوں، کاش کہ وہ دور رہنے والی گمراہیوں سے واقف ہو جائے)

طَوْبِي لِمَوْدَةٍ فِي حَالٍ مَوْلَدَهَا . ظَلَمَّا قَلَيْتُ أَبَاهَا الْعَطْ لُودُود

(خوشخبری ہے ان لڑکیوں کے لئے جو ولادت کے وقت دفن کر دی گئیں۔ اے کاش اس کا بدکردار باپ ہی دفن کر دیا گیا ہو)۔

يَا رَبِّ هَلْ أَنَا بِالْغُفْرَانِ فِي طَعْنِي . مُرَوِّدٌ؟ أَنْ قَلْبِي بِكَ مُرَوِّدٌ (۱۶۰)

(اے میرے رب! کیا میں اپنی زاوراہ کے سبب بخشش کے لائق ہوں؟ بے شک میرا دل تیرے خوف سے پڑ ہے)۔

نظم "لا ملک الا اللہ" بھی حمد یہ ہے

لَأَمْلِكُ لِلْمَلِكِ الْمَقْصُورِ نَعْلَمُهُ . وَكُلُّ مَلِكٍ عَلَى الرَّحْمَانِ مَقْصُورٌ

(میں معلوم ہے کہ عاجز بادشاہ کے لئے کوئی اقتدار نہیں ہے اور تمام بادشاہ رخصت پر منحصر ہیں)۔

مَضَتْ قُرُونٌ تَمِصِي بَعْدَنَا أَمَمٌ . السَّرْحَافُ إِلَيَّ أَنْ يُنْفَعُ الصُّورُ

(صدیاں گزریں اور ہمارے بعد بہت سی قومیں گزریں گی مگر صورت پھونکے جانے تک راز پوشیدہ رہے گا)۔

لَمْ يُخْصِ أَغْذَاذُ زَمَلِ الْأَرْضِ سَابِكُهَا . وَكُلُّ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ مَخْصُورٌ (۱۶۱)

(زمین کی ریت کی تعداد کو اس کے باشندے شمار نہیں کر سکتے اور یہ تمام اشیاء اللہ کے احاطہ علم میں ہیں)۔

ابوالعطاء معری کی نظم "قدرة اللہ" بھی حمد پر مبنی ہے۔

يَا خَالِقُ الْبَدْرِ زُشْفِ الصُّحَى . مُعَوِّلِي فِي كُلِّ حَالٍ عَلَيْكَ

(چاند اور روشن سورج کے خالق! میں بہر حال تجھ پر ہی بھروسہ کرنے والا ہوں)۔

وَكُلُّ مَلِكٍ لَكَ عَبْدٌ وَمَا يَنْقِيٰ لَكَ مُلْكُ فِیْهِ عَمَّا مَلَكَ (۱۴۶)

(ہر بادشاہ تیرا غلام ہے کیونکہ اس کی بادشاہت کو قرار و ثبات نہیں رہے گا اس لئے اس کو دوسری شاہ کہا جاسکتا)۔
نظم "الملک لک" سے یہ پتہ چلتا ہے کہ دنیا کی ہر شئی ذاتی ہے اور دوام صرف اللہ کو حاصل ہے، جس کا مطیع یوں ہے

اللہ الانعام ورب العمام ، لَنَا الْفَقْرُ دُونَكَ وَالْمَنُّ لَكَ (۱۶۳)

(اے مخلوق کے اللہ اور بادلوں کے رب! فقر ہمارے لئے ہے تیرے لئے نہیں بلکہ تیرے لئے تو اقتدار ہے)۔

نظم "الاعجاز فی قصۃ اللہ" میں بھی اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔ ایک شعر ملاحظہ کریں:

فِی قِصَّةِ اللّٰهِ اَعْمَارٌ مُّفَسَّمَةٌ ، لَهَا اِذَا شَاءَ تَفْصِیْرٌ وَتَطْوِیْنٌ (۱۶۳)

(تقسیم کردہ عرصے اللہ ہی کے قلم میں ہیں، اسی کی مرضی سے ان کا گھٹنا اور بڑھنا ہے)۔

نظم "الحکیم العادر" میں ابوالعلاء معری نے بتایا کہ کائنات کا نظام ایک ضابطے کے مطابق ہے کیونکہ اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی طاقت و قوت کار فرما ہے۔

حِکْمٌ تَدُلُّ عَلٰی حَکِیْمٍ قَادِرٍ ، مُتَفَرِّدٌ فِیْ عِوَرِهِ بِکَمَالٍ

(حکمتیں اور احکام ایک حکیم و قادر ذات پر شہادت دیتی ہیں۔ وہ اپنی عزت و عظمت میں کمال کے ساتھ منفرد ہے)۔

نظم "الواحد القدیم" کا تعلق بھی ہمارے ہے۔ اس کا ایک شعر ملاحظہ ہو

يَغْنٰی الَّذِیْ مَالُهُ فِیْئًا ، وَذٰلِکَ الْوَاحِدُ الْقَدِیْمُ (۱۶۵)

(وہ ذات بے نیاز ہے، اس کے لئے تو نہیں ہے اور وہ، کیلا اور قدیم ہے)۔

"ان غفر اللہ لہ" بھی حمدیہ نظم ہے

اِنْ غَفَرَ اللّٰهُ لِیْ فَلَا اُسْفَ ، عَلٰی الَّذِیْ فَاتٌ مِنْ تَعْمِیْہَا (۱۶۶)

(اگر اللہ نے میری بخشش کر دی تو میں فوت ہو جانے والی آسائشوں پر غم نہیں کروں گا)۔

نظم "لو شاء ربی" (۶۷)، "سبحان الخالق" (۱۶۸) اور "رحمة اللہ علی امۃ" (۱۶۹) میں بھی

اللہ کی ذات و صفات اور اس کی عظمت و قدرت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے علاوہ بھی معری کی کئی نظمیں ہیں جن میں

خدائے برتر کی تعریف کی گئی ہے۔ (۱۷۰) معری کی شاعری میں اچھا خاصا مواد حمد سے متعلق ہے۔

ابونواس

ابونواس ۷۶۳ء میں علاقہ ابواز کی ایک بستی میں پیدا ہوا۔ بصرہ میں اس کی پرورش ہوئی، وہاں سے بغداد

گیا۔ ۸۱۴ء میں وہیں اس کا انتقال ہوا۔ ابونواس کو اہل علم کی صحبت کا برا خیال تھا۔ مشہور شاعر والیہ بن حباب سے

ملنے کا اسے شدید اشتیاق تھا۔ اتفاق سے اس شاعر کا گزر اس عطار کی دکان سے ہوا جس پر ابونواس کام کرتا تھا۔ اسے

ابونواس کی ذہانت کا اندازہ ہوا تو اسے اپنے ساتھ بیٹا گیا۔ چنانچہ بصرہ میں ابونواس نے شاعری میں اپنا مقام پیدا کیا۔ اسے

باروں رشید کے دربار میں بڑی قدر و منزلت ملی۔ ابونواس صوبوں کے گورنروں کی بھی تعریف کیا کرتا تھا۔ مصر

کے گورنر خسیب کی بھی اس نے تعریف کی۔ بعد میں وہ محمد الامین کا شاعر درباری ہو کر رہ گیا۔ جس نے اسے ایک جرم

میں سزائے قید دی رہائی کے بعد وہ اپنے مالک حقیقی سے جا ملے۔ (۱۷۱) اسے خمریاتی شاعری کا نام تسلیم کیا جاتا ہے اس کے کئی قصائد حمد سے متعلق ہیں، عربی شاعری میں ابونواس تنبہ شاعر ہے جس کے یہاں حمد کا ایک واضح تصور ملتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسے اس موضوع میں انفرادیت حاصل ہے۔ نظم ”اقر بالک منک“ کے حمد یہ معیار پر پوری اترتی ہے۔

أَيُّ مَنْ لَيْسَ لِي مِنْهُ مُجِيرٌ • يَعْفُوكَ مِنْ عَذَابِكَ أَسْتَجِيرُ

(مجھے اس سے بچانے والا کوئی نہیں ہے۔ میں تیری عفو و درگزر کے بعد ہی تیرے مذہب سے بچ سکتا ہوں)۔

أَنَا عَبْدُ الْمُقَرِّ بِكُلِّ ذَنْبٍ • وَأَنْتَ السَّيِّدُ الْمَوْلَا الْعَفْوُ

(میں تمام گناہوں کا اقرار کرنے والا بندہ ہوں اور تو آقا، مولیٰ اور بخشش دہا ہے)۔

فَإِنْ غَدَّ بَيْنِي فَيْسُوءٌ فِعْلِي • وَإِنْ تَعَفَّرَ فَأَنْتَ بِهِ خَدِيرٌ

(اگر تو نے مجھے عذاب دیا تو یہ میرے برے کام کا نتیجہ ہے اور اگر تو نے بخش دیا تو یہی تیری شایان شان ہے)۔

أَبْرُ إِلَيْكَ مِنْكَ وَأَبْنِ إِلَّا • إِلَيْكَ يَفْرُ مِنْكَ الْمُسْتَجِيرُ (۱۷۲)

(میں تیری پناہ کی خاطر تیری ہی طرف بھاگ رہا ہوں اور اس کے علاوہ کہاں جاؤں۔ تجھ سے پناہ جانے والی تیری ہی طرف رواں ہے)۔

ایک دوسری نظم ”رَقِيب“ کا تعلق بھی حمد سے ہے۔

إِذَا مَا خَلَوْتُ الدَّهْرَ يَوْمًا فَلَا تَقُلْ • خَلَوْتُ وَلَكِنْ قُلْ عَلَيَّ رَقِيبٌ

(تم جس دن بھی زمانے سے الگ (خلوت میں) رہو تو یہ نہ کہو کہ میں تنہا ہوں بلکہ کہو کہ مجھ پر ایک نگراں ہے)

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ يَغْفُلُ سَاعَةً • وَلَا أَنْ مَا يَخْفَى عَلَيْكَ يَغِيبُ

(اور تم ہرگز یہ گمان نہ کرو کہ اللہ ایک لمحہ بھی غافل ہوتا ہے اور تم سے مخفی رہنے والی شئی بھی اس سے پوشیدہ نہیں ہے)۔

لَهُوْنَا بِعُمْرٍ طَالَ حَتَّى تَرَادَفَتْ • ذُنُوبٌ عَلَى آثَارِهِمْ ذُنُوبٌ (۱۷۳)

(ہماری زندگی کا کھیل طویل سے طویل تر ہو گیا یہاں تک کہ گناہوں پر گناہوں کا انبار لگتا گیا)۔

نظم ”اللہ اعلمی“ میں ابونواس نے اللہ کی بہت سی صفات کی طرف اشارہ کیا ہے

كُلُّ نَاعٍ فَسَيَّبَعِي • كُلُّ بَاكِ فَسَيَّبَعِي

(ہر موت کی خبر دینے والے کو عنقریب موت کی خبر دی جائے گی۔ ہر رونے والا عنقریب اس پر رویا جائے گا)۔

كُلُّ مَذْخُورٍ سَيَّفَعِي • كُلُّ مَذْكَورٍ سَيَّنْسِي

(تمام ذخیرہ کی ہوئی چیزیں عنقریب فنا ہو جائیں گی اور تمام داستانیں عنقریب فراموش کر دی جائیں گی)۔

لَيْسَ غَيْرُ اللَّهِ يَتَّقِي • مِنْ غُلَا فَاَللَّهُ أَغْلَى

(بجز اللہ کے کوئی باقی نہیں رہے گا۔ اللہ تمام برتروں سے برتر ہے)۔

أَنْ شَيْئًا قَدْ كَفَيْتَنَا • لَهُ نَشْعِي وَ نَشْفِي

(جس رزق کے لئے ہم جدوجہد کرتے ہیں وہ ہمارے لئے کافی ہے)۔

اِنَّ لِلْشَّرِّ وَالْخَيْرِ • لَيْسَمَاءَ لَيْسَ نَحْفَى

(بے شک خیر و شر کی علامتیں پوشیدہ نہیں ہیں)۔

كُلُّ مُسْتَخْفٍ بِسَرٍّ • فَمِنْ اِلٰهِ بِمَرَايَ

(تمام وہ چیزیں جو پردہ خفا میں ہیں وہ اللہ کی نگاہ و نظر میں ہیں)۔

لَا تَرَى شَيْئًا عَلٰی اِلٰهِ • مِنْ الْاَشْيَاءِ يَنْحَفَى (۱۷۳)

(تم کسی ایسی چیز کو بتا نہیں سکتے جو اللہ سے مخفی ہو)۔

لنظم تضرع کا تعلق بھی حمد سے ہے۔ اس میں ابو نواس خدا کی عظمت کو بتاتے ہوئے اس کی مغفرت طلب کرتا ہے۔

يَا رَبِّ اِنَّ عَظَمْتَ دُنُوْبِيْ كَثْرَةً • فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِاَنَّ غَفُوْكَ اَعْظَمُ

(اگرچہ میرے گناہ کثرت کے لحاظ سے عظیم ہیں لیکن میں جانتا ہوں کہ تیری مغفرت اس سے بھی عظیم ہے)۔

اِنْ كَانَ لَا يَرْجُوْكَ اِلَّا مُحْسِنٌ • فَيَمْنُ يَلُوْذُ وَيَسْتَجِيْرُ الْمُنْجِمُ

(اگر ایسا ہوتا کہ صرف عمل صالح کرنے والے ہی کو تجھ سے امید ہوتی تو مجرم کس ذات کی پناہ لیتے اور کس سے پناہ چاہتے)۔

اِذْعُوْكَ رَبِّ كَمَا اَهْرَوتَ تَضَرُّعًا • فَاِذَا اَرْدَدْتَ يَدِيْ لَمَنْ ذَا يَرْحَمُ

(اے میرے رب! میں تجھے ویسے ہی گڑگڑاتا ہوا پکارتا ہوں جس طرح تو نے حکم دیا، اگر تو نے میرا ہاتھ جھٹک دیا تو پھر کون رحم کرے گا)۔

مَا لِيْ اَيْلَكَ وَبَيْلَةَ اِلَّا الرُّجَا • وَحَمِيْلُ غَفُوْكَ ثُمَّ اِلٰی مَنْ لِّمَ (۱۷۵)

(سوائے امید و رجاء کے اور تجھ تک پہنچنے کا اور کون میرا وسیلہ ہے۔ ہاں تیری بخشش حسین ہے اور یہ کہ میں مسلم ہوں)۔

ایک اور نظم ”اللہ المدبر“ میں بھی اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی گئی ہے۔

يَا نَوَا مَسِيٍّ تَوَقَّرُ • وَتَجْعَلُ وَ قَصْرُ

لوگو! باوقار باحیا اور صابر بنو۔

سَأَلْتُ الدَّهْرَ بِشَيْءٍ • وَبِمَا سَرَّ اَكْثَرُ

(صرف ایک شے کے سبب زمانہ نے تم کو تباہ کر دیا اور زیادہ تر اس نے تم کو خوشیوں سے ہم کنار کیا)۔

يَا كَثِيْرَ الذَّنْبِ عَفُوًّا • اِلٰهِ مِنْ ذَنْبِكَ اَكْبَرُ

(اے بڑے گناہوں کے مرتکب! اس عفو الہی کی میسر رکھ جو تیرے گناہ سے کہیں بڑی ہے)۔

اَكْبَرُ الْاَشْيَاءِ عَنْ اَصْ • عَرَّ عَفُوْا اِلٰهِ اَصْفَرُ

(بڑے سے بڑے گناہ بھی اللہ کے چھوٹے سے چھوٹے عفو سے بہت چھوٹے ہیں)۔

لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا • مَا قَضَى اللَّهُ وَقَدَّرَ

(انسان کے لئے وہی ہے جو اللہ اس کے حق میں فیصلہ اور مقدر کرے۔)

لَيْسَ لِلْمَخْلُوقِ تَدْبِيرٌ • بَلِ اللَّهُ الْمَدِيرُ (۱۷۶)

(مخلوق کے پاس کوئی تدبیر نہیں ہے بلکہ اللہ ہی تدبیر کرنے والا ہے۔)

نظم "عفو اللہ" میں بھی اللہ کی تعریف کی گئی ہے

أَنْقَضْتُ شِرَّتِي فَقَعَبَتِ الْمَلَاهِي • إِذْ رَمَى الشَّيْثُ مَقْرَفِي بَالِدًا وَاهِي

(میری چست ختم ہو گئی اور کھیل کی چیزیں سٹ گئیں جب بڑھاپا حوادثِ روزگار کے ساتھ میری مانگ میں داخل ہو گیا۔)

لَهْتَنِي النَّهْيُ قِمْلُ إِلَى الْعَذِّ • لِي وَاشْفَقْتُ مِنْ مَقَالَةِ نَاهٍ

(عقل نے جب مجھے سرگشتہ کیا تو عدل الہی کی طرف مائل ہوا اور میں ممانعت کرنے والے، صبح کی بات سے ڈر گیا۔)

أَيُّهَا الْعَافِلُ الْمُقِيمُ السَّهْوِ • وَلَا عُدْزُ فِي الْمَقَامِ لِسَبَاهِ

(اے بھول پر اٹل رہنے والے غافل! تغافل عارفانہ کرنے والے کے لئے وہاں کوئی عذر قابل قبول نہ ہوگا۔)

لَا بِأَعْمَالِنَا نَطِيقُ خِلَاصًا • يَوْمَ تَبَدُّو السَّمَاءَ فَوْقَ الْجِبَاهِ

(اس دن ہم اپنے اعمال سے چھٹکارہ نہیں حاصل کر سکیں گے جب آسمان پیشانیوں پر آ جائے گا۔)

غَيْرَ آيِي عَلَى الْإِسَاءَةِ وَالْفُرْطِطِ • زَاجٍ لِيُحْسِي عَفْوُ اللَّهِ (۱۷۷)

(مسلل برائیاں اور زیادتیاں کرنے کے باوجود میں اللہ کے حسن عفو کا امیدوار ہوں۔)

نظم "یاسائل اللہ" کے حمدیہ اشعارلاحظہ کریں:

يَا سَائِلُ اللَّهِ فَرَّتْ بِالْظُّفْرِ • وَ بِالنَّوَالِ الْهَيْئُ لَا الْكَيْدِ

(اللہ سے مانگنے والے! تم کامیابی اور خوشگوار بخشش سے ہم کنار ہو گے مشقتوں اور آلودگیوں سے نہیں۔)

فَارْغَبْ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى بَشَرٍ • مُتَّقِلٌ فِي الْبَلَى وَ فِي الْعَبْرِ

(تم اللہ سے لو لگاؤ، انسان سے نہیں جو بیماریوں اور مصائب میں مبتلا ہونے والا ہے۔)

وَارْغَبْ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى جَسَدٍ • مُتَّقِلٌ مِنْ صَبَا إِلَى كَبَرٍ

(تم اللہ سے لو لگاؤ کسی خاکی جسم سے نہیں جو بچپن سے بڑھاپے کی طرف جانے والا ہے۔)

أَنَّ الَّذِي لَا يَحِيبُ سَائِلُهُ • جَوْهَرُهُ غَيْرُ جَوْهَرِ الْبَشَرِ

(بے شک اس ذات سے سوالیایوس نہیں ہوگا۔ اس کی حقیقت انسان کی حقیقت سے الگ ہے۔)

مَا لَكَ بِالتَّزَهَاتِ مُشْتَعِلًا • أَبْنَى بَيْدِكَ الْأَمَانُ مِنْ مَقَرٍ (۱۷۸)

(کیا بات ہے کہ تم خرافات میں پڑے ہوئے ہو؟ کیا تمہارے ہاتھوں میں جہنم سے چھٹکارا دلانے کی سکت ہے؟)

نظم "نجوی و دعاء" حمدیہ شاعری کی ایک عمدہ مثال ہے اس کے ایک ایک شعر میں شانِ عبودیت

پائی جاتی ہے۔ شاعر نے خود کو خدا کے سپرد کر دیا ہے کہ خدایا میں تیرے سامنے حاضر ہوں۔ تیرا کوئی ہم سر اور شریک

نہیں ہے۔ تیری ہی ذات حمد و تعریف کے لائق ہے۔

إِلَهًا مَا أَعْدُكَ • مَلِكٌ كُلُّ مَنْ مَلَكَ

(اے ہمارے آقا و معبود! تمام بادشاہوں میں کسی کو میں تیرے برابر بادشاہ نہیں مانتا)۔

لَيْتَ قَدْ لَيْتَ لَكَ

(میں حاضر ہوں۔ یقیناً میں تہری آواز پر لپک کہنے کے لئے حاضر ہوں)۔

لَيْتَ أَنْ لَحْمُكَ • وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

(میں حاضر ہوں، بے شک تمام تعریفیں تیرے لئے ہیں، قدار تیرے لئے ہے اور تیرا کوئی شریک نہیں)۔

مَا خَابَ عَبْدٌ سَأَلَكَ • أَنْتَ لَهُ خِيَتُ سَلَكِ

(تم سے سوال کرنے والا بندہ مایام نہیں ہوا۔ جہاں وہ جائے وہاں تو اس کی دشگیری کے لئے موجود ہے)۔

لَوْلَاكَ يَا رَبِّ هَلَكُ

(اے میرے پروردگار اگر تو نہ ہوتا تو وہ ہلاک ہو جاتا)۔

لَيْتَ أَنْ لَحْمُكَ • وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

(اے میرے رب! میں حاضر ہوں۔ بے شک تمام تعریفیں تیرے ہی لئے ہیں اور اقتدار بھی تیرے ہی لئے تیرا کوئی شریک نہیں)۔

كُلُّ نَبِيٍّ وَمَلِكٍ • وَكُلُّ مَنْ أَهْلٌ لَكَ

(تمام انبیاء اور سلطانین تیرے ہیں اور تمام لوگ تیرے ہی لئے ہیں)۔

وَكُلُّ عَبْدٍ سَأَلَكَ • سَبَّحَ أَوْ لَسَى قُلْتُ

(تمام بندے تجھ سے ہی سواں کرتے ہیں اور آسمان نے تیری ہی تسبیح بیان کی یا تیری آواز پر بیگ کہا)۔

لَيْتَ أَنْ لَحْمُكَ • وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

(میں حاضر ہوں میرے رب! تمام حمد تیرے لئے ہے اور اقتدار بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں)۔

وَالْكَوْثُ لَمَّا أَنْ خَلَقَ • وَالشَّابَعَاتُ فِي الْقَلْبِ

(اور رات جب سخت سیاہ ہو جائے اور آسمان میں تارے تیرے لگیں)۔

عَلَى مَجَارِي الْمُسَلِكِ

(داخل ہونے والے راستوں پر)۔

لَيْتَ أَنْ لَحْمُكَ • وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ (۱۷۹)

(اے میرے پروردگار میں حاضر ہوں۔ بے شک تمام تعریفیں اور اقتدار تیرے لئے ہے۔ تیرا کوئی شریک نہیں)۔

ابن حجر عسقلانی:

ابن حجر کا آبائی وطن "عسقلان" ہے جو فلسطین میں واقع ہے۔ وہ ۷۲۷ھ میں قاہرہ میں پیدا ہوئے

اور وہیں ۱۳۴۹ء میں انتقال ہوا۔ وہ تفسیر اور ادب کے ایک جدید عالم تھے۔ دہلی میں شعر و ادب ان کا خصوصی موضوع تھا۔ اس کے بعد علم حدیث کے لئے حجاز اور یمن گئے، وہاں نبییت فسیح تھے۔ انہیں امتیاز کثرت یاد تھے۔ وہ جدید و قدیم تاریخ پر گہری نظر رکھتے تھے۔ وہ ہر با منبر قاضی متعین کئے گئے۔ قرآن و حدیث کے موضوعات پر انہوں نے بے شمار تصانیف مرتب کیں۔ (۱۸۰) ان کا شعری مجموعہ ۳۴۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ مجموعہ ہندوستان سے بھی شائع ہو چکا ہے۔ ان کے کچھ حمدیہ شعروں میں پیش کے جا رہے ہیں

يَا نَبِيَّ لِسَاقِ الْعَرْشِ يَنْجُذُ سَانِلًا ، لِلَّهِ فِينَا حَبْدَاكَ سَخِيحًا (۱۸۱)

(وہ سربراہ عرش کے سجدہ کے لئے آیا ہے۔ وہ اللہ سے سوالی ہے کہ ہمارے سجدے تیرے لئے ہیں اور ہم تیرے مداح ہیں)۔

وَأَرْسَلَهُ اللَّهُ الْمُهِتَمُ رَحْمَةً ، فَيُسَّ لَهُ فِي الْمُرْسَلِينَ مَفَاقِلَ (۱۸۲)

(تحفظ دینے والے اللہ نے اسے رحمتوں کے ساتھ مبعوث کیا، رسولوں میں یونوں سے جیسا کہیں)۔

فَبَارِزٌ غَامِلُنَا بِلَطِيفِ آتَا ، تَرَى بِجَمِيلِ الظَّنِّ مَا أَتَتْ فَاعِلُ (۱۸۳)

(اے میرے رب! تو ہمارے ساتھ لطف و کرم کا معادہ فرما۔ تیرے تمام کاموں کے متعلق ہمیں حسن ظن ہے)۔

لِلَّهِ مَذْرُوءَةٌ سُمْتُ ، وَ رَقُمْتُ بِهَا الْحُسْنَ رَقْمًا (۱۸۴)

(لہ کے لئے ایک بند و برتر مدرسہ ہے جس کو تو نے گل یونوں سے آراستہ کیا ہے)۔

فَاجْتَنَّبْتُ أَيْدِكَ اللَّهُ الْكَرِيمُ حَرَى ، فَانْقَضَ لَمَّا شِئْتَ تَسْفُلُ بِالْقَبَالِ (۱۸۵)

(تمہاری ہر خواہش کی رب کریم نے تائید کی۔ تم اپنی خواہشات کی تکمیل کے لئے اٹھو تمہارا، مستقبل کیا جائے گا)۔

جدید عربی شاعری میں حمد:

اسلامی قدیم و متوسط ادوار میں عربی حمد کا مختصر جائزہ زمانی اور تاریخی ترتیب کے ساتھ گزشتہ صفحات میں پیش کیا گیا۔ مکمل تجزیہ اس مختصر مقالہ کی بساط سے باہر ہے اس لئے ب جدید عربی شاعری میں حمد کا ایک مختصر تذکرہ پیش کیا جا رہا ہے تاکہ عربی حمد کے زمانی ارتقاء کا جائزہ لیا جاسکے۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید شاعری میں بھی حمد باقاعدہ صنفِ سخن نہ بن سکی۔ بہر حال جدید شعراء میں تنہا اسماعیل صبری ایک ایسا شاعر ہے جس نے اپنے دیوان کا آغاز حمد باری تعالیٰ سے کیا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس نے حمد کو عربی شاعری کی ایک معتبر صنف بنانے کی اپنی کوشش کی۔ اس کے علاوہ بعض دوسرے شعراء نے بھی اس طرف توجہ دی۔ اگرچہ ان کی مساعی صرف نام بھر کی ہیں۔ وہ باقاعدہ صنف بنانے کی کوششوں کا حصہ نہیں ہیں۔ یہ دوسرا دور انیسویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے اور آج تک محیط ہے۔

محمود سامی پاشا البارودی:

محمود سامی پاشا البارودی ۱۸۳۹ء میں قاہرہ میں پیدا ہوا۔ والد کا بچپن ہی میں انتقال ہو جانے کی وجہ سے خاندان کی سرپرستی میں پروان چڑھا۔ ان کا داخلہ ایک فوجی اسکول میں ہوا۔ ابتدائی ایام ہی سے شاعری اس کا محبوب

موضوع تھی۔ دو اہل کامن لو کرتے کرتے ایک چھ شاعر بن گیا۔ آستانہ کا سفر کر کے ترکی زبان بھی سیکھ لی، اسے لاری زبان بھی قدر۔ آتی تھی۔ ۱۲۷۹ھ میں وہ خدیو اسماعیل کا مقرب بن گیا۔ خدیو مصر آتے وقت اسے بھی ساتھ لے آیا۔ ۱۳۹۱ھ میں ترقی برائے منجر جز بن گیا۔ شریف پاشا کے بعد اسے فوج کا سربراہ بنا دیا گیا۔ انہی دنوں بغاوت ہوئی تو الزام بارودی سے۔ چنانچہ پانچ سال کی قید کاٹنے کے بعد اسے سرانڈیب بھیج دیا گیا۔ ۱۳۲۷ھ میں خدیو عباس کی مہربانی سے وہ قید سے رہا ہو کر واپس وطن آ گیا اور اس کے پانچ سال بعد اس دنیا سے رحلت ہوا۔ بارودی کو جدید شاعری کا امام تسلیم کیا جاتا ہے۔ (۱۸۶) اس کی حمد کا رنگ یوں ہے:

یُریدُ نَکْلَ اَمْرِی مِنْہُ • وَیَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یَشَاءُ (۱۸۷)

(ہر شخص اپنی خواہشات کی تکمیل کا خواہتا ہے۔ مگر اللہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔)

ضُورُہُ تَدُلُّ عَلٰی حَکِیْمِ صَاحِبِ • وَاللّٰہُ یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ وَیَبْرَأُ (۱۸۸)

(یہ دنیا ایک حکیم اور کار ساز کا پتہ دیتی ہے، در اللہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا اور منظر عام پر لاتا ہے۔)

فَالْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ذَهَبَ الْمَعْلَا • وَسِرَالِہِی عَنِّ فَاَبْصُرْتُ الْہِذٰی (۱۸۹)

(تمام تعریفیں بلند و برتر اللہ کے لئے ہیں۔ اس نے مجھے تاریکیوں سے نکالا اور میں نے راہ ہدایت پائی۔)

بارودی کی ایک نظم ”زبد“ ہے جس میں فناء کائنات اور بقائے ذات الہی کے فلسفہ کو بہت عمدہ انداز

میں پیش کیا ہے

نَکَلَ حَتّٰی سَمُوْتُ • لَیْسَ لِی الدُّنْیَا قَبُوْتُ

(تمام جاندار عنقریب فنا ہو جائیں گے، اس دنیا میں کسی شے کو دوام حاصل نہیں۔)

خَوَکَاتُ سُوْفٍ تَقْنٰی • ثُمَّ یَتَلَوُہُ حَفُوْتُ

(تمام سرگریزیاں عنقریب سرد پڑ جائیں گی۔ پھر اس کے بعد کلی زوال آئے گا۔)

حَمْدُکَ یَلْکُ الْمَسَاعِیَ • وَنَقْصُکَ یَلْکُ التَّعَوُّتُ

(تمام کوششیں اور چہل پہل بچھ گئیں اور وہ تمام چیزیں فنا ہو گئیں۔)

اِنَّمَا الدُّنْیَا خِیَالٌ • بَاطِلٌ سُوْفَ یَفُوْتُ

(دنیا محض خواب و خیال اور باطل ہے جو عنقریب فنا ہو جائے گی۔)

لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ فِیْہَا • غَیْرُ تَقْوٰی قُوْتُ

(تقویٰ کے علاوہ اس دنیا میں انسان کے لئے اور کوئی غذا نہیں۔)

مذکورہ بالا نظم سے یہ واضح ہے کہ دنیا کی ہر شے فانی ہے۔ دوام صرف اللہ کو حاصل ہے۔ ۱۳۸ اشعار پر

مشتمل بارودی کی ایک اور طویل نظم ہے جس میں انسان کو یہ مشورہ دیا گیا کہ اگر وہ اس کائنات کا جائزہ لے تو پتہ چلے گا

کہ دنیا کی چیزیں کس قدر حسین ہیں۔ اس حمد کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

مَنْ قَلَّدَ الرَّهْرَجَ مَآئِنَ النَّدٰی • اَللّٰہُمَّ الْفُضْرٰی حَتّٰی شَدَا

(پھولوں کو شبہم کے موتیوں کا ہار کس نے پہنایا۔ اے اللہ یہ تیری ہی شان ہے کہ قمری چھپھار رہی ہے۔)

وَزَيَّنَ الْأَرْضَ بِالْوَانِيَا • وَصَوَّرَ الْبَاطِنَ وَالْأَسْوَدَا

(اور اس نے زمین کو مختلف رنگوں سے مزین کر دیا اور سیاہ و سفید تصویروں کی صورتیں بنائیں۔)

سُبْحَانَ مَنْ أَدْعَى هِيَ فَلَيْكِهِ • حَتَّى يَدَامَنَّ صَعْدُهُ مَابَدَا

(تمام پاک اس ذات کے لئے ہے جس نے اپنی بادشاہی میں غیبات پیدا کیں یہاں تک کہ اس کی سماعت تیری کی بہت چیزیں ہوید اہوئیں۔)

تَزْهَتْ عَنْ صِفَةِ ذَاتِهِ • وَقَامَ هِيَ لَأَهْوَابِهِ أَوْحَدَا

(اللہ تعالیٰ کی ذاتِ حادث صفتوں سے کوسوں دور ہے۔ وہ ہر کمال سے اہستہ سے، وہ انیہات اس کا وہی شریک نہیں۔)

وَأَسْجُدْ لَهُ وَأَقْصِدْ حِمَاةَ تَجِدْ • كَرِيمًا وَمَلِكًا هَدَى

(تم اللہ کا ہی سجدہ کرو اور تم اسی کی حمایت کا قصد کرو تو تم اسے نہایت مہربان اور ہدایت دینے والا بادشاہ پاؤ گے۔)

فَقُمْ بِنَا يَا صَاحِبَ نَرْدَعِ الْهَدَى • وَتَسْأَلِ اللَّهَ عَيْمَمِ الْهَدَى (۱۶۷)

(اے پکارنے والے ہمارے ساتھ کھڑے ہو کر سخاوت کو پکاریں اور اللہ سے سخاوت و فیاضی عام کا سوال کریں۔)
لَقَمِ "اسْتَغَاثَ" كَيْ دُشْمَرِ بَحْیِ حَمْدِ مَعْتَقِ هِی

يَا مَنْ إِلَيْهِ الْوُجُوهُ خَاشِعَةٌ • وَمَنْ عَلَيْهِ فِي الْكُؤُوفِ مُعْجِدَةٌ

(اے وہ ذات جس کی طرف تمام چہرے جھکے ہوئے ہیں اور جس پر اس کائنات میں میرا اعتماد و بھروسہ ہے۔)

مَذَذْتُ كَفِيَّ إِلَيْكَ مُبْتَهَلًا • وَأَنْتَ حَسْبِي فَلَا تَرْدِيْدِي (۱۹۱)

(نہایت عجز و انکساری کے ساتھ میں نے تیری طرف اپنی ہتھیلی بڑھائی ہے اور تو مجھے کافی ہے۔ لہذا میرا ہاتھ تو نہ لوٹانا۔)

اسماعیل صبری:

اسماعیل صبری ۱۸۵۴ء میں نبل کے راجہ علاقہ میں پیدا ہوا۔ اسے ایک جدید طرز کے اسکول میں داخل کیا گیا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اس نے مجلہ "روضہ المدارس" کا مطالعہ شروع کر دیا، اسی رسالہ میں اس نے خدیو اسماعیل کو مبارکباد پیش کرنے کے لئے ایک نظم تحریر کی۔ ۱۸۷۸ء میں اس نے یورپ سے قانون کی ڈگری حاصل کی۔ وہاں یورپ کے ماحول کے ساتھ ساتھ اس نے فرانسیسی ادب سے بھی استفادہ کیا۔ مصر واپس آنے کے بعد مختلف عہدوں پر فائز رہا۔ ۱۹۰۷ء میں سبکدوش ہونے سے پہلے ہی اپنے عہدے سے مستعفی ہو گیا اور بقیہ عمر شعر و ادب کی خدمت میں گزار دی۔ اس زمانے میں اس کے گھر پر ادب و شعراء کا میلہ لگا رہتا۔ ۱۹۲۳ء میں اس کا انتقال ہوا۔ (۱۹۲) جدید شعراء عرب میں اسماعیل صبری کو کامل فن اور استاذ فن سمجھا جاتا ہے۔ سچ یہ ہے کہ وہ اپنے دور کا امام فن تھا۔ وہ پہلا شاعر ہے جس نے اپنے دیوان کا آغاز حمد سے کیا ہے۔ اس کا عنوان "فاتحہ" ہے۔ یہ پوری نظم یہاں پیش کی جا رہی ہے۔

رَبِّ هَبْ لِي هُدًى وَأَطْلِقْ لِسَانِي • وَأَنْزِلْ خَاطِرِي وَثَبِّتْ جُنَانِي

(میرے رب! مجھے ہدایت دے اور میری زبان کو گویائی اور طلاقت عطا فرما، میرے دل کو سکون اور میری ذہالت کو قوت عطا فرما۔)

عَلَيْهِمُ النَّفْسُ بِالتَّقَى خَيْرٌ مِّنْهُ . لَمَقَارَاتِ نُورِكَ الرَّبَّانِي

(نفس کو تقویٰ کا اہام کرنے والے یہی میری بہترین سرشت ہے اور تیرا ربانی نور ہی کامیابیوں کی ضمانت ہے)۔

كُنْ لَعْنَتِي اِنْ اَعْجَزْتَنِي الْقَوَائِي . وَنَصِيرِي فِي سَامِيَاتِ النُّعَائِي

(اگر تو اپنی مجھے مجبور بناویں تو میرا مددگار بن جا اور بلند معانی کے میدانوں میں میرا معاون ہو جا)۔

اَنْتَ قَصْدِي وَغَايَتِي وَرَجَائِي . نَالِكَ الْمُلْكُ مُبْدِعُ الْاَلْوَابِ

(تو ہی میری منزل، تہی میری غرض و غایت و رجائے۔ تو ہی دنیا کا مالک اور کائنات کا خالق ہے)۔

يَا جَلَالاً عَمَّ الْوُجُودَ بِلَطْفٍ . وَسَلَامٍ وَرَحْمَةٍ وَحَنَانٍ

(اے رب ذو الجلال! اپنی مہربانیوں، سلامتی اور رحمت و محبت کو عام کر دے)۔

وَاقْتَدِرْ اَخَاطَ بِالْكُؤْنِ عِلْمًا . نَطْمُتْ بِعَقْدِهِ يَذَا اَلْاَنْفَاقِ

(وہ صاحبِ قدرت ہے اور کائنات اس کے احاطہ علم میں ہے اور کائنات کے ہر کو مضبوط ہاتھ نے پرویا ہے)۔

وَجَمَالًا فِي كُلِّ شَيْءٍ تَجَلَّى . سَبَّحَ الْحُسْنُ فِيهِ لِلرَّحْمَانِ (۱۹۳)

(اور اس کا جمل تمام اشیاء میں تجلی ریز ہے۔ کائنات کا حسن رحمت کی تسبیح میں رطب الطمان ہے)۔

اس کی دوسری حمد "اسماء الحسنی" کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں

جَلَّ شَانُ اَبَالِهِ رُبُّ الْبَرَايَا . خَالِقُ الْخَلْقِ ذَا اِنْمِ الْاِحْسَانِ

(اللہ تعالیٰ کی شان عظیم ہے کہ وہی مخلوق کا رب ہے۔ وہی اس کا پالنے والا ہے اور مسلسل احسان کرنے والا ہے)۔

وَاحِدٌ، قَاهِرٌ، سَمِيعٌ بَصِيرٌ . عَالِمُ الْغَيْبِ، صَاحِبُ السُّلْطَانِ

(وہ ایک ہے، غالب ہے، سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ عالم الغیب اور صاحبِ قدرت ہے)۔

حَكِيمٌ، عَادِلٌ لَطِيفٌ، خَبِيرٌ . نَابِذُ الْاَثَمِ وَاسِعُ الْغُفْرَانِ

(حکمت والا، انصاف والا، باریک بین اور خبر رکھنے والا ہے۔ اذکامات نافذ کرنے والا اور بہت زیادہ مغفرت کرنے والا ہے)۔

قَابِضٌ بَاسِطٌ، قَوِيٌّ غَرِيْبٌ . مُرْسِلُ الْغَيْبِ، مُقْسِطُ الْمِيزَانِ

(قبضہ رکھنے والا، پھیلانے والا، طاقتور اور غلبہ رکھنے والا ہے۔ بارش بھیجنے والا اور ترازو کو درست رکھنے والا ہے)۔

وَاحِدٌ مَّاجِدٌ خَلِيْمٌ كَرِيْمٌ . تَرْتُبُ الْخَلْقِ عِنْدَهُ كُلُّ اَنْ (۱۹۴)

(اللہ تعالیٰ پانے والا، صاحبِ مجدد و برگزیدہ کرنے والا اور کرم کرنے والا ہے۔ اس کی نگاہ مخلوق کو ہر آن دیکھ رہی ہے)۔

اسماعیل صبری کے دیوان میں بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن کا تعلق حمد و ثناء سے ہے۔ ان میں اللہ تعالیٰ کی

عظمت و قدرت پر روشنی ڈال گئی ہے۔ وہی ساری کائنات کا کارساز ہے۔ تمام لوگ اس کے محتاج ہیں اور وہ تمام

چیزوں سے بے نیاز ہے۔ اللہ تو ہر طرح کی تعریف کے لائق ہے۔ اس طرح کی نظموں کے عنادیں یہاں نقل کئے جا

رہے ہیں تاکہ شائقین مطالعہ اس سے استفادہ کر سکیں۔ (۱) البعث والحساب (۱۹۵)، (۲) حکمة البعث

(۱۹۶)، (۳) احوال القيامة (۱۹۷)، (۴) الجنة (۱۹۸)، (۵) قدرة الله (۱۹۹)، (۶) الجحيم

(۲۰۰)، (۷) الموسون فی لعیم (۲۰۱)، (۸) سبیل الایمان (۲۰۲)، (۹) السماء والارض (۲۰۳)۔

(۱۰) القمر (۲۰۴)، (۱۱) سعة ملك الله (۲۰۵)، (۱۲) علم الحیوان (۲۰۶)، (۱۳) عالم البحر (۲۰۷)، (۱۴) عالم الطیر (۲۰۸)، (۱۵) علم الہزائم والحشرات (۲۰۹)، (۱۶) عالم الوحش (۲۱۰)، (۱۷) عالم الانعام (۲۱۱)، (۱۸) تسبیح الحلائل (۲۱۲)، (۱۹) عالم الله (۲۱۳)، (۲۰) فی قبضة الله (۲۱۴)، (۲۱) الله القادر (۲۱۵)، (۲۲) يوم البعث والوعد (۲۱۶)، (۲۳) عظة (۲۱۷) ان کے علاوہ اس کے دوسری دیوان میں ’الالہیت‘ — عنوان سے سب کی ذات و صفات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

محمد حقنی ناصف:

محمد حقنی ناصف ۱۸۵۶ء میں قاہرہ کی مصافاتی بستی ’برکتہ النج‘ میں پیدا ہوا۔ اپنے ماموں اور دادی کی سرپرستی میں رہا۔ ابتدائی تعلیم گاہوں ہی میں حاصل کی اور اس کے بعد جامعہ عربیہ میں داخلہ ملا۔ فرغت کے بعد گورنمنٹ اسکول میں اسٹاذ مقرر ہو گیا۔ ۱۸۹۲ء میں ملکی عدالت کا جج بنا اور بعد میں ترقی کر کے طبع کی ملکی عدالت میں افسر ہوا اور اس کے بعد وزارت تعلیم کا چیف انسپکٹر ہوا۔ ۱۹۱۹ء میں انتقال ہوا۔ وہ اور شاعری کی دنیا میں اس نے ایک نمایاں مقام حاصل کیا۔ (۲۱۹) حمد سے متعلق اس کے کچھ نمائندہ اشعار حاضر ہیں

اللہ یُخَدِّثُ بَعْدَ الْعُسْرِ مَنَسْرَةً • وَالْيَاسُ يُؤَلِّیْهِ مِنْ الْفَصَالِہِ لَبًا (۲۲۰)

(اللہ تعالیٰ تنگی کے بعد فراخی عطا کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنے احسانات سے یا سی کو امید میں تبدیل کر دیتا ہے)۔

صَدَقَ اللہُ رَبَّنَا كُلُّ شَیْءٍ • هَالِكٌ غَیْرُ وَجْہِہِ دِی الْجَلَالِ (۲۲۱)

(ہمارے رب نے سچ کہا ہے، اللہ ذو الجلال کے علاوہ تمام اشیاء قاتی ہیں)۔

یَا أَوَّلٰی الْأَزْہَرِ اُدْعُوا اللہَ یَنْصُرْنَا • نَصْرًا غَزِیرًا وَ یُخْرِیْنَا بِإِحْسَانِ (۲۲۲)

(اے ازہر کے لوگو! خدا کو مدد کے لئے پکارو، وہ مدد کرنے والا اور صاحب اقتدار ہے اور وہی پٹی رحمت سے ہم کو بلند کرے گا)۔

اللہُ أَكْبَرُ طَابَ الْقَلْبُ وَانْشَرَحَا • وَاسْتَنْقَطَ الذَّہْرُ مِنْ إِبْغَائِہِ وَصَحَا (۲۲۳)

(اللہ سب سے عظیم ہے، اس نے دس کو پاک اور کشادہ کیا اور اس نے زمانے کو غفلتوں سے بیدار کیا اور درست کیا)۔

فَقَدْ خَفَقَ اللہُ أَمَالِہَا • وَفَاءَ لَهَا بِإِنْشِرَاحِ الضُّوْرِ (۲۲۴)

(اللہ نے اس کی امیدوں کو سچ کر دکھایا۔ اور اس نے دلوں کو ان کے لئے کشادہ کر دیا)۔

محسن الکافظمیٰ:

محسن الکافظمیٰ جدید شاعری میں نمایاں حیثیت کا حامل ہے۔ اس کو شاعر عرب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ وہ

فی ہدیہ طویل قصائد کہتا تھا۔ اس کے وہ قصائد رنج و غم کی خاص کیفیت کے حامل ہوتے ہیں۔ ۱۸۶۵ء میں بغداد کے محلہ "الدہانہ" میں پیدا ہوا۔ کاظمیہ میں پرورش ہوئی۔ اس کی نسبت اسی کی جانب ہے۔ اس کا آبائی پیشہ چڑے کی تجارت تھی۔ ابتدائی تعلیم کے حصول کے بعد والد نے اسے تجارت و زراعت میں لانا چاہا۔ لیکن اس کی طبیعت سے ان دونوں میں سے کسی کو قبول نہ کیا۔ کیونکہ اس کو ادب سے خصوصی شغف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے مختلف ادبی علوم حاصل کیے اور بے شمار اشعار حفظ کئے۔ پھر اس نے کثیر تعداد میں مرثیٰ، نثریہ قصائد اور غزلیں کہیں۔ اس کا جمال الدین افغانی اور محمد عبود سے بھی گہرا تعلق تھا۔ ۱۹۳۵ء میں قاہرہ میں انتقال ہوا۔ (۲۲۵)

کاظمی کے کچھ حمدیہ اشعار حسب ذیل ہیں

سَمِيَّ اللَّهُ أَيَّامَنَا بِالْحُمَى ، وَطَبَّ لَيْلَانَا الْمَاضِيَةَ (۲۲۶)

(اللہ نے، ہمارے دنوں کو استمداد طریقہ سے میرا پ کیا اور ہماری گزشتہ راتوں کو خوشگوار بنایا)۔

فَتَنَّا وَاسْتَغْفَرُ اللَّهُ ، فَإِنَّ اللَّهَ فَذِيعُ الْغَفْرِ (۲۲۷)

(پس تم اللہ سے توبہ کرو اور اللہ سے مغفرت چاہو کیونکہ اللہ ہی بخشش کرتا ہے)۔

لَمَّا رَاذَ اللَّهُ سُخْقَ غُرُورِهِ ، عَرَاهُ مِنَ الْجَيْشِ الْمُطْفَرِّ سَاحِقَ (۲۲۸)

(جب اللہ نے اس کے غرور کو توڑنا چاہا تو اس پر کامیاب شکر کے ذریعہ حملہ کیا جو کمر توڑ دینے والا ہے)۔

احمد شوقی بک

شوقی ۱۸۶۸ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد محمد علی پاشا کے عہد میں مصری محکمہ مواصلات کے مہتمم تھے۔ چار سال کی عمر میں شوقی کو حنفی محمّد کے مدرسہ شیخ صالح میں داخل کیا گیا۔ ثانوی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اسی کانٹ کے نئے شعبہ ترجمہ میں مستقل ہو گئے۔ دو سال کے بعد خدیو توفیق کے عہد میں داخل ہو گئے۔ اس نے انہیں اپنے خرچ پر اعلیٰ تعلیم کے لئے فرانس بھیجا۔ وہاں انہوں نے دو سال مسیوہ میں اور دو سال پیرس میں گزارے۔ واپس آنے کے بعد نہیں یورپی شیعے کا سربراہ بنا دیا گیا۔ خدیو عباس کے زوال کے بعد مسہانیہ کے صوبہ برشونہ چلے گئے۔ عالمی امن کے قیام کے بعد مصر واپس آئے اور ملک و ملت کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا اور عرب دنیا ان کی فریفتہ ہو گئی۔ ۱۹۳۲ء میں اندکے انتقال پر پورا مصر سوگوار ہو گیا۔ (۲۲۹) شوقی نے براہ راست کوئی حمدیہ نظم نہیں کہی ہے۔ البتہ ان کے دیوان "الشوقیات" میں بہت سے حمدیہ اشعار موجود ہیں۔ شوقی نے "کبار المحاولات فی واد النیل" کے عنوان سے جو نظم کہی ہے اس میں جابجا ایسے اشعار ملتے ہیں کہ جن سے اللہ کی کبریائی اور جبروت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس میں دو نظمیں ایسی ہیں جن کا براہ راست حمدیہ تعالیٰ سے تعلق ہے۔ پہلی نظم کے کچھ ابتدائی اشعار پیش ہیں

رَبِّ شَقَّتِ الْعِبَادَ زَمَانًا لَا تُكْتَبُ ، بِهَا يُهْتَدَى وَلَا تُبَيَّنُ

(اے میرے رب! حالت نے بندوں کو منتشر کر دیا ہے۔ نہ تو کتابیں ہیں کہ جن سے ہدایت حاصل کی جائے اور نہ ہی انبیاء ہیں)۔

ذَهَبُوا فِي الْهَوَىٰ مَذَاهِبَ شَتَى ، جَمَعَتْهَا الْحَقِيقَةُ الرَّهْرَاءُ

(خواہشات نفس کی اتباع میں وہ مختلف فرقوں میں بٹ گئے جبکہ روشن حقیقت نے انہیں مجتمع و متسق کیا تھا۔)

فَإِذَا لَقُوا قَوْمًا أَلْهًا • فَلَهُ بِالْقَوْمِ الْيَتَامَاءُ

(جب انہوں نے ہر طاقور کو خدا قرار دیا حاکم اس کے لئے تیری ہی طرف قوت کی تھی۔)

وَإِذَا أَقْرَبُوا بِحِمِلٍ نَّسْرِيَّةٍ • فَإِنَّ الْجَمَالَ مَنَّكَ حَيَاءُ (۲۳۰)

(اور انہوں نے خدا کی پاکی بیان کرتے ہوئے خوبصورتی کو ترجیح دی کیونکہ تیرا سب سے بڑا حسن بخشش و عطا ہے)

دوسری نظم کے چند ابتدائی اشعار یہ ہیں

زُبُّ هَذِي عَقُولُنَا فِي صَبَاها • نَالَهَا الْخَوْفُ وَاسْتَشَاهَا الرَّجَاءُ

(اے ہمارے رب! ہماری عقلیں ابھی تک اپنے بچپن میں ہیں اور ان پر خوف خاری ہے اور امید ان سے سریراں ہے۔)

فَعَبَقْنَا قُلَّ أَنْ تَأْتِيَ الرَّسُلَ • وَقَامَتْ بَحْبُوحُ الْأَعْصَاءِ

(رسولوں کے آنے سے پہلے ہم بے بہتوں سے عشق کیا جبکہ ہمارے اعضاء و جوارح تیری محبت میں سرشار تھے۔)

وَصَلَّاهُ الشَّرِيَّ قُلُوبًا ظَلَامَ الْجَهْلِ • لَمْ يَعْنُطْكَ الْيَتَامَاءُ الْهَدَاءُ

(اور ہم بڑی مشقت سے پہنچے۔ پس اگر جہالت کی تاریکی نہ ہوتی تو ہدایت ہم کو تجھ تک نہ پہنچاتی۔)

وَاتَّخَذْنَا الْأَسْمَاءَ شَتَّى • فَلَمَّا خَاءَ مُوسَى أَنَّهُتْ لَكَ الْأَسْمَاءُ (۲۳۱)

(اور ہم نے متعدد نام گھڑ لئے لیکن جب موسیٰ علیہ السلام آئے تو سارے نام تجھ پر تمام ہو گئے۔)

محمد حافظ ابراہیم:

محمد حافظ ابراہیم ۱۸۷۰ء میں صوبہ سیوہ کے شہر دیوڑ میں پیدا ہوئے۔ دوسراں کے ہوئے تو والد محترم داغ مفارقت دے گئے۔ والدہ انہیں لے کر قاہرہ ان کے ماموں کے پاس چلی گئیں۔ جہاں ان کو مدرسہ خیرہ پھر مدرسہ البتدیان اور اس کے بعد مدرسہ خدیویہ میں داخل کیا گیا۔ اس کے بعد وہ اپنے ماموں کے ساتھ طسٹنا گئے۔ جہاں فراغت کے ایام میں شاعری سے دل بہلاتے رہے۔ لیکن وہ ان کی مایوسیوں کا مداوا نہ بن سکی۔ ایک زمانے تک ان کی شاعری پر تنویط کا سایہ رہا۔ ان کو فوجی اسکول میں داخلہ مل گیا۔ جہاں سے فوجی افسر بن کر نکلے۔ پہلے پولیس میں اور پھر فوج میں گئے اور لارڈ کچنر کے عہد میں سوڈان پر ہونے والے مصری حملہ میں شامل رہے، لیکن طویل قیام کی وجہ سے تنگ آکر بارہا مصر آنے کی کوشش کرتے رہے اور اجازت نہ ملنے پر بغاوت کر بیٹھے۔ اس کی پاداش میں کچھ دنوں قید میں رکھنے کے بعد پشمن دے دی گئی۔ یہ ایام انہوں نے بیکاری میں گزارے۔ بعد میں وزیر تعلیم حشمت پاشا نے انہیں دارالکتب المصریہ کا پہلا صدر اور پھر اس کا نہیں مہتمم بنادیا۔ ۱۹۳۲ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ (۲۳۲) حافظ کے یہاں بہت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن میں حمد الہی کی جھلک ملتی ہے۔ اگرچہ باقاعدہ حمدیہ قصائد اور نظموں کا ان کے ہاں بھی فقدان ہے

لَا آبَالِي أَذَى الْعَدُوِّ فَحَطِي • أَنْتَ يَا رَبِّ مِنْ وَلَاءِ الصَّادِقِ (۲۳۳)

(مجھے دشمن کی اذیت کی کوئی پرواہ نہیں۔ جب بھی مجھے مصیبت لاحق ہوئی تو میرا رب کافی ہے کیونکہ وہ کام آنے

والے رستوں میں سے ہے۔)

لِلّٰهِ سِرٌّ فِيْ بَيَاةٍ تَرْوُبُ • سُبْحَانُ بَاتِيْ هِدَى الْمَغْضَابِ (۲۳۵)

(اللہ کی نکلوس و تحقیق کس قدر پراسرار ہے، اس کائنات کے بانی کے حق میں میں رطب اللسان ہوں)۔

رَأَيْتَ فِي الدِّينِ آرَاءَ مُوقِفَةٍ • فَأَنزَلَ اللَّهُ قُرْآنًا يُرَبِّهَا (۲۰۸)

(آپ کو مذہب اسلہ میں اس آنے والی آراء نظر آئیں۔ ان کی مزید ستھرائی کے لئے قرآن کریم کو نازل کیا)۔

خلیل مطران

خلیل مطران عربی شاعری کا ایک معروف نام ہے۔ وہ اسرار و رموز کی جستجو میں سرگرم عمل رہتے تھے۔

ہارننگ ٹکڑی اور - ان شاعری سے انہیں خصوصی دلچسپی تھی۔ اٹھک (لبنان) میں ۱۸۷۱ء میں پیدا ہوئے۔

حیرت کے مدرسہ "المطرحیہ" میں تعلیم حاصل کی۔ وہ کچھ برسوں مشہور اخبار الاہرام کے ایڈیٹر بھی رہے۔

اس کے بعد ماہنامہ مجلہ مصریہ نکالا اور پھر روزنامہ الجوائب المصریہ جاری کیا۔ اس اخبار میں مصطفیٰ کامل "الحزب

الوحدی" پر مقالات لکھتے۔ یہ رسالہ چار سال پابندی سے نکلتا رہا۔ ان کے چار شعری مجموعے ہیں۔ ان کے علاوہ

وہ کئی ادبی، تنقیدی کتابوں کے مصنف ہیں۔ ۱۹۳۹ء میں قاہرہ میں انتقال ہوا۔ (۲۳۶) حمد سے متعلق ان

کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں

لِلّٰهِ آيَاتُ الصَّنَاعَةِ فِي الدُّمَى • مِنْ شَارَكَ الرَّحْمَانَ فِي الْإِحْيَاءِ

(گرچہ رنگین مزیں تصویر میں اللہ کی کاریگری کی بدست واضح ہے لیکن زندہ کرنے میں اللہ کا کون شریک ہے؟)

لِلّٰهِ مَاطِقَةُ النَّفْثِ مَكْذِبًا • تُعْطِي الْكَلَامَ جَوَابًا لِلْأَشْيَاءِ

(اللہ نے بولتے نقوش بنائے، اللہ ایسے ہی جادہ اشیاء کو قوت گویائی عطا کرتا ہے)۔

لِلّٰهِ مُطْفَرَةٌ تُضَعِّدُهَا فَطَرَهَا • تَرُدُّهُ صَبًا عَلَى الْإِنْحَاءِ (۲۳۷)

(لہ کے لئے نقش و نگار والی چادر ہے جو اپنی خوشبو کو عام کرتی ہے اور اسے مختلف گوشوں میں پھیلاتی ہے)۔

أَعْرَأَ اللَّهُ مَرْيَمَ مِنْ عُرْوَةٍ • هِيَ الْحُسْرُ إِنجَلَى فِي شَمْسِ خَيْدِرِ (۲۳۸)

(اللہ تعالیٰ نے مریم کو بیہ کے بغیر عزت بخشی۔ مریم بحسم حسن ہیں جو حسن کو شہر تہائی کے سورج میں روشن ہوا)۔

بَلِّكَ الْوَارِثَةَ عَيْنَ اللَّهِ تَكْلُؤُهَا • فَالْحَبْرُ فِيهَا وَغَهَا الشَّرُّ مَقْمُورُ (۲۳۹)

(اس تخت کو اللہ نے متعین کیا ہے جس کی تم حفاظت کرتے ہو۔ اسی میں خیر ہے اور اسی سے شر کا قلع قمع ہو گیا)۔

الرصافی

پورا نام معروف بن عبدالحی البغدادی ہے۔ وہ عراقی شاعر کی حیثیت سے معروف ہیں۔ الکجج العلمی کے

ممبر تھے اور گر کوک کے جہادہ خاندان سے تعلق تھا۔ ۱۸۷۷ء میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ الرصافہ میں پروان

جزیہ۔ ابتدائی تعلیم مدرسہ الرشیدیہ العسکریہ میں حاصل کی۔ لیکن سند حاصل نہیں کی عربی اور دیگر علوم کے

لئے محمود شکاری آکوسی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ دس سال تک ان کی خدمت میں رہے۔ تعلیم کے دوران بہت

سے معاشرتی قصائد کہے اور اپنی شاعری میں ظلم کے خلاف بھی آواز بلند کی۔ دستور عثمانی سے قبل دستور کے لئے مطالبہ

کرتے رہے۔ پھر دستور عثمانی کے نفاذ کے بعد آستانہ چلے گئے۔ وہاں کی کمیٹیوں نے ممبر رہے۔ پہلی جنگ عظیم سے قبل دمشق آ گئے۔ وہاں مختلف عہدوں پر کام کیا۔ پانچ بار ممبر پارلیمنٹ جی منتخب ہوئے۔ وہ اپنے اکثر اشعار میں بھاری بھر کم الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ مگر صاحب سلوب شاعر ہیں۔ ان میں نہایت سخت ہجو اختیار کرتے ہیں لیکن نئی بات صاف ستھرے اور پروقار انداز میں کہتے۔ شاعری کے علاوہ کئی علمی، ادبی اور تنقیدی کتابوں کے مصنف بھی ہیں۔ (۲۳۰) ارسطائی نے ایک نظم محاسن الطبیعہ کے عنوان سے لکھی جس میں سبوں نے کائنات کے عجائب پر نگاہ ڈالتے ہوئے آخر میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کی ہے اور بتایا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کا خالق خداوند قدوس ہے۔ اس کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

بِأَمْرِ بَنِي الْمَخْدُ فَأَعْلَى الْبَسَا • فَكَانَ أَعْلَى النَّاسِ فِي مَحْدِهِ

(اے وہ ذات جس نے محمد کی اچھی تعمیر کی ہے۔ پس وہ اپنے مجد و شرف میں تمام انسانوں سے برتر ہے)۔

أَقْبَلُ مِنَ الْعَبْدِ جَمِيلُ النَّشَاءِ • وَأَنْ بَكَى فَضَرَّ عَنْ حَذِّهِ

(بندے کی جانب سے بہترین حمد پیش کی گئی، اگرچہ وہ اپنے فرض میں قصور رہا ہے)۔

إِذَا أَنْتَ بِالْمُصْطَفَى السَّامِيهِ • فَذُحِّلْتَ اللَّهُ الْعَرَبِيَّ الْعَلَمِ (۲۴۱)

(تم نے اپنی شاندار حمد و ثناء کے ذریعہ قوت اور علم رکھنے والے اللہ کو فائق و برتر بتایا)۔

زکی مبارک:

زکی مبارک کا جدید دور کے اہم مصنفین میں شمار ہوتا ہے۔ ادب اور سلامیات پر ان کی وسیع نظر تھی۔ وہ مفرد اسلوب کے مالک تھے۔ ان کی شاعری ایک خاص کیفیت کی حامل ہے۔ اگرچہ وہ جدیدیت سے بہت قریب ہے۔ ۱۸۹۱ء میں مصر کے ایک گاؤں ستریس میں پیدا ہوئے۔ ازہر میں تعلیم حاصل کی اور مصری یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ فرانسیسی ادب سے بھی واقفیت حاصل کی اور مصر میں تدریسی فرائض کے انجام دینے میں مصروف ہو گئے۔ بعد میں، نہیں وزارت معارف میں سی آئی ڈی بنادیا گیا۔ ۱۹۵۲ء میں اس دنیا سے کوچ کر گئے۔ انہوں نے ادب، سلامیات اور تصرف پر گرانقدر علمی ورثہ چھوڑا ہے۔ (۲۳۲)

فَقُنْتُ لَهُ أَسْعَفُ فَقِيرًا وَ ذَاوِي • عَسَى يُكْشِفَ الرَّحْمَانُ مَا بَكَ مِنْ حُزْرٍ (۲۴۳)

(میں نے اس سے کہا کہ فقیر کی حاجت روائی کرو۔ ممکن ہے اللہ تمہاری تنگی و ترش ختم کر دے)۔

فَاللَّهُ يُرْحِمُ عَائِقًا • بَاغِ الْأَجْبَةَ وَاشْتَكَ (۲۴۴)

(اللہ محبت کرنے والوں پر رحم کرتا ہے جس نے محبت کا کاروبار کر کے تم کو خرید لیا)۔

غَلَبَ اللَّهُ إِذَا قَضَىٰ مَاتَرَاهُ • وَقَضَاءُ إِلَهِهِ أَنْصَدَ رَامِ (۲۴۵)

(تم دیکھتے ہو کہ اللہ نے جب فیصلہ کیا وہ غالب ہو کر رہا اور اللہ کا فیصلہ سب سے زیادہ نافذ ہونے والا اور موثر ہے)۔

احمد زکی ابوشادی

احمد زکی ابوشادی ۱۸۹۲ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ ابوشادی کے والد وکیل اور والدہ شاعرہ تھیں۔ اس

طرح ابوشادی نے آغوشِ ادب میں آنکھ کھولی۔ ابتدائی اور ثانوی تعلیم عابدین اور شیرا میں حاصل کی۔ ۱۹۰۵ء میں یومیہ اخبار الظاہر اور ہفت روزہ اخبار الامام میں ادبی موضوعات پر لکھنا شروع کیا۔ بچپن ہی سے انگریزی اور عربی کتب کے مطالعہ کا شوق رہا۔ ۱۹۱۲ء میں اعلیٰ تعلیم کی غرض سے انگلینڈ گئے جہاں طب کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۳۳ء میں انہیں علم الجراثیم کے شعبہ کا سیکرٹری بنادیا گیا۔ ان مصروفیات کے ساتھ ساتھ شاعری بھی کرتے رہے۔ ۱۹۳۵ء میں انہوں نے اپنا ادبی تحریک کی بنیاد ڈالی۔ اپنا تحریک کا عربی ادب پر غیر معمولی اثر رہا۔ ان کے کئی دواوین ہیں جیسے اند، انجیر، شبنم، مصریات، امین و زمین اور شعر بوجدان وغیرہ۔ جدید شاعری کا یہ روحِ رواں ۱۹۵۵ء میں اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔ (۲۳۶)

أعیش عیشہ ضوئی بمنہجہ • فی کلّ أب وحشی زوخ تعبیری

(اس کی عنایت سے میں ہمہ تن خالص صوفی کی زندگی بسر کرتا ہوں اور میری اپنی تعبیر کی روح میرے لئے کافی ہے)۔

أعیش فی ملکوت اللہ مقبلاً • الثور مة و أفتی حکمة الثور

(اللہ کی ہادشاہت میں زندگی گزارتا ہوں، اسی سے روشنی حاصل کرتا ہوں اور پھر نور کی حکمت کو پھیلاتا ہوں)۔

اللہ حرر و خدائی و أطلقہ • و اتمو تر فصوص الیوم تحریری (۲۴۷)

(اللہ نے میرے وجدان کو تمام بندشوں سے آزاد کر دیا اور تم ہو کہ آج میری آزادی کو نظر انداز کرتے ہو)۔

سبحان من جعل المراثی مباءة • الموت فی هذا المراثی علاج (۲۴۸)

(تمام تعزیتیں اس ذات کے لئے ہیں جس نے خاک کو میرے لئے گہوارہ بنایا اور موت کو اس خاک کا علاج بنایا)۔

ایہا الشاعر اتق اللہ و اذكر • ان یسفر حکمة علیاء (۲۴۹)

(اے شاعر اللہ سے خوف کھا اور یاد کر کہ اشعار میں بلند و بالا حکمتیں ہیں)۔

هاردیدی یا یمامہ • غنای غذب النسیم

(اے قاضی! تو میرے گانے کو بار بار گنگنا، بالکل ویسے ہی جس طرح باد نسیم ہولے چلتی ہے)۔

و زحیہ حونا • بدو رب کریم (۲۵۰)

(اور اس کا بار بار رب کریم کے ذکر کے ساتھ محبت و لطف سے اعادہ کرتی رہو)۔

عباس محمود العقاد:

۲۸ جون ۱۸۹۸ء میں اسوان کے مقام پر پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق ایک متوسط گھرانے سے تھا۔ پہلے اسوان

کے پرائمری اسکول میں داخل کیا گیا اور یہی ان کا آخری تعلیمی زینہ قرار پایا۔ کیونکہ اس وقت اسوان اور قریبی شہروں

میں کوئی ثانوی اسکول نہ تھا۔ اسکول ہی سے عقاد نے انشائیہ مضامین لکھنا شروع کیا۔ ۹ سال کی عمر میں شاعری کا آغاز

کر دیا۔ اپنے سب سے پہلے قصیدہ میں علم کی تعریف کی۔ انگریزی ادب پر عقاد کی اچھی نظر تھی۔ عقاد کی سرکاری

عہدوں پر فائز رہے اور بار بار مستعفی ہوتے رہے۔ بحیثیت شاعر عقاد کا اپنا ایک مقام ہے۔ ان کے تمام

شعری مجموعوں کو "دیوان من دواوین" کے نام سے یکجا کر دیا گیا ہے۔ ۱۹۶۳ء میں دایرہ فانی سے طبع کر گئے۔

(۲۵۱) عباس محمود العقاد کے دیوان میں ایسے اشعار ملتے ہیں جس سے قدرے حمد باری تعالیٰ کی جھلک ملتی ہے۔

”ترجمة الشیطان“ کے عنوان سے عقاد کی ایک طویل نظم جس میں شیطان کی خصوصیات کو بتاتے ہوئے اللہ قدوس کی ذات و صفات پر بھی روشنی ڈالی ہے

صَاعَةُ الرَّحْمَانِ ذُو الْقُضْلِ الْعَمِيمِ • عَسَى الظُّمَاءُ فِي فِجَاعِ سَفَرِ
(رحمتوں کو عام کرنے والے رحمن نے، اسے بہتر طریقہ سے پیدا کیا اور جہنم کی سر زمین پر تار کی چٹائی)۔
وَرَمَى الدَّرَصَ بِهِ رَمَى الرَّحِيمِ • عِبْرَةٌ • فَاسْمِعْ أَعَايِبَ الْعَبْرِ
(اللہ نے اسے زمین پر مردود شیطان کی طرح پھینکا، یہ ایک عبرت ہے، ٹیب • غریب نصیحتوں سے عبرت حاصل کرو)۔

خَلْقَةُ شَاءَ لَهَا اللَّهُ الْكُؤُودَ • وَأَبَى مِنْهَا وَفَاءُ الشَّاكِرِ
(اس مخلوق (شیطان) کی تقدیر میں اللہ نے نافرمانی لکھ دی ہے۔ اور اس سے شکر گزار کی وفا کی قوت سب کچھ ہے)۔
قَدَّرَ السُّوءَ لَهَا قَبْلَ الْوُجُودِ • وَتَعَالَى مِنْ غَيْمٍ قَادِرٍ (۲۵۲)
(ظہور پذیر ہونے سے قبل ہی اس نے اس کے لئے برائی مقدر کر دی گئی۔ وہ سرعلیم اور قادر سے بلند ہے)۔
حد سے متعلق عقاد کے کچھ متفرق اشعار ملاحظہ کریں۔

فُضِّلَكَ اللَّهُمَّ مِنْ غَيْرِ حَسَابٍ • وَكُنَّا اللَّهُمَّ آلاءَ الْعَلِيمِ
(اے میرے اللہ! تیری کرم فرمائیاں بے حد و حساب ہیں اور میرے رب! علیم کی نعمتیں ایسی ہی ہوتی ہیں)۔
فَاعْبُدُوا مِنْ بَغْمَةِ اللَّهِ الْعُجَابِ • وَانظُرُوا كَيْفَ تَلْقَاهَا الرَّحِيمُ (۲۳۵)
(اللہ کی عجب و غریب نعمتوں پر حیرت سے خوش ہو جاؤ اور غور کرو کہ مردود بھی سے کیسے حاصل کرتا ہے)۔
قَالَ: سُبْحَانَكَ يَا مَوْلَى الْمُؤَلَّى • وَتَعَالَيْتَ وَلَسْنَا تَعْلَى
(اس نے کہا! اے آقاؤں کے آقا میں تیری تسبیح پڑھتا ہوں، اور تو بزرگ و برتر ہے اور ہم بلند نہیں ہیں)۔
لَا سَلَامَ الْيَوْمَ يَقْرُبُهُ مَقَالِي • أَيُّهَا الْمَوْلَى قَهْلُ تَغْفُرُ (۲۵۴)
(آج کوئی سبیل نہیں ہے۔ میں اس سے بار بار اصرار کر رہا ہوں۔ اے میرے مولا کیا تو مجھے معاف کرے گا؟)
علی محمود طہ!

مصر کے مردم خیز شہر منصورہ میں ۱۹۰۲ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم سے فراغت کے بعد مدرسہ ”الفنون التطبيقية“ میں داخلہ لیا۔ جہاں سے انجینئر بن کر نکلے اور مختلف سرکاری عہدوں پر فائز رہے۔ وہ ایک خوشحال گھراے کے چشم و چراغ تھے۔ انہوں نے دنیا کے مختلف ملکوں کا دورہ کیا۔ پندرہ سال کی عمر سے شاعری کرنے لگے۔ ۱۹۳۲ء میں مشہور مجلہ اپولو میں ان کے قصائد شائع ہونے لگے۔ ۱۹۳۷ء میں یورپ کا سفر کیا، ان کے شعری مجموعے الملاح الثاني، لبالي الملاح الثاني، العائد اور اغنيات الاربع وغیرہ ہیں۔ علی محمود طہ جدید شاعری کے نمائندہ شاعر تسلیم کئے جاتے ہیں۔ یہ عظیم شاعر ۱۹۴۹ء میں اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔ (۲۵۵) ان کی ایک نظم ”اللہ والشاعر“ کے عنوان سے ہے جس میں آخر کا بیشتر حصہ حمد باری تعالیٰ سے متعلق ہے۔ اس میں شاعر نے اپنی بے بسی کا اظہار کیا ہے اور اپنے گناہوں کا ذکر کرتے ہوئے معافی کی طلبکاری کی ہے:

لَا عُدَّةَ لِي بِرَبِّ فِي مَخْنَتِي • مَا أَنَا إِلَّا أَدْمِيٌّ شَقِيٌّ

(اے میرے رب! تو میری آزمائش کا قصد مت کر۔ میں ایک بد بخت انسان کے سوا کچھ نہیں)۔

طَرَدْتَنِي بِالْأَمْسِ مِنْ خَنْتِي • فَاعْفِرْ لِهَذَا الْغَاضِبِ الْمُحْتَقِ

(تو نے کل مجھے جنت سے نکلوا دیا۔ بس تو اس ناعاقبت اندیش انسان کو معاف کر دے)۔

خَتَانِكَ اللَّهُمَّ لَا تَغْضَبْ • أَنْتَ الْجَبِيلُ الشَّفِيعُ جَمُّ الْخَنَانِ

(اے میرے اللہ! میں تیری رحمتوں کا متمنی ہوں، تو ہم پر غضب نہ کر۔ تو بہت اچھا معاف کرنے والا اور محبت کرنے والا ہے)۔

هَاشِكْتُ فِي شُكْرَايَ بِالْمَذَلِّ • وَبِكَ يَا رَبِّ أَحْدَثُ الْإِنَانِ (۲۵۶)

(میرا شکایت کرنا گناہ میں داخل نہیں اور میرے رب! تجھی سے میں انسان کا طالب ہوں)۔

أَيَّتَهَا الْمُخْرُؤَةُ الْبَاكِئَةُ • لَا يَتَأَسَّى مِنْ رَحْمَةٍ مُنْقَلَبٍ

(اے مغموم اور رونے والے نفس! تو خدا کی رحمت سے ہرگز ہرگز یاس نہ ہو)۔

مِنْ أَلَمِكَ الطَّاعِيَةِ • إِذَا دَعَاكَ اللَّهُ مِنْ مُنْقَلَبٍ (۲۵۷)

(شاید تمہیں شدید غموں سے بجات مل جائے، جب تم اللہ کو غوم سے پکارو)۔

فَاسْتَغْفِرِي لِلَّهِ وَاسْتَغْفِرِي • وَتُغْفِرِي عَنْكَ بِنَارِ اللَّالِمِ

(تم اللہ سے گڑگڑاؤ اور اسی سے مغفرت چاہو، ممکن ہے کہ اذیت کی آگ کو تجھ سے دور کر دے)۔

وَقَدِّمِي التَّوْبَةَ وَاسْتَغْفِرِي • بَيْنَ يَدَيْهِ غُرَاتِ النَّدَمِ (۲۵۸)

(تو توبہ کے لئے اسکے سامنے ہاتھ بڑھا لیکن اس سے پہلے ندامت کے آنسوؤں کے ذریعہ اس سے مغفرت چاہو)۔

ہندی عربی حمد:

عرب ممالک کے بعد ہندوستان وہ تہا ملک ہے جہاں اسلامی علوم و فنون اور عربی زبان و ادب پر بڑے تحقیقی اور معیاری کام ہوئے ہیں۔ ان کاموں کو عرب دنیا میں بھی مقبولیت ملی۔ عربی شاعری کے میدان میں ہندوستان نے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ (۲۵۹) یہاں پر عظیم ہندوستانی شعراء مولانا سید غلام علی آزاد بکراوی، مولانا فیض الحسن سہارنپوری اور مولانا حمید الدین فراہی کے دواوین سے کچھ حمدیہ اشعار پیش کئے جاتے ہیں:

مولانا سید غلام علی آزاد بکراوی:

مولانا سید غلام علی آزاد بکراوی نہ صرف ایک شاعر ہیں بلکہ ایک عظیم مصنف بھی ہیں۔ ۱۷۱۳ء میں اودھ کے ایک قصبہ بگرام میں پیدا ہوئے۔ علم و فضل کے زیر سایہ پر دان چڑھے۔ عربی شاعری کے علاوہ نعت، سحر، بدیع، تاریخ، سیرت اور انساب میں ایک غیر معمولی مقام حاصل کیا۔ لاری اور عربی زبان میں دس دواوین منظر عام پر آئے۔ جن میں سات دیوان عربی زبان میں ہیں۔ (۲۷۳) ان کی شاعری کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس

میں جگہ جگہ عشق رسول کے دریا رواں ہیں۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں کافی قصائد کہے۔ اسی بناء پر آپ کو "حسان المند" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان کی شاعری میں مادی و مٹن کا بھی خصوصی ذکر ہے۔ ان کے ہاں ایسے اشعار کثرت سے ملتے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کی گئی ہے۔ قصائد کے مطلع میں بالعموم اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔ یہاں اس طرح کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں

لِلّٰهِ عِنَّمْ قَيْصُهُ مُتَوَاتِرٌ • مَا شَامَ ظَرْفٌ مِنْهُ بَرَقًا خَلِيًا (۲۶۱)

(اللہ کے فیض کے لئے مسلسل بارش کرنے والا بال ہے۔ اس کے کسی ٹکڑے سے بے بارش کی بجلی کو نہیں دیکھا)۔

اَلَا اَرَادَ عَبْدٌ مُّسْتَحَقُّ • سَقَادَ اللّٰهِ صِهْبَاءُ الرِّوَاءِ (۲۶۲)

(ہو شیار باش! آزاد ایک بندہ مستحق ہے جسے اللہ نے اپنی ولایت و دوستی کی تہ اس پر رکھی ہے)۔

اَهْدَىٰ إِلَيْكَ اللّٰهُ ذُرِّيَّةً • صَوْرَ الْمَرْجَانِ فِي الدَّمَاءِ (۲۶۳)

(اللہ نے تم کو سلامتی کے ایسے سوتیوں کا تحفہ دیا جو سمندر میں بھی نہیں پائے جاتے)۔

لَقَدْ ذَابَ لِي الْحُبُّ اَرَادًا • وَيُزْجُو مِنْ اللّٰهِ خُسْنُ الرِّصَا (۲۶۴)

(ہمارے آزاد محبت میں کھل گئے، اور وہ اللہ سے بہترین خوشنودی کی آس لگا رہے ہیں)۔

لِلّٰهِ مُدَامٌ ذُو بَلَجٍ • اَهْدَىٰ فِي الْيَلِّ مِنَ السَّرَاجِ (۲۶۵)

(اللہ کے لئے کشادہ اور مسلسل ہونے والی بارش ہے اس کے تاریکیوں کے لئے چراغ فراہم کئے)۔

اَضْمَى الْخَلَائِقَ لِحِفْظِهَا فِي مَرَّةٍ • اَللّٰهُ اَكْثَرُ مَا اُنْشَدَ بِفَذَا (۲۶۶)

(اللہ نے ایک ہی مرتبہ تمام مخلوق کے حصوں کو متعین کر دیا ہے۔ اللہ تمام چیزوں کو نہایت تیزی سے نافذ کرنے والا ہے)۔

اَزَادُ عَبْدُكَ كَرِيْمٌ وَيَزِيْجِي • مِنْ مَّاءِ الْمُنْهَبِكِ الْعَرِيْرُ ذُوِيَا (۲۶۷)

(اے کرم کرنے والے! آزاد تیرا بندہ ہے جو تیرے سیراب کرنے والے چشمہ آب سے سیرابی کا امیدوار ہے)۔

مولانا آزاد کی شاعری سے واضح ہے وہ ایک عظیم عاشق رسول تھے۔ انہوں نے عشق رسول کو زندگی کا ماحصل زندگی قرار دیا۔ عاشق رسول کا عاشق الہی ہونا لازمی ہے۔ آزاد کی ایسی نظموں میں حمد باری تعالیٰ سے متعلق کثرت سے اشعار ملتے ہیں جن میں انہوں نے اپنے جذبات و احساسات کو بڑے خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ گو کہ زبان و بیان پر ہندوستانی اثرات ظاہر ہیں

اَنْ دُفَّتِ الْمَوْتُ لَا اَبَالِ • حَيَّاكَ اللّٰهُ ذُو الْخَلَائِلِ

(اگر تم نے موت کا مزا چکھ ساهے تو پرواہ نہیں کیونکہ جلال والا اللہ تم کو دوسری زندگی دے گا)۔

مَوْلَانِيْ حَزَنَتْ فِيْ هَوَاكَ • مَنْ يُّكْشِفُ غَمِّيْ سَوْكَ (۲۶۸)

(اے میرے آقا! تمہاری محبت میں نڈھال ہوں، تمہارے سوا میرے غموں کو کون دور کرنے والا ہے)۔

اَيَا رَبِّ الْمَذَامَةِ وَالْكُؤُوسِ • اَصْبَغْ بِقُلِّ الْاَهْلِيَّةِ بِالشُّمُولِ

(اے شراب اور بارشوں والے رب! قبائل کے برتنوں کو شراب سے روشن کر دے۔ بخوس کی آگ سے نہیں)۔

فیض الحسن سہارنپوری

مولانا فیض الحسن سہارنپوری ۸۱۶ء میں سہارنپور کے ایک علمی خانوادے میں پیدا ہوئے۔ وہ اپنے وقت کے ایک مشہور عالم تھے۔ عربی زبان کا بہت اچھا ذوق تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی طبیعت اور عربی دانی نے علامہ شبلی نعمانی اور مولانا حمید لدین فرہنی کو ان کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنے پر مجبور کیا۔ سر سید احمد خاں نے بھی حریری کے چند مقامات اور معانی کے چند قصبہ ان سے پڑھے تھے۔ وہ سر سید کی معادنت کی غرض سے کچھ دنوں علی گڑھ میں ان کے ساتھ رہے۔ ۱۸۰۰ء میں اورینٹل کالج لاہور آگئے۔ وہاں دیوان لکھنا، دیوان لکھنا اور مقامات حریری پڑھائے۔ علامہ شبلی اور مولانا فراہی نے آپ سے لاہور ہی میں استفادہ کیا تھا۔ مولانا فیض الحسن سہارنپوری کی قرآن کریم پر گہری نظر تھی۔ ۱۰۰۰ ہی ہم کتابوں ضواء المشکوٰۃ، تعلیقات الجلالیس، دیوان حسن بن ثابت، حل ابیات بیضاوی، ریاض الصغیر، درالمنثور، مستفید ہیں۔ ان کے شعری مجموعہ "دیوان فیض" کو ۳۳۴ء میں مولانا فراہی نے ترتیب دے کر حیدرآباد دکن سے شائع کیا تھا۔ ان کی شعری کے موضوعات حمد، ثناء، مرثیہ اور قصائد ہیں۔ (۲۶۹) جدید شاعر سائیل صہری کی طرح آپ نے بھی اپنے دیوان کا آغاز حمد سے کیا ہے۔ اسی حمدیہ قصائد کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں:

لَا يَسْتَجَابُ دُعَاءُ قَلْبٍ لَا يَجِبُ • يَلْتَهُ إِلَى اللَّذَاتِ وَالْأَهْوَاءِ

(لو دلعب میں گم رہنے والے دل کی دعائیں قبول نہیں ہوتیں کیونکہ وہ تو خواہشات و لذت کا نام ہے)۔

يَا رَبِّ لَمْ تَشْفِنِي مِنْ عِلَّتِي • فَصَلِّ الطِّبُّ وَمِنْ يَدِ دِي دَابِي

(اے میرے پروردگار! اگر تو نے میرے مرض کو شفا نہ دی تو پھر کون طبیب مجھے میرے مرض کو اچھا کر سکتا ہے)۔

يَا رَبِّ اَنْ اَعْدَتْنِي مِنْ اُسْرِهَا • فَالْاَرْضُ اَرْضِي وَالسَّمَاءُ سَمَائِي

(اے میرے پروردگار! اگر تو نے مجھے اس کی قید سے بچا لیا تو یہ زمیں و آسمان سب میرے ہیں)۔

اَنْتَ الْمُعِينُ الْمُسْتَعَانُ وَلَا اَرَى • مَنْ مُصْرَعٌ فِي بَذَّةٍ وَرَحَاءِ

(اے پروردگار تو ہی مدد کرے والا ہے، تجھ ہی سے مدد چاہی جاتی ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کوئی دوسرا اذیت و آسودگی میں کام کر رہا ہو)۔

اَنْتَ الْخَيْرُ بِشِقْوَتِي وَ سَعَادَتِي • لَعَلَّكَ تَكْلَانِي وَ مِلَكَ رَجَائِي

(اے پروردگار! تو ہی میری بد بختی اور خوش قسمتی سے واقف ہے، پس تجھ ہی پر بھروسہ ہے اور تجھ ہی سے امید وابستہ ہے)۔

اَنْتَ الْمُعِينُ الْمُسْتَعَانُ وَمَا اَرَى • مَنْ يُعْنِي بِالتَّضَرُّعِ فِي الْاَزْدَاءِ

(اے پروردگار! تو ہی مددگار ہے اور تجھ ہی سے مدد کی طلب کی جاتی ہے اور میں کسی کو پریشانی کے وقت کام آنے والا نہیں پاتا ہوں)۔

كَثُرَ الذُّنُوبُ وَقَلَّ مَا تُمَحِّي بِهِ • مِنْ تَوْبَةٍ وَ تَصَرُّعٍ وَ بُكَاءٍ (۲۷۰)

(گناہوں کا انبار ہے اور کم ایسے گناہ ہیں جو توبہ، تضرع اور گڑگڑانے سے مٹ سکیں)۔

أَرْجُو وَأَمَلُ أَنْ تَذُومَ مُوَدَّتِي • حَتَّى وَمَا وَهَبَ حَبِيرٌ رَحَائِي

(میری آرزو ہے کہ موت و حیات دونوں میں ہی میں خدا کا شیدائی رہوں اور یہی میری سب سے بہتر خواہش ہے)۔

بَاكَاشِفَ الْكُرْبِ الشَّدِيدِ وَ عَافِرِ • الذَّنَمِ الْكَبِيرِ وَ دَافِعِ الْآرَاءِ

(اے شدید اذیتوں کے نالے والے! بڑے گناہوں کے مٹانے والے اور بے رحمی کو نالے والے)۔

لَا تُحْزِنِي يَوْمَ الْحِسَابِ فَإِنَّ مَا • أَخْشَاؤُ فِيهِ شَمَانَهُ الْإِعْدَاءِ

(حساب کے دن تو مجھے رونا نہ کرنا، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ دشمن میرے سب سے بڑے دشمن ہوں گے)۔

مولانا حمید الدین فراہی:

مولانا حمید الدین فراہی کی شخصیت علمی دنیا میں تعارف کی محتاج نہیں۔ ۱۸۶۲ء میں اعظم گڑھ کے ایک گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۳۰ء میں اپنے ایک ڈاکٹر دوست حفیظ اللہ کے پاس علاج کے لئے تشریف لے گئے اور وہیں انتقال کیا۔ ابتدائی تعلیم اپنے ماموں زاد بھائی علامہ شبلی نعمانی سے حاصل کی۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے سامنے بھی زانوئے تلمذ تہ کیا۔ عربی ادب میں مہارت تمامہ حاصل کرنے کے لئے لاہور چاکر مولانا فیض الحسن سہارنپوری سے استفادہ کیا۔ بیس سال کے عرصہ میں عربی علوم و فنون پر قدرت حاصل کر لی اور اس کے بعد عصری علوم کے حصول کی طرف متوجہ ہوئے۔ الہ آباد سے انٹرنس کا پرائیویٹ امتحان دے کر ایم اے اوکالج علی گڑھ سے بی اے کا امتحان پاس کیا۔ قرآنیات ان کا بنیادی موضوع تھا۔ پورے مہینے قرآن کریم کی روشنی میں مرثیہ کرنا چاہتے تھے کیونکہ ان کے خیال میں قرآن کریم تمام علوم کا سرچشمہ ہے۔ اردو، فارسی اور عربی تینوں زبانوں میں اشعار کہے۔ اردو میں اشعار تو مٹے ہیں لیکن کوئی مجموعہ نہیں۔ فارسی اور عربی کے مجموعے موجود ہیں۔ (۲۷۲) ان کا عربی دیوان ”دیوان المعتمد علی محمد الفرائی“ کو مولانا بدر الدین اصدیقی نے ترتیب دے کر درجہ حمید یہ مدرستہ الاصلاح سرائے میرا اعظم گڑھ سے شائع کیا۔

ان کی شاعری پر قرآنی اسلوب غالب ہے۔ مولانا فراہی کی ایک نظم ”نی، استعاذہ“ ہے۔ یہ نظم حمد سے متعلق ہے، اس میں مولانا نے دنیا کی عیوب اور شیطان کی چالوں سے اللہ کی پناہ چاہی ہے۔

أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ الْفَضَالِ • الْعَافِرِ الذَّنْبِ الشَّدِيدِ الْتَكَاكِ

(میں اس بڑے تر اللہ کے پناہ میں رہنا چاہتا ہوں جو بہت فضل والا ہے۔ گناہوں کا معاف کرنے والا اور سخت سزا دینے والا ہے)۔

بَيْنَ هَمَزَاتِ النَّفْسِ ذَاتِ الْإِنْفَالِ • وَ تَفْثَاتِ كُلِّ بَاغٍ مُخْتَالِ

(میں اللہ کی پناہ نفس کے بڑے دوسروں سے چاہتا ہوں نیز باغیوں اور سرکشوں کے فتنوں سے دور رہنا چاہتا ہوں)۔

وَسَطْرَاتِ كُلِّ طَاغٍ مُخْتَالِ • وَ فِتْنَةِ الْجُنِّ وَ بَلْبَالِ الْبَالِ (۲۳۷)

(ہر سرکش و متکبر کے اقتدار سے، بزدلی کے فتنہ سے اور غم دل سے اللہ کی پناہ چاہتا ہوں)۔

وَسْتَنْصُرُوا اللَّهَ الْمُهَيَّمَنَ • فِي الْعِشِيِّ وَ فِي الْغَلَسِ (۲۷۴)

(غلبہ رکھنے والے اللہ سے تم بھی تاریکی اور آخری تاریکی میں مدد کی درخواست کرو)۔

لَا تَتَّبِعُوا الدُّنْيَا وَزُخْرُفَهَا • قَبَا اللّٰهُ اِشْتَفَا

(ہمیں دنیا اور دنیاوی شیشیں نہیں چاہیے کیونکہ اللہ میرے لئے کافی ہے۔)

يَلُوذُكُمْ اللّٰهُ بِاسِ الْعَدَى • فَإِنَّ أَمْرَ اللّٰهِ يَلُوذُ لِقُلُوبِ

(اللہ دشمن کی جنگ سے تمہیں آرمائے گا کیونکہ امر الہی دلوں کا امتحان لیتا ہے۔)

إِنْ تَصْبِرُوا اللّٰهُ لَا يَحْزَنَكُمْ • فَإِنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا رَقِيبٌ (۲۷۶)

(اگر تم صبر کرو تو اللہ تم کو سوچنا نہیں کرے گا۔ بے شک اللہ ہمارا نگران ہے۔)

بِأَفْوَمَا أَنْ تَصْبِرُوا يَا نَكَم • نَصْرٌ مِنَ اللّٰهِ وَقَتْحٌ قَرِيبٌ (۲۷۷)

(اے قوم کے بوجھ! اگر تم ثابت قدمی رکھاؤ گے تو اللہ کی مدد آئے گی اور عنقریب فتح تمہارے قدم چومے گی۔)

عرب دواوین میں حمد:

گزشتہ صفحات میں جاہلی، اموی، عباسی دور جدید اور ہندوستان کے عربی شعراء کے کلام کا جائزہ لیا گیا اور ان کے کچھ حمدیہ اشعار اور حمدیہ قصائد پیش کئے گئے۔ اب ہم سبع معلقہ، جملہ اشعار العرب، دیوان الحماسہ اور سیرت ابن ہشام کا مختصر جائزہ لیں گے۔ سیرت ابن ہشام میں واقعات کا ذکر کرتے ہوئے ان سے متعلق بہت سے جاہلی اور اسلامی شعراء کے کلام سے استشہاد بھی کیا گیا ہے۔ اس میں جاہلی اور اسلامی عہد کی شاعری کا ایک معتد بہ حصہ محفوظ ہو گیا ہے۔

(ب) المعلقات السبع:

المعلقات السبع کا دوسرا نام مذہبات یا سموط ہے۔ اس میں عربوں کے سات عظیم ترین قصائد قلمبند کئے گئے ہیں جنہیں آب و ہوا سے لکھ کر خانہ کعبہ کے دروازہ پر لٹکایا جاتا تھا کہ مقبولیت اور دائمی شہرت ملے۔ ان میں سے کچھ قصائد فصیح مکہ کے دقت تک لٹکے ہوئے تھے اور کچھ نذر آتش ہو گئے۔ ان سات قصائد کے کہنے والے شعراء امرء القیس، رہیر بن ابی سلمیٰ، طرفہ بن العبد، لبید بن ربیعہ، عنترہ بن شداد، عمرو بن کلثوم اور حارث بن حلزہ ہیں۔ (۲۷۸) یہاں طرفہ بن العبد کا ایک شعر، حارث بن حلزہ کے دو شعر اور رہیر بن سلمیٰ کا ایک شعر پیش کیا جا رہا ہے۔ ان اشعار سے براہ راست حمد پاری تعالیٰ کا اندازہ تو نہیں ہوتا لیکن اتنا پتہ چلتا ہے کہ جاہلی شعراء کے یہاں اللہ کا تصور موجود تھا جیسا کہ مضمون کے ابتداء میں اس پر بحث کی جا چکی ہے۔ عرب اللہ کو سب سے برتر اور اعلیٰ تصور کرتے تھے۔

فَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ قَيْسُ بْنُ حَالِدٍ • وَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ عَمْرُو بْنُ مُرَثَدٍ (۲۷۹)

(اگر میرا اللہ چاہے تو میں قیس بن خالد ہو جاؤں اور میرا رب چاہے تو میں عمرو بن مرثد ہو جاؤں۔)

فَهَذَا هُمْ بِالنَّاسِ وَذَمُّ اللّٰهِ • يَلْعَنُ تَشْفِي بِهِ النَّاسِيَاءُ (۲۸۰)

(کجیور اور پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے ان کو ہدایت دی اور اللہ کا معاملہ بیا واضح ہے کہ بہت سے بد بخت اس سے شفا پاتے ہیں۔)

وَفَعَلْنَا بِهِمْ كَمَا عَلِمَ اللّٰهُ • وَمَا أَدَّ لِلْحَائِيَيْنِ دِمَاءُ (۲۸۱)

(ہم نے ان کے ساتھ وہی کچھ کیا جس کا علم خدا کو ہے اور خیانت کرنے والوں کے لئے کوئی قصاص و دیت نہیں)۔

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكُمْ ۖ لِيُخْشِيَ وَيُهَيِّجَكُمْ اللَّهُ بَعْلَمَ (۲۸۲)

(اپنے دل کی باتوں کو تم اللہ سے ہرگز پوشیدہ نہیں رکھتے، جب وہ اس سے چاہے وہ جان جائے گا)۔

جمہرۃ اشعار العرب۔

سبع معلقہ کے بعد تین شعر حمزۃ اشعار عرب سے پیش کیے جا رہے ہیں۔ جمہرۃ میں انچاس (۳۹) جاہلی اور اسلامی شعراء کے قصائد شامل ہیں۔ ان شعراء کو سات خانوں میں تقسیم کیا گیا اور ہر خانہ میں سات سات شاعر رکھے گئے ہیں۔ یہ کتاب انفرادی نوعیت کی حامل ہے۔ اس کو بو زید قرشی (۱۰۰۰-۱۰۵۰ھ) نے ترتیب دیا ہے۔ جنہیں حرثی ریدان (۸۶۱-۹۰۳ء) نے تیسری صدی کا انسان بتایا ہے۔ (۲۸۳) بطرس الہستانی (۸۱۹-۸۸۳ء) کا خیال ہے کہ یہ عباسی عہد کے پہلے ہوئے نہ کہ عباسی عہد کے دوسرے دور میں۔ کیونکہ نمونے اپنی کتاب جمہرۃ میں المفضل المضلی سے روایات نقل کی ہیں اور ان کی وفات ۱۷۱ھ میں ہوئی۔ (۲۸۴) یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ابو زید انقرشی کو ان کا عہد ملا۔ (۲۸۵) اس کے کچھ اشعار پیش ہیں۔

مَنْ يَسْأَلُ النَّاسَ يُحَرِّمُوهُ ۖ وَسَأَلُ اللَّهِ لَا يَحِثُّ (۲۸۶)

(لوگوں سے سوال کرنے والے کو محرومی کا سامن کرنا پڑتا ہے اور اللہ سے مانگنے والے کبھی یوس نہیں ہوتا)۔

قَدْ قَرَوِ اللَّهَ بَيْنَ أَمْرِكُمْ ۖ فِي كُلِّ طَرْفٍ فَكَيْفَ يَا ثَلَفَ (۲۸۷)

(اللہ نے تم لوگوں کے معاملہ کو تتر بتر کر دیا اب کیسے جمع کیا جائے گا)۔

وَاللَّهُ لَيْسَ لَهُ شَرِيكَ ۖ عَلَامٌ مَا خَفَتِ الْقُلُوبُ (۲۸۸)

(اللہ کا کوئی شریک نہیں ہے، ورنہ دلوں کی باتوں کو جاننے والا ہے)۔

دیوان الحماسہ:

دیوان الحماسہ کو ابو تمام نے جمع کیا، اس میں اس نے زمانہ جاہلیت اور اسلام کی بہترین شاعری کو جمع کیا یہ انتخاب اس قدر معیاری اور موزوں ہے کہ ناقدین فن نے اسے ابو تمام کی شاعری سے بہتر کام قرار دیا۔ اس مجموعہ کو اس نے خراسان میں ترتیب دیا۔ اس میں اس نے اپنے عہد کے اہم شعراء کے کلام کو جمع کیا ہے۔ اس مجموعہ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہنا بجا ہو گا کہ اس کا کوئی ثانی نظر نہیں آتا۔ حماسہ عربی شاعری کے بنیادی مصادر میں شامل ہے۔ یہ کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے۔ (۲۸۹) جن میں کثرت سے حمدیہ اشعار مل جاتے ہیں۔

هَلِ اللَّهُ غَافٌ عَنْ ذُنُوبٍ تَسْلَفُ ۖ أَمْ اللَّهُ أِنْ لَمْ يَغْفِ عَنْهَا يَعْذِبُهَا (۲۹۰)

(کیا اللہ بچھے گناہوں کو معاف کرے گا؟ اور اگر اللہ نے معاف نہیں کیا تو وہی گناہ وہ دوبارہ کرے گا)۔

مَا أَقْدَرُ اللَّهَ الْإِيدَى عَلَى شُحْطٍ ۖ مَنْ دَرَاهُ الْحُزْنَ بِمَنْ دَارَهُ صَوْنُ

(اللہ کس قدر قادر ہے کہ دونوں کی دوری کو ختم کر دیتا ہے جب کہ ایک کا گھر مقام حزن میں اور

دوسرے کا صول میں ہے)۔

اللَّهُ بِطَوْنِ الْمَاطِ الْأَرْضِ بِهَا • حَتَّى يَرَى الْوَيْعَ مِنْهُ وَهُوَ مَا هُوَ (۲۹۱)
 اللہ نے دونوں کے درمیان واقع دوری کو ختم کر دیا، یہاں تک کہ مقام حزن کا گھراؤل و عیال سے آباد نظر آنے لگا۔
 أَشْكُرُ إِلَى اللَّهِ أَحْوَالًا أَمَارِسَهَا • مِنَ الْجَبَالِ وَأَنْتَى نَسِيءُ النَّصْرِ (۲۹۲)
 (پہاڑوں کی وجہ سے ہیں جن حالات سے دوچار ہوں اس کی خدا سے شکایت کرتا ہوں اور حال یہ ہے کہ میں ضعیف و کمزور ہوں۔)

أَلَا يَا شَيْبَةَ الذِّمَّةِ مَالِكٌ مُفْرَصًا • وَقَدْ جَعَلَ الرَّحْمَنُ طَوْلَكَ فِي الْعَرْشِ (۲۹۳)
 (اے رچھہ شعل صورت قریبوں میں برستی جا رہی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اللہ نے تمہارے طول کو عرش میں بنایا ہے۔)

فَلَمَّا رَأَى كَثْرَةَ اللَّهِ وَخَدَهُ • وَنَشْرَ قَلْبًا كَانَ خَمًا بَلَابِلَهُ (۲۹۴)
 (میں جب اس نے مجھے دیکھی تو اللہ واحد کی بڑائی بیان کی اور منسوم دل کو خوشیوں سے معمور کر دیا۔)
 فَيَرَبِّ أَنْ لَمْ تَقْصِبْهَا أَنْتَى فَلَا تَدْعُ • قَدْ دُورَ لَيْسَ وَأَقْبَضَ قَدْ دُورَ كَمَا جَبَا (۲۹۵)
 (اے میرے رب! اگر قندور میری قسمت میں نہیں ہے تو اسے میرے رقبوں کے لئے مت چھوڑ بلکہ اسے اپنے قبضہ میں لے کر موجود صورت میں باقی رہنے دے۔)

سیرت ابن ہشام۔

عبدالملک ابن ہشام (م ۸۲۸) نحو، لغت اور علم نسب کے بہت بڑے عالم تھے۔ بصرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں پروان چڑھے۔ مصر میں ان کا انتقال ہوا۔ "السيرة النبوية" ان کی ممتاز تصنیف ہے، جسے علمی دنیا سیرت ابن ہشام کے نام سے جانتی ہے۔ اس کی روایات ابن اسحاق سے منقول ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے تاریخ سد طین الکمر اور کتب السجون بھی تصنیف کیں۔ سیرت ابن ہشام میں بہت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے حمد باری تعالیٰ کا ایک تصور ابھر رہا ہے۔ لیکن یہ اشعار روایتاً بہت زیادہ مستند نہیں ہیں۔ (۲۹۶) حمد سے متعلق کچھ اشعار نقل کئے جا رہے ہیں:

سبحة بنت الاحب نے درج ذیل اشعار کعبہ کی شان میں کہے تھے:

اللَّهُ آمَنَهَا وَمَا • بُيُوتٌ بِغَرَضِهَا فَضُورُ

(اللہ نے اسے اور اس کے صحن میں جتنے محل بنائے گئے ہیں تحفظ بخشا۔)

اللَّهُ آمَنَ طَيْرَهَا • وَالْعَصْمُ قَامَنَ فِي ثَبِيرِهَا

(اللہ نے اس کے پرندوں کو اماں عطا کی، اور کوہ ثبیر میں ہرنیاں سکون سے رہتی ہیں)

وَأَذَلَّ رَبِّي مُلْكَهُ • فِيهَا قَاوَفِي بِالْذُّورِ (۲۹۷)

(میرے رب نے اس کے علاوہ اور ملک کو جائے امن بنادیا کیونکہ اس میں نذریں اور نشیں پوری کی جاتی ہیں۔)

عبدالمطلب نے ابرہہ کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا:

لَا هُمْ إِلَّا الْعَبْدُ يَم • تَعُ رُحْلَهُ فَاَمْنَعُ خَلَاكَ (۲۹۸)

(یا اللہ! بندہ اپنی سواری کی حفاظت کرتا ہے تو، اپنے حرم کے رب و اہل کی خدمت لے۔)

لَا تَهْمُ أَحْزَالُ السُّودَةِ مَقْصُودَ • الْآحِذُ الْهَجْمَةَ فِيهَا التَّغْلِبُ (۲۹۹)

(یا اللہ! سود بن مقصود کو ذلیل و خوار کر۔ جس نے ایسے سواونٹ پڑ لئے جس میں تیری قربانی کے قارودہ بند اونٹ بھی شامل ہیں۔)

نفیل نے یہ شعر کہا

أَيْنَ الْمَقْرُوءِ لَه الطَّالِب • وَالْأَشْرَمُ الْمَعْلُوفُ لَيْسَ الْعَالِبُ

(بھاگ نکلنے کی جگہ کہاں کہ اللہ تمہاری تلاش میں ہے اور ابرہہ جو مطلوب ہو یہاں نہ پائے گا۔)

حَمَدْتُ اللَّهَ إِذَا بَصُرْتُ طَيْرًا • وَحَفْتُ حِمَارَةً لَنَهْيِ عَلِيٍّ (۳۰۰)

(جب میں نے پرندوں کو دیکھا تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا، جبکہ میں اپنے وپر مرنے والے پتھروں سے خوف زدہ تھا۔)

إِنَّ آيَاتِ رَبِّنَا ثَابِتَاتٌ • لَا يُمَارِي فِيهِنَّ إِلَّا الْكَفُورُ

(بے شبہ ہمارے پروردگار کی نشانیاں روشن ہیں جن کا انکار صرف بہت بڑا کافر ہی کر سکتا ہے۔)

خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ فَكُلُّ • مُنْتَبِئٍ حِسَابٍ مَقْدُورُ

(اس نے رات و دن پیدا کئے اور ان دونوں کے حسب مقرر اور واضح ہیں۔)

ثُمَّ يَجْلُو لِنَهَارٍ رَبِّ رَجِيمٌ • بِمُهَاقَا شُعَاعِهَا مَنُشُورُ

(مہربان رب ان کو سورج کی چمکدار کرنوں سے منور کرتا ہے اور ان کو پھیلاتا ہے۔)

حَسَبَ اللَّيْلِ بِالْمَغْمَسِ حَتَّى • ظَلَّ يَخْبُو كَأَنَّهُ مَغْفُودُ (۳۰۱)

(اسی نے مقام مغمس میں ہاتھی کو روک دیا، حتیٰ کہ وہ ریختے لگا، ایسا لگتا کہ اس کے پاؤں کٹے ہوئے ہیں۔)

یہاں تک سیرت ابن ہشام کی پہلی جلد سے حمد باری تعالیٰ سے متعلق کچھ اشعار پیش کئے گئے۔ اب کچھ اشعار دوسری جلد سے پیش کئے رہے ہیں۔

أَرَبَ النَّاسِ أَشْيَاءُ الْمَنُتْ • يُلْفُ الصَّعْبُ مِنْهَا بِالذُّلُولِ

(اے پروردگار! چیزیں گڈمڈ ہو گئیں، کیونکہ آسانیاں دشواریوں کے ساتھ مل دی گئیں۔)

أَرَبَ النَّاسِ أَعَانُ ضَلُّنَا • فَيَسِّرْنَا الْمَعْرُوفَ اسْبِيلَ

(اے ہمارے رب اگر ہم گمراہ ہوئے تو ہمارے لئے نیکی کے راستے کو ہموار کر دے۔)

قُلُوبًا رَبَّنَا كُنَّا يَهُودًا • وَمَا دِينُ الْيَهُودِ بَدِي شُكُوبِ

(اگر ہمارا رب نہ ہوتا تو ہم یہود ہوتے اور یہودیوں کے دین کا رشتہ حقائق سے ٹوٹ چکا ہے۔)

قُلُوبًا رَبَّنَا كُنَّا نَصَارَى • مَعَ الرُّهْبَانِ فِي جَلِيلِ الْجَلِيلِ (۳۰۲)

(اگر ہمارا رب نہ ہوتا تو ہم نصاریٰ ہوتے اور راہبوں کے ساتھ کوہ جلیل میں قیام کرتے۔)

عمر بن جوح جب مشرف بہ اسلام ہوئے تو ان لفظوں میں اللہ کا شکر ادا کیا

وَأَنَّ لَوْ كُنْتُ إِلَهًا لَمْ تَكُنْ • أَنْتَ وَكَلْبٌ وَمَنْطَ بَشَرٍ فِي قَرْنِ

(اللہ کی قسم اگر زندہ ہوتا تو ایک کتے کے ساتھ گڑھے میں پڑا ہوا ہوتا)۔

أَفْ لِمَقَاكَ الْهَامِسْتَدَنْ • الْآنَ فَتَشْنَاكَ عَنْ سَوَالِغِنِ

(اللہ کے ہوئے کے باوجود تمہارے اس طرح پڑے رہنے پر تفس ہے۔ اب ہم کو اپنی رائے کی غلطی کا احساس ہو گیا)۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ ذِي الْجَبْنِ • الْوَاهِبُ الرِّزَاقِ ذِي الدِّينِ

(تمام تعریفیں بلند تر اور احسان کرنے والے اللہ کے لئے ہیں جو رزق دینے والا اور دینداروں کو جزا دینے والا ہے)۔

هُوَ الَّذِي أَنْفَسْنِي مِنْ قَبْلِ أَنْ • أَكُونُ فِي ظِلْمَةٍ قَبْرِ مُرْتَبِعُنِ (۳۰۳)

(وہی ہے جس نے مجھے قبر کی تاریکی میں پھنسنے سے قبل ہی بچا لیا)۔

ابو قیس صدمہ بن ابی انس التجاری دولت اسلام سے فیض یاب ہوئے تو انہوں نے درج ذیل اشعار میں اللہ کا

شکر ادا کیا

سَبَّحُوا اللَّهَ شَرَقَ كُلِّ صَبَاحٍ • طَلَعَتْ شَمْسُهُ وَكُلَّ هَلَالٍ

(ہر صبح کے نمودار کے وقت اللہ کی تسبیح بیان کرو۔ میز ہر سورج اور ہر چاند کے طلوع کے وقت اللہ کی تعریف بیان کرو)۔

عَالَمُ الْبَسْرِ وَالْبَيَانِ لَذِيْنَا • لَيْسَ مَا قَالَ رِثْنَا بِضَلَالٍ

(ہمارے نزدیک وہ ظاہر و باطن کو جاننے والا ہے۔ ہمارے رب کے احکامات میں گمراہی نہیں ہے)۔

وَلَهُ الطَّيْرُ تَسْتَوِنْدُ وَتَاوَى • فَنِي وَتُكْوِرُ مِنْ أَمْسَاتِ الْجِبَالِ (۳۰۴)

(مامون پہاڑوں کے گھونسلوں میں رہنے اور آنے جانے والے پرندے اسی کے بس میں ہیں)۔

ابو قیس صدمہ اسی قصیدہ میں آگے کہتا ہے:

وَنَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ لَا شَيْءَ غَيْرَهُ • وَنَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ أَفْضَلُ هَادِيَا

(اور ہمیں معلوم ہے کہ اللہ کے سوا کوئی چیز ہی نہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بہترین رہنما ہے)۔

نُعَادِي الَّذِي عَادَى مِنَ النَّاسِ كُلَّهُمْ • بَجَمِيعَا زَانِ كَانَ الْحَبِيبُ الْمُصَافِيَا

(لوگوں میں سے جس کسی نے اس سے دشمنی کی ہم بھی اس کے دشمن ہیں گرچہ وہ مخلص دوست ہی کیوں نہ ہو؟)

أَقُولُ إِذَا أَدْعُوكَ فِي كُلِّ بَيْعَةٍ • تَبَارَكَتْ قَدَاكَ كَثْرَتِ لَاسْمِكَ دَاعِيَا

(اے بابرکت ذات! جس وقت بھی میں تجھے پکارتا ہوں تو کہتا ہوں کہ میں نے تجھے کثرت سے پکارا ہے)۔

أَقُولُ إِذَا جَاوَرْتَ أَرْضًا مَخُوفَةً • خَتَانِيكَ لَا تُظْهِرُ عَلَيَّ الْآغَادِيَا

(جب میں کسی خطرناک سرزمین سے گزرتا ہوں تو کہتا ہوں اے کریم مجھ پر دشمنوں کو غلبہ نہ عطا فرما)۔

فَطَا مُعْرِصًا أَنَّ الْحَتُوفَ كَثِيرَةً • وَأَنَّكَ لَا تَبْقَى بَاقِيَا

(پس منہ پھیرے واپس چلا جا کیونکہ موتیں بہت ہیں اور تمہاری بقا محال ہے)۔

فَوَ اللَّهُ مَا يَذَرِي الْفَتَى كَيْفَ يَتَّقِي • إِذَا هُوَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ اللَّهُ رَاقِيَا

(اللہ کی قسم! نوجوان شخص کو اپنے بچاؤ کی تدبیر نہیں معلوم، الا آنکہ اللہ اس کے لئے کوئی محافظ مہیا کر دے)۔

وَلَا تَحْفَلُ النَّحْلُ الْمُقِيمَةُ رَهْمًا • إِذَا أَصْبَحَتْ رِيًّا وَأَصْبَحَ ثَاوِيَا (۳۰۵)

(کھجور کا کھڑا ہوا درخت اپنے مالک کو کوئی فائدہ نہیں دیتا جب وہ مالک موت کے ماتحتوں میں چلے جائے)۔
ابو عزد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ایک قصیدہ کہا جس کا ایک شعر
حمد باری تعالیٰ سے بہت قریب ہے۔

وَأَنْتَ أَهْرَاءُ تَدْعُو إِلَى الْحَقِّ وَالْهُدَى • عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ الْعَظِيمِ الشَّهِيدِ (۳۰۶)

(آپ وہ انسان ہیں کہ جس نے حق اور ہدایت کی تعلیم دی۔ یہ چیز آپ پر برتر اور حاضر رہنے والے اللہ
کی طرف سے ہے)۔

کعب بن مالک سے جنگ بدر سے متعلق دو شعر کہے۔ یہ دونوں شعر شرار بن اخطاب کے جواب
میں منظر عام پر آئے تھے۔

عَجِبْتُ لِلْأَمْرِ وَاللَّهِ قَادِرٌ • عَلَيَّ مَا أَرَادَ لَيْسَ إِلَيْهِ فَاجِرٌ (۳۰۷)

(مجھے اللہ کے معاملہ پر حیرت ہے اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔ اللہ کو کوئی مجبور کرنے والا نہیں ہے)۔

شَهِدْنَا بِأَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ عِزَّهُ • وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ بِالْحَقِّ طَاهِرٌ (۳۰۸)

(ہم اس کے گواہ ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی رب نہیں اور اللہ کے رسول حق کے ساتھ غائب ہیں)۔

دوسری جلد کے بعد سیرت ابن ہشام کی تیسری جلد سے کچھ حمدیہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔ جنگ احد میں
جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو دانت شہید ہوئے تو اس موقع پر حسان بن ثابتؓ نے جو کچھ عتبہ بن ابی
وقاص سے کہا اس میں حمد کا ایک پہلو موجود ہے۔

إِذَا اللَّهُ جَارِي مَعْشَرًا لِيَعَالِيَهُمْ • وَنَصْرُهُمُ الرَّحْمَانُ رَبُّ الْمَشَارِقِ

(اللہ نے انسانوں کے کاموں کے بدلے دیئے اور تمام جہات کے مالک رحمن نے ان کی مدد کی)۔

فَأَخْرَاكَ رَبِّي يَاعْتَبِرْ بِي مَا بَلَكَ • وَلَقَاكَ قَبْلَ الْمَوْتِ أَحَدِي الضُّعْفَاكِ

(اے عتبہ بن مالک اللہ نے تم کو رسوا کیا، اور موت سے قبل اس نے تم کو مہلک عذاب سے دوچار کیا)

بَسَطْتَ يَمِينًا لِلنَّبِيِّ تَعْمَدُ • قَاوَمَيْتَ فَاهُ قَطَعْتَ بِالتَّوَارِقِ (۳۰۹)

(تم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جان بوجھ کر دست درازی کی تو اس نے تیرا منہ خون آلود کر کے
بجلیوں سے اسے کاٹ دیا)۔

وَلَكِنْ حَذَرًا أَسِيَّا فُكِّمُ وَتَوَخَّلُوا • عَلَى اللَّهِ أَنْ الْأَمْرُ إِلَيْهِ أَجْمَعُ (۳۱۰)

(لیکن تم اپنی تلواروں کو سنبھالو اور اللہ پر بھروسہ کرو، بے شک اللہ کا فیصلہ نہایت جامع ہے)۔

جنگ خندق کے موقع پر کعب بن مالکؓ نے درج ذیل اشعار کہے۔ ان اشعار میں اللہ کی جلالت شان اور
عظمت و قدرت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

أَمَرَ اللَّهُ بِرَبْطِهَا لِقُدْوِهِ • فِي الْحَرْبِ أَنَّ اللَّهَ خَيْرٌ مُوَفِّقِي (۳۱۱)

(جنگ میں اللہ نے حکم دیا ہے کہ گھوڑوں کو دشمنان الہی کے لئے باندھو رہا لو کیونکہ اللہ ہی خیر کی
توفیق دینے والا ہے)۔

وَيُعِثُّ اللَّهُ الْغَرِيبَ بِقُوَّةٍ • مِنْهُ وَصَدَقَ الصَّبْرُ سَاعَةً نَلْتَقِي (۳۱۲)

(پروردگار نے قوت کے ذریعہ ہم لوگوں کی مدد کی، اور وقت جنگ اس نے ثبات قدمی عطا کی)۔

بَذُودُوا عَنْ دِينَا وَبَذُودُهُمْ • غِبِ الْكُفْرَ وَالرَّخْمَانُ رَاءِ وَسَامِعِ

(وہ ہم کو ہمارے دین سے ہٹانا چاہتے ہیں اور ہم انہیں کفر سے باز رکھنا چاہتے ہیں، اللہ دیکھنے والا اور سننے والا ہے)۔

أَدَا عَابَطُونَا فِي مَقَامِ أَعَانَا • عَلَى عَظِيمِهِمْ نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَابِغِ

(جب انہوں نے کسی مقام پر ہمیں غصہ دیا تو اللہ نے ان کے غصہ کے مقابلہ میں ہماری مدد کی، اللہ کی مدد بہت وسیع ہے)۔

وَدَلَّتْ حِفْظُ اللَّهِ فِيمَا وَفَضْلُهُ • غَنِيًّا وَمَنْ لَمْ يَحْفَظْ اللَّهُ صَانِعِ

(کی اللہ نے ہمارے حق کی حفاظت کی اور اس کا فضل ہم پر ہے، اور جس کی حفاظت اللہ نے ہمیں کی وہ ضائع ہو گیا)۔

هَدَانَا لِلدِّينِ الْحَقِّ وَاخْتَارَهُ لَنَا • وَبَلَّغَهُ فَوْقَ الصَّابِعِينَ صَانِعِ (۳۱۳)

(اللہ نے ہمیں دین حق کی ہدایت دی اور اسی دین کو ہمارے لئے منتخب کیا، ترم گارگیروں سے اللہ کی کارگیری بہتر ہے)۔

لُظْهِرَ دِينُكَ اللَّهُمَّ أَنَا • بِكَفِّكَ وَاهْدِنَا سُبُلَ الرَّشَادِ (۳۱۴)

(اے مرے رب! ہم تیرے دین کو بلند کی عطا کریں گے۔ میں تمہارے قبضہ میں ہوں، پس ہمیں سیدھے راستوں کی ہدایت دے)۔

شہدائے غزوہ خندق سے متعلق کہے گئے حسان بن ثابتؓ کے تین اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔ ان اشعار میں رب ذوالجلال کی تعریف کی ایک جھلک موجود ہے:

فَدَا لَكَ يَا حَبِيبَ الْعِبَادِ بِلَاءُ مَا • إِخَابَتُنَا لِلَّهِ وَالْمَوْتُ نَاقِعُ

(اے بہترین بندے! یہ ہماری آزمائش ہے۔ ہماری پکار صرف اللہ کے لئے ہے، اور موت نیک ہے)۔

لَنَا الْقَدَمُ الْأُولَى إِلَيْكَ وَخَلَفْنَا • لِأَوَّلِنَا فِي مِلَّةِ اللَّهِ تَابِعُ

(ہم پہلے بھی تیری طرف بڑھتے تھے اور بعد میں بھی اللہ کی ملت کے پیش روؤں کی اتباع کریں گے)۔

وَنَعْلَمُ أَنَّ الْمَلِكَ لِلَّهِ وَخَذَهُ • وَأَنَّ قَضَاءَ اللَّهِ لَا يَبُذُّ وَاقِعُ (۳۱۵)

(ہمیں معلوم ہے کہ اقتدار صرف اللہ کے لئے ہے اور اللہ کا فیصلہ واقع ہو کر رہے گا)۔

اب کچھ اشعار سیرت ابن ہشام کی چونگلی جلد سے پیش کئے جا رہے ہیں۔ ان میں بھی خالق کائنات کی ذات و صفات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ جنگِ حنین کے موقع پر بحیر بن زہیر بن ابی سلمیٰ نے کہا تھا

فَلِلَّهِ أَكْرَمَنَا وَأَظْهَرَ دِينَنَا • وَأَعَزُّنَا بِعِبَادَةِ الرَّحْمَنِ

(پس اللہ نے ہمیں عزت دی اور ہمارے دین کو غلبہ عطا کیا، اور مہربان اللہ کے بندوں کے ذریعہ ہمیں عزت دی گئی)۔

وَاللَّهُ أَهْنَكُهُمْ وَفَرَّقَ جَمْعَهُمْ • وَأَذَلَّهُمْ بِعِبَادَةِ الشَّيْطَانِ (۳۱۶)

(اور اللہ نے انہیں برباد کیا اور ان کے شیرازے کو بکھیر دیا اور شیطان کی پرستش کرنے کی وجہ سے انہیں رسوا کیا)۔

جنگِ حنین ہی سے محقق عباس بن مرداس کے اشعار ملاحظہ کریں:

ذَعَارَتِهِ وَاسْتَنْصَرَ اللَّهَ وَخَدَّهُ • فَاصْبَحَ فَذُوْنِي الْيَدِ وَالْأَعْمَا

(اس نے اپنے رب کو پکارا اور تنہا اللہ سے اس نے مدد طلب کی۔ چنانچہ اللہ نے اسے نوازا اور اس کا پورا پورا حق ادا کر کے انعام عطا کیا)۔

سَرَيْنَاوَوَاعَدْنَا فَلْبِدَا • يَوْمَ بِنَا أَمْرًا مِّنَ اللَّهِ مُخَكَّمَا (۳۱۷)

(ہم سیدھے گئے اور ایک ٹاٹ پر بیٹھ کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق سہ ماہیہ اللہ نے معاملات میں آپ ہمارے امام ہیں)۔

وَاللَّهُ أَسْمَعُ مَا يَقِيْتُ بِهَالِكِ • أَلَا بَكَيْتُ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّد

(واللہ جب جب زندگی میں کسی مرنے والے کا حال سنوں گا تو محی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر آنسو بہاتا رہوں گا)۔

فِي جَنَّةِ الْعَرْشِ فَاتُكْنِهَا • يَادَ الْجَلالِ وَدَالْعِلَادِ السُّودِ

(اے جلال والے، اے بلند یوں والے اور اے شرف والے رب! جنت الفردوس سہ ماہی قسمت میں لکھ دے)۔

وَاللَّهُ أَكْرَمَنَابِهِ وَهَدَى بِهِ • أَنْصَارُهُ فِي كُلِّ سَاعَةٍ مُنْهَدِ (۳۱۸)

(اللہ نے آپ کے ذریعہ ہم کو عزت بخشی، نیز آپ کے ذریعے انصار مدینہ کی ہر ہر آن ہدایت کی گئی)۔

گزشتہ صفحات میں عربی حمد پر جو سرسری نظر ڈالی گئی ہے وہ اس کی تمام جہات کا اثر چھوٹا نہیں کرتی تمام مختلف ادوار میں اس کے ارتقا، رنگ و آہنگ اور اسلوب کا ایک تجزیہ ضرور پیش کرتی ہے۔ اس کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کے لئے ایک دتر معنی و الفاظ درکار ہے جس کی اس مقالہ میں گنجائش نہیں۔ اس مختصر تجزیہ سے جو اہم نکات ابھرتے ہیں ان کو مختصر آیوں بیان کیا جاسکتا ہے:

اول عربی زبان میں اور دوسری اصناف کی مانند حمد الہی ایک مستقل صنف میں بن سکی۔ اس کے متعدد اسباب و عوامل تھے۔ ان میں اہم ترین یہ کہ دور جاہلیت میں اللہ کا تصور اگرچہ عربوں میں موجود تھا تاہم اتنا واضح و اتنا عزیز نہ تھا کہ وہ کسی صنف سخن کی ایجاد کا باعث بنتا۔ قرآن مجید کے نزول کے بعد اسلامی ادوار میں خاص کر عہد نبوی میں فکر و سخن کے محور دسرے رہے اور حمد الہی کے لئے قرآن کریم کی توصیف کافی سے زیادہ بلکہ معجز کبھی گئی جس سے اس باب میں عربوں کو بھی گونگا بنادیا۔ حضرت لبید بن ربیعہ سے جب ان کے قبول اسلام اور ترک شاعری کے اسباب پوچھے گئے تو انہوں نے قرآن کریم کی بلاغت و فصاحت کو ہر بیان و سخن کے لئے کافی بتایا تھا۔ پھر قرآنی اعجاز کا سحر آگیا اثر صرف اس کے معاصر ادباء و شعراء پر ہی نہیں رہا بلکہ بعد کے اسلامی شعراء بھی اس کے حلقہ دام سے نہیں نکل سکے۔ متوسط اور جدید دور کے اسلامی شعراء کی حمد الہی پر قرآنی اثرات واضح طور سے نظر آتے ہیں۔ دراصل قرآن کریم کی حمد الہی نے اس فن کو معجزانہ کمال پر پہنچا دیا تھا جہاں انسانی فکر و بیان کی پرواز بھی ممکن نہیں رہی۔

دوم عربی حمد میں استقلال صنف نہ ہونے کے سبب وہ زبان و بیان اور طرز ادا کی رعنائی اور برنائی نہیں ہے جو مثال کے طور پر اردو یا فارسی حمد میں نظر آتی ہے۔ عربی حمد میں زیادہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات و انعامات کا ذکر خیر مل جاتا ہے اور وہ بھی زیادہ تر سہاٹ انداز میں۔

سومر بعض شعر . سماوی متوسط اور جدید دونوں کے ہاں عربی حمد میں زبان و بیان کی برنائی کے ساتھ ساتھ فکر و خیال کی بندہ کی بھی شعر آتی ہے، جیسے ابواسعد، معری اور اسمعیل صہری کی منظومات میں۔ لیکن وہ بھی اردو فارسی کی حمد کی رعنائی کا موازنہ نہیں کر سکتی۔

اس مقالہ کے مطالعہ سے ایک سول قارئین کے ذہن میں یہ بھی اٹھ سکتا ہے کہ کیوں ابتداء ہی سے شان رسالت سے موضوع پر بے شمار قصائد کہے گئے اور کیوں حمد عربی شاعری کا موضوع خن نہ بن سکی، جبکہ نعتیہ سادہ دور جدید تک مزید توانا ہوتا رہا۔ آج پورے کے پورے نعتیہ رواہین ہمارے سامنے موجود ہیں۔ یہ ناقدین نے نعتیہ قصائد کے ارتقاء، رنگ و آہنگ اور نقائص و خصوصیات پر عالمانہ بحثیں کیں ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر آچکا ہے کہ قرآن کریم کا اصل موضوع توحید ہے، اس میں مختلف جہتوں سے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ تفصیل و تفسیر کسی مزید وضاحت کی محتاج نہیں ہے۔ اس کے برعکس رسالت محمدی پر اس انداز سے روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ عربوں کے سڑیچر در ان کے ذہنوں میں اللہ کا تصور موجود تھا اور وہ اس کی عظمت و رفعت کے معترف بھی تھے۔ گرچہ اس کے ساتھ شرک جزا ہوا تھا اور سردار کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ان کے لئے نئی تھی اور عداوت میں وہ آپ کو جانتا بھی نہیں چاہتے تھے۔ اسی بناء پر صحابہ کرامؓ نے توحید کو موضوع خن بنانے کے بجائے آپ کی ذات و صفات کو موضوع خن بنایا اور آپ کے توسط سے آپ کے پیغام کو عام کیا۔ اور ایک تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ شعراء کفار نے چراغ مصطفوی کو گل کرنے کے ہزاروں جتن کئے، اس کے جواب کے لئے صحابہ کرامؓ ہانگ دہل اٹھ کھڑے ہوئے۔ یہاں تک کہ خود سردار کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کرامؓ سے درخواست کی کہ شعراء کفار کا منہ توڑ جواب دیا جائے۔ مذکورہ وجوہات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہی وہ عوامل و محرکات تھے جن کی وجہ سے نعتیہ قصائد عربی شاعری کے ناقابل فراموش ابواب بن گئے اور حمدیہ قصائد کو عربی شاعری میں کوئی جگہ نہ مل سکی۔

حواشی

- ۱۔ قصیدہ بردہ کی اردو شرح کے لئے دیکھئے عبداللہ عباس ندوی، غربی میں عقیقہ کا مہر، مکتبہ دار نقشبۃ، ۱۹۷۵ء، ص ۵۵-۴۶، نیز شرح کے لئے دیکھئے مختار احمد اصدقی، شرح قصیدہ بردہ، جامعہ اسلامیہ، فضل المعارف، الدہلی، ۱۹۸۷ء، ۲۱۲/۱۔
- ۲۔ حمید الدین نرائی، اقسام القرآن (ترجمہ از امین احسن اصدقی) طبع دوم، انوار نمبر ۱۰۰، اصلاح سرائے میرا عظیم گڑھ، (غیر مورخہ) ص ۶۵۔
- ۳۔ ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ، کتاب المحبون، مکتبہ مصطفیٰ البیہی الحللی و اولادہ، مصر (غیر مورخہ) ۲۲/۔
- ۴۔ دیوان حاتم الطائی، تحقیق و شرح، کرم المہجانی، مکتبہ صادر، بیروت۔ ۱۹۵۳ء، ص ۵۸۔
- ۵۔ دیوان الاعشى الکبیر، یحییٰ بن قیس، (شرح و تعلیق الدکتور محمد حسین)، مکتبہ دار البیان، بیروت (غیر مورخہ) ص ۲۳۔
- ۶۔ المعظم عبدالحمید القرانی، مفردات القرآن، (مرتبہ عبدالاحد اصدقی)، مطبعہ صلاح سرائے میرا عظیم گڑھ۔ ۱۳۵۸ھ۔ ص ۳۰۔
- ۷۔ ایضاً ص ۳۱۔
- ۸۔ الروزنی، شرح المعلقات السبع، طبع دوم، شرکہ مکتبہ و مطبعہ مصطفیٰ البیہی الحللی و اولادہ، مصر، ۱۹۵۰ء۔ ص ۱۸۲۔
- ۹۔ احمد حسن الزيات، تاریخ الادب العربی، طبع بیجم۔ مطبعہ الاعتدال، ۱۹۳۰ء، ص ۳۳-۳۷۔
- ۱۰۔ دیوان امرء القیس، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراہیم، دار المعارف، قاہرہ، ۱۹۵۸ء۔ ص ۸۳۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۲۳۸۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۳۳۷۔
- ۱۳۔ ایضاً ص ۳۶۳۔
- ۱۴۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، ولد العلم للملایم، طبع ششم، بیروت، لبنان، ۱۹۸۳ء، ۱۵۱/۲۔
- ۱۵۔ دیوان حاتم طائی (تحقیق و شرح: کرم المہجانی) مکتبہ صادر، بیروت، ۱۹۵۳ء، ص ۳۱۔
- ۱۶۔ ایضاً ص ۳۸۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۸۳۔
- ۱۸۔ ایضاً ص ۹۵۔
- ۱۹۔ تاریخ الادب العربی، ص ۳۷-۳۸۔
- ۲۰۔ دیوان النابو الذبیانی (تحقیق و شرح کرم المہجانی) مکتبہ صادر، بیروت، ۱۹۵۳ء، ص ۲۳۔
- ۲۱۔ ایضاً ص ۲۳۔
- ۲۲۔ ایضاً ص ۸۸۔
- ۲۳۔ ایضاً ص ۹۵۔
- ۲۴۔ ایضاً ص ۹۵۔
- ۲۵۔ ایضاً ص ۹۶۔
- ۲۶۔ ایضاً ص ۱۱۳۔

- ۶۳۔ ایضاً ص ۲۹۔
- ۶۴۔ ایضاً ص ۶۶۔
- ۶۵۔ تاریخ الادب العربی، ص ۱۳۳-۱۳۵۔
- ۶۶۔ شرح دیوان جریر، (مرتبہ محمد اسماعیل عبدالقدیر الصاوی)، دارالاندلس، بیروت، (غیر موزی)، ار ۴۔
- ۶۷۔ ایضاً ص ۳۵۔
- ۶۸۔ ایضاً ص ۹۸۔
- ۶۹۔ ایضاً ص ۱۵۰۔
- ۷۰۔ ایضاً ص ۲۵۱۔
- ۷۱۔ ایضاً ص ۳۹۰۔
- ۷۲۔ خیر الدین الزرکلی، الاطام، دارالعلم للملایین، بیروت و لبنان، ۱۹۸۳ء، ۵/۲۳۔
- ۷۳۔ دیوان ذی الرمد، طبع برل، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۹۶۳ء، ص ۵۔
- ۷۴۔ ایضاً ص ۲۹۸۔
- ۷۵۔ ایضاً ص ۳۲۳۔
- ۷۶۔ ایضاً ص ۲۲۷۔
- ۷۷۔ تاریخ الادب العربی، ص ۲۰۷-۲۱۰۔
- ۷۸۔ دیوان بشار بن برد، مطبع لجنة التألیف والترجمہ والنشر، قاہرہ، ۱۹۵۰ء، ار ۱۰۴۔
- ۷۹۔ ایضاً ار ۱۳۷۔
- ۸۰۔ ایضاً ار ۱۶۱۔
- ۸۱۔ ایضاً ار ۲۱۸۔
- ۸۲۔ ایضاً ار ۲۳۷۔
- ۸۳۔ ایضاً ار ۳۸۱۔
- ۸۴۔ تاریخ الادب العربی، ۲۱۴-۲۱۳۔
- ۸۵۔ دیوان ابو القاسم، دار صادر، دار بیروت، ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۔
- ۸۶۔ ایضاً ص ۱۱۔
- ۸۷۔ ایضاً ص ۱۲۔
- ۸۸۔ ایضاً ص ۱۶۔
- ۸۹۔ ایضاً ص ۳۴۔
- ۹۰۔ ایضاً ص ۳۴۔
- ۹۱۔ ایضاً ص ۵۴۔
- ۹۲۔ ایضاً ص ۵۴۔
- ۹۳۔ ایضاً ص ۵۵۔
- ۹۴۔ ایضاً ص ۵۶۔
- ۹۵۔ ایضاً ص ۵۷۔
- ۹۶۔ ایضاً ص ۶۱۔
- ۹۷۔ ایضاً ص ۱۰۲۔
- ۹۸۔ ایضاً ص ۱۳۲۔

۹۹۔	ایضاً ص ۱۲۴۔
۱۰۰۔	ایضاً ص ۱۳۵۔
۱۰۱۔	ایضاً ص ۱۵۷۔
۱۰۲۔	ایضاً ص ۷۶۔
۱۰۳۔	ایضاً ص ۲۴۰۔
۱۰۴۔	ایضاً ص ۳۳۲۔
۱۰۵۔	ایضاً ص ۳۶۱۔
۱۰۶۔	ایضاً ص ۳۷۲۔
۱۰۷۔	ایضاً ص ۳۹۰۔
۱۰۸۔	ایضاً ص ۴۰۹۔
۱۰۹۔	دیوان امام الشافعی، (مرتبہ عبد العزیز سید الاعلیٰ)، المجلس الاعلیٰ للشئون اسلامیه، ۹۶۶ء، ص ۳۔
۱۱۰۔	دیوان الشافعی، مرتبہ بی بی کنز، دارالافتاء، بیروت، ۹۶۱ء، ص ۱۱۳۔
۱۱۱۔	ایضاً ص ۱۳۷۔
۱۱۲۔	تاریخ الادب العربی، ص ۲۳۳-۲۳۶۔
۱۱۳۔	دیوان ابی تمام، مکتبہ محمد علی صبیح و اولادہ، مصر، (غیر مورخہ)، ص ۹۔
۱۱۴۔	ایضاً ص ۵۵۔
۱۱۵۔	ایضاً ص ۵۹۔
۱۱۶۔	ایضاً ص ۱۷۰۔
۱۱۷۔	تاریخ الادب العربی، ص ۲۳۸-۲۳۹۔
۱۱۸۔	دیوان البحرانی، (مرتبہ رشید علیہ)، بیروت، ۱۹۱۱ء، ص ۲۲۵۔
۱۱۹۔	ایضاً ص ۲۳۴۔
۱۲۰۔	ایضاً ص ۳۵۳۔
۱۲۱۔	ایضاً ص ۳۵۶۔
۱۲۲۔	ایضاً ص ۳۵۷۔
۱۲۳۔	تفصیل کے لئے دیکھئے ردوفون حنت، (ترجمہ عربی حسین نصار)، ابن رومی خیانت و شعر، دارالافتاء، بیروت، (غیر مورخہ)، ص ۱-۲۲۷۔
۱۲۴۔	دیوان ابن الرومی، (مرتبہ محمد شریف سلیم)، مطبع البیان بالجواز، مصر ۱۹۱۷ء، ص ۱۳۲۔
۱۲۵۔	ایضاً ص ۹۰-۱۰۰۔
۱۲۶۔	ایضاً ص ۵۷۳-۵۷۵۔
۱۲۷۔	تاریخ الادب العربی، ص ۲۲۴-۲۲۵۔
۱۲۸۔	دیوان ابن المعتز، دارالبیروت، بیروت، ۱۹۶۱ء، ص ۱۷۱۔
۱۲۹۔	ایضاً ص ۲۰۔
۱۳۰۔	ایضاً ص ۷۳۔
۱۳۱۔	تاریخ الادب العربی، ص ۲۴۱-۲۴۵۔
۱۳۲۔	دیوان المقتدبی، مطبعہ دوم، مطبعہ ہندیہ بالمونیسکی، مصر، ۱۹۲۳ء، ص ۲۹۔
۱۳۳۔	ایضاً ص ۱۳۴۔

- ۱۲۴۔ تاریخ الادب العربی، ص ۲۳۶-۲۳۸۔
- ۱۲۵۔ دیوان ابی فراس، دار بیروت، بیروت، ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۔
- ۱۲۶۔ ایضاً ص ۲۷۔
- ۱۲۷۔ ایضاً ص ۳۶۔
- ۱۲۸۔ ایضاً ص ۳۷۔
- ۱۲۹۔ ایضاً ص ۲۸۳۔
- ۱۳۰۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملکین، بیروت، لبنان، ۱۹۸۳ء، ص ۲۸۷۔
- ۱۳۱۔ دیوان الشریف المرتضیٰ، دار احیاء الکتب العربیہ، ۱۹۵۸ء، ص ۳۹۳۔
- ۱۳۲۔ ایضاً ص ۵۵۳۔
- ۱۳۳۔ ایضاً ص ۳۶۳۔
- ۱۳۴۔ ایضاً ص ۱۵۱۳۔
- ۱۳۵۔ ایضاً ص ۲۷۰۳۔
- ۱۳۶۔ ایضاً ص ۳۱۱۳۔
- ۱۳۷۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملکین، بیروت، لبنان، ۱۹۸۳ء، ص ۹۹۶۔
- ۱۳۸۔ دیوان الشریف المرتضیٰ، دار صادر، دار بیروت، ۱۹۶۱ء، ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۵۱۔
- ۱۳۹۔ ایضاً ص ۱۳۵۱۔
- ۱۴۰۔ ایضاً ص ۳۴۵۔
- ۱۴۱۔ ص ۵۲۴۔
- ۱۴۲۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، بیروت، لبنان، ۱۹۸۳ء، ص ۱۵۷۔
- ۱۴۳۔ ابوالاعلیٰ المصریٰ، لزوم المالکیزم۔ دار صادر، دار بیروت، بیروت، ۱۹۳۱ء، ص ۶۳۔
- ۱۴۴۔ ایضاً ص ۱۷۱۔
- ۱۴۵۔ ایضاً ص ۱۰۶۔
- ۱۴۶۔ ایضاً ص ۱۱۲۔
- ۱۴۷۔ ایضاً ص ۱۳۹ اور ۳۰۲۔
- ۱۴۸۔ ایضاً ص ۳۲۸۔
- ۱۴۹۔ ایضاً ص ۳۳۶۔
- ۱۵۰۔ ایضاً ص ۲۵۲۔
- ۱۵۱۔ ایضاً ص ۲۵۳۔
- ۱۵۲۔ ایضاً ص ۲۶۷۔
- ۱۵۳۔ ایضاً ص ۳۰۰۔
- ۱۵۴۔ ایضاً ص ۳۷۶۔
- ۱۵۵۔ ایضاً ص ۳۷۸۔
- ۱۵۶۔ ایضاً ص ۵۵۲۔
- ۱۵۷۔ ایضاً ص ۵۳۳۔
- ۱۵۸۔ ایضاً ص ۵۳۳۔
- ۱۵۹۔ دیوان ابی نواس، (مترجمہ احمد عبد الحمید الغزالی)، مطبع مصر القاہرہ، ۱۹۵۳ء، ص ۶۱۔

۱۷۱۔	ایضاً ص ۶۵۔
۱۷۱۔	ایضاً ص ۶۱۔
۷۱۔	ایضاً ص ۶۱۸۔
۱۷۳۔	ایضاً ص ۶۲۰۔
۷۴۔	ایضاً ص ۶۲۱۔
۱۷۵۔	ایضاً ص ۶۲۲۔
۷۶۔	ایضاً ص ۶۲۳۔
۱۷۷۔	خیر الدین زرعی، اعدام، درالعلم مملوئین، بیروت لبنان، ۱۹۸۳ء، ۲۶/۶۔
۱۷۸۔	دیوان ابن حجر ت عسقلانی، مرتبہ السید ابوالفضل، حیدرآباد دکن، (غیر مورخہ)، ص ۱۹۔
۷۹۔	ایضاً ص ۲۶۔
۸۰۔	ایضاً ص ۲۳۔
۸۱۔	ایضاً ص ۵۹۔
۱۸۲۔	ایضاً ص ۳۶۔
۱۸۳۔	تاریخ العرب العربی، ص ۳۷۷-۳۷۵۔
۱۸۳۔	دیوان البیرونی، (مرتبہ علی الجارم محمد مشتق معروف)، المطبعہ الامیریہ، القاہرہ، ۱۹۵۳ء، ار ۱۸۰۔
۱۸۵۔	ایضاً ار ۲۰۔
۱۸۶۔	ایضاً ار ۲۹۔
۸۷۔	ایضاً ار ۱۹۱-۱۹۲۔
۱۸۸۔	ایضاً ار ۲۱۔
۱۸۹۔	دیوان اسماعیل صبری ابوامید، (مرتبہ احمد کمال زکی و عامر محمد بھیری محمد القصاص)، وزارت الثقافہ و ارشاد القوی، (غیر مورخہ)، ص ۱۵-۵۔
۹۰۔	ایضاً ص ۲۷۔
۱۹۱۔	ایضاً ص ۲۷۔
۱۹۲۔	ایضاً ص ۲۸۔
۱۹۳۔	ایضاً ص ۲۹۔
۱۹۴۔	ایضاً ص ۲۹۔
۱۹۵۔	ایضاً ص ۳۰۔
۱۹۶۔	ایضاً ص ۳۱۔
۱۹۷۔	ایضاً ص ۳۳۔
۱۹۸۔	ایضاً ص ۳۳۔
۱۹۹۔	ایضاً ص ۳۶۔
۲۰۰۔	ایضاً ص ۳۰۔
۲۰۱۔	ایضاً ص ۳۱۔
۲۰۲۔	ایضاً ص ۳۲۔
۲۰۳۔	ایضاً ص ۳۳۔
۲۰۴۔	ایضاً ص ۳۵۔

- ۲۰۵۔ ایضاً ص ۴۵۔
 ۲۰۶۔ ایضاً ص ۴۶۔
 ۲۰۷۔ ایضاً ص ۴۸۔
 ۲۰۸۔ ایضاً ص ۴۸۔
 ۲۰۹۔ ایضاً ص ۵۷۔
 ۲۱۰۔ ایضاً ص ۵۹۔
 ۲۱۱۔ ایضاً ص ۶۰۔
 ۲۱۲۔ ایضاً ص ص ۶۱۔
 ۲۱۳۔ ایضاً ص ۶۳۔
 ۲۱۴۔ ایضاً ص ۶۶۔
 ۲۱۵۔ دیوان اسماعیل صبری پاشا، (مرتبہ احمد الزین)، مطبعہ لجنۃ التالیف و الترجمة و النشر، قاہرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۱۹۳-۱۹۲۔
 ۲۱۶۔ تاریخ الادب العربی ۳۹۲-۳۹۳۔
 ۲۱۷۔ شعر حفنی نامف، (مرتبہ محمد الدین حفنی نامف)، دار امارف، مصر، ۱۹۵۷ء، ص ۲۹۔
 ۲۱۸۔ ایضاً ص ۵۲۔
 ۲۱۹۔ ایضاً ص ۵۷۔
 ۲۲۰۔ ایضاً ص ۹۹۔
 ۲۲۱۔ ایضاً ص ۱۰۱۔
 ۲۲۲۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملایین، بیروت لبنان، ۱۹۸۳ء، ص ۱۵۲-۱۵۳۔
 ۲۲۳۔ دیوان الکاکلی، (مرتبہ حکمہ المجاودچی)، دار الکتب العربیہ، ۱۹۸۳ء، ص ۲۷۔
 ۲۲۴۔ شوقی پر تفصیلی مباحثہ کے لئے دیکھئے الدکتور شوقی ضیف، شوقی شاعر الحدیث، دار المعارف، مصر، ۱۹۵۳ء، ص ۳۰۹-۵۔
 ۲۲۵۔ احمد شوقی، نشو و نما، مطبعۃ الاستقامۃ، قاہرہ، ۱۹۵۳ء، ص ۲۵-۲۶۔
 ۲۲۶۔ ایضاً ص ۲۷۔
 ۲۲۷۔ تفصیل کے لئے دیکھئے الدکتور عبد الحمید سند الجندی، حافظ ابراہیم، شاعر المیل، دار المعارف، مصر، ۱۹۵۶ء، ص ۱۵-۲۳۔
 ۲۲۸۔ دیوان حافظ ابراہیم، (مرتبہ احمد امین و احمد الزین، ابراہیم لیباری)، مطبع دار الکتب، مصریہ، قاہرہ، ۱۹۳۷ء، ص ۲۵۸-۲۔
 ۲۲۹۔ ایضاً ص ۲۳۳۔
 ۲۳۰۔ ایضاً ص ۷۹۔
 ۲۳۱۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملایین، بیروت لبنان، ۱۹۸۳ء، ص ۳۲۰-۲۔
 ۲۳۲۔ دیوان النخلیل، مطبعۃ دار الهلال، مصر، ۱۹۳۸ء، ص ۷۷-۷۸۔
 ۲۳۳۔ ایضاً ص ۳۰۱-۲۔
 ۲۳۴۔ الاعلام، بیروت لبنان، ۱۹۸۳ء، ص ۳۶۸-۶۹۔
 ۲۳۵۔ دیوان الرضائی، (مرتبہ معطفی الشقا)، طبع چہارم، دار الفکر العربی، قاہرہ، ۱۹۵۳ء، ص ۲۶۳۔
 ۲۳۶۔ الاعلام، بیروت لبنان، ۱۹۸۳ء، ص ۷۷-۷۸۔
 ۲۳۷۔ دیوان رکی مبارک، طبع اول، مطبعۃ محازی، قاہرہ، ۱۹۳۳ء، ص ۳۹۔
 ۲۳۸۔ ایضاً ص ۱۳۸۔

- ۲۲۹۔ ایضاً ص ۱۴۹۔
- ۲۳۰۔ ابوشادی و حرکت التجید فی اشعر العربی الحدیث ص ۶۴۔
- ۲۳۱۔ ایضاً ص ۱۵۶۔
- ۲۳۲۔ ایضاً ص ۲۲۶۔
- ۲۳۳۔ ایضاً ص ۳۵۸۔
- ۲۳۴۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الدكتور کمال نشأت، ابوشادی و حرکت التجید فی اشعر العربی الحدیث، وزارة الثقافة، قاہرہ، ۱۹۶۷ء، ص ۶۴، ۵۶، ۲۲۶، ۳۵۸، ۳۶۵، نیز راقم کا مضمون دیکھئے ”ڈاکٹر ابوشادی حیات اور شاعری“ بہان منی ۱۹۸۸ء، ۱۰/۵، ص ۳۵-۳۸۔
- ۲۳۵۔ دہانت کے لئے، یحییٰ العقاد، دراست و تحیہ، (مرتبہ محمد خدیو التوئی)، مکتبہ لا نکلہ المصریہ، (غیر موزع)، ص ۱-۳۱۳۔
- ۲۳۶۔ عباس محمود العقاد، دیوان من دوایں، مطبعہ الاستقامہ، القاہرہ (بدون تاریخ)، ص ۲-۲۰۔
- ۲۳۷۔ ایضاً ص ۲۰۷۔
- ۲۳۸۔ ایضاً ص ۳۱۲۔
- ۲۳۹۔ تفصیل کے لئے دیکھئے سید تقی الدین، مسد، علی محمود حیات و شعر، المجلس الاعلیٰ، القاہرہ ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۱، نیز دیکھئے سہیل ایوب الحوی، علی محمود ط شعر و دراست، دارالمنطق العربیہ، (بدون تاریخ)، ص ۷۶۔
- ۲۴۰۔ سہیل ایوب الحوی، علی محمود ط شعر و دراست، دارالمنطق العربیہ، دمشق، ۱۹۶۲ء، ص ۲۶۹۔
- ۲۴۱۔ ایضاً ص ۲۹۳۔
- ۲۴۲۔ ایضاً ص ۲۹۳۔
- ۲۴۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ماجد علی خاں کا غیر مطبوعہ لی ایچ ڈی مقالہ ”ہندوستان میں عرب شاعری“ یہ مقالہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے تھیسس سیکشن میں دیکھا جاسکتا ہے۔
- ۲۴۴۔ مختار دیوان آزاد (مقدمہ) مطبعہ آسی، لکھنؤ، ص ۱-۲۔
- ۲۴۵۔ ایضاً ص ۸۔
- ۲۴۶۔ ایضاً ص ۱۳۔
- ۲۴۷۔ ایضاً ص ۲۰۔
- ۲۴۸۔ ایضاً ص ۱۱۔
- ۲۴۹۔ ایضاً ص ۲۸۔
- ۲۵۰۔ ایضاً ص ۳۳۔
- ۲۵۱۔ ایضاً ص ۵۰۔
- ۲۵۲۔ ایضاً ص۔۔۔۔۔
- ۲۵۳۔ شیخ نذیر حسین، معارف، اعظم گڑھ، ستمبر ۱۹۹۰ء، ۳/۱۳۶، ص ۹۹-۲۰۷۔
- ۲۵۴۔ مولانا فضل الحسن، دیوان انیس، مطبعہ اختر دکن، حیدر آباد، ۱۳۳۳ھ، ص ۱۔
- ۲۵۵۔ ایضاً ص ۲۔
- ۲۵۶۔ عبدالرحمان ناسر اصلاحی (مرتبہ) مختصر حیات حید، دائرۃ حیدریہ، سرائے میر اعظم گڑھ، طبع اول ۱۹۷۳ء،
- ۲۵۷۔ محمد عنایت اللہ سبحانی، علامہ حمید الدین فراہی، ایک عظیم مفسر، مکتبہ الاصلاح سرائے میر، ۱۹۷۸ء۔
- ۲۵۸۔ دیوان المعظم عبدالحمید القرہی، (مرتبہ بدر الدین الاصلاحی)، الدائرۃ الحمیدیہ، مدرسۃ الصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۹۶۷ء، ص ۱۔

- ۲۶۸- ایضاً ص ۱۰-
 ۲۶۹- ایضاً ص ۱۷-
 ۲۷۰- ایضاً ص ۱۹-
 ۲۷۱- ایضاً ص ۱۹-
 ۲۷۲- جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیہ، دارالہلال القاہرہ، (غیر مورخہ)، ۱۹۸۱-۹۱-
 ۲۷۳- شرح المعلقات السبع، دار نشر المکتب الاسلامیہ، ماہور، ۱۳۰۰ھ، ص ۶۵-
 ۲۷۴- ایضاً ص ۱۶۳-
 ۲۷۵- ایضاً ص ۱۶۵-
 ۲۷۶- ایضاً ص ۸۱-
 ۲۷۷- جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیہ، دارالہلال، (غیر مورخہ)، ۱۱۰/۲-
 ۲۷۸- بطرس البستانی، ادباء العرب فی الاصل العصر العباسی، مکتبہ صادر، بیروت، ۱۹۵۸ء، ص ۲۰۰-
 ۲۷۹- خیمۃ اشعار العرب (المقدمہ) دار صادر، دار بیروت، ۱۹۶۳ء، ص ۵۰-
 ۲۸۰- ایضاً ص ۱۷۳-
 ۲۸۱- ایضاً ص ۲۲۶-
 ۲۸۲- ایضاً ص ۱۷۳-
 ۲۸۳- دیوان الحماس، (مرتبہ محمد عبدالستیم خفاجی)، مکتبہ و مطبعہ محمد علی سبج و اولادہ، مصر، ۱۹۵۵ء،
 (خاص کر جزء اول و دوم کا مقدمہ)-
 ۲۸۴- ایضاً ۸۳/۲-
 ۲۸۵- ایضاً ۱۰۹/۲-
 ۲۸۶- ایضاً ۱۷۵/۲-
 ۲۸۷- ایضاً ۳۴۷-
 ۲۸۸- ایضاً ۱-
 ۲۸۹- الاطام، طبع پنجم، بیروت لبنان، ۱۹۸۰ء، ۱۶۲/۳-
 ۲۹۰- سیرت ابن ہشام، (اردو ترجمہ، قطب الدین احمد صاحب محمودی)، حیدر آباد دکن، ۱۹۳۸ء، ۲۹۸/۲-
 ۲۹۱- ایضاً ۷۳-
 ۲۹۲- ایضاً ۷۵-
 ۲۹۳- ایضاً ۷۸-
 ۲۹۴- ایضاً ۹۲-۹۳-
 ۲۹۵- عبدالملک بن ہشام، مرتبہ محمد محی الدین عبدالحمید، دار الفکر، غیر مورخہ، ۳۶/۲-
 ۲۹۶- ایضاً ۶۳-۶۴-
 ۲۹۷- ایضاً ۱۳۱/۲-
 ۲۹۸- ایضاً ۱۳۴/۲-
 ۲۹۹- ایضاً ۳۰۶/۲-
 ۳۰۰- ایضاً ۳۷۸/۲-
 ۳۰۱- ایضاً ۲۹/۳-
 ۳۰۲- ایضاً ۹۱/۳-

۳۰۳	ایضاً ۲۹۲/۳
۳۰۴	ایضاً ۲۹۳/۳
۳۰۵	ایضاً ۲۹۳-۹۳/۳
۳۰۶	ایضاً ۲۹۸/۳
۳۰۷	ایضاً ۳۰۸/۳
۳۰۸	ایضاً ۳۰۸/۳
۳۰۹	ایضاً ۳۵۰/۳
۳۰	سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کامل۔ بن اشام۔ (ترجمہ از سونا عبد الجلیل دینی و منظر جانی و تہذیب از مولانا غلام رسول میر شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۲۸/۲)
۳۱۱	ایضاً ۳۰۵/۲
۳۱۲	ایضاً ۳۰۵/۲
۳۱۳	ایضاً ۳۰۷/۲
۳۱۴	ایضاً ۳۱۴/۲
۳۱۵	ایضاً ۳۲۰/۲
۳۱۶	ایضاً ۵۳۹/۲
۳۱۷	ایضاً ۵۶۷/۲
۳۱۸	ایضاً ۸۲۷/۲

فارسی شاعری میں حمد

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

حمد عربی کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی تعریف کرنا، ستائش کرنا ہے۔ یہی اصطلاحی معنوں میں حق سبحانہ تعالیٰ کی کبریائی و عظمت کا بیان ہے۔ بعض محققین لغت کے مطابق، حمد کسی کی تعظیم یا خاصہ اس کی اختیاری خوبی کی تعریف کرنا ہے، جیسے فلاں خوش نویس ہے، کتاب اچھی پڑھتا ہے۔ اصطلاح میں یہ فعل جو منعم کی تعظیم کی خبر دے، خواہ وہ زبان سے ہو یا دل سے اور خواہ ہاتھ سے، جب کہ مدح سے مراد کسی کی ایسی خوبی کی تعریف زبان سے کرنا جو اس کے اختیار میں نہ ہو، جیسے فلاں بہت حسین ہے اور ذہین ہے۔ تاہم بعض کے نزدیک حمد اور مدح مترادف الفاظ ہیں اور اختیاری یا غیر اختیاری کی شرط نہیں۔ (۱) شین گاس کے مطابق حمد کے معنی تعریف کرنا ہے۔ نیز خدا کا شکر ادا کرنا اور شکر ادا کرتے ہوئے خدا کی نعمتوں کا اعتراف کرنا۔ (۲) یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ حمد اور مناجات دو الگ الگ موضوعات شعر ہیں۔ مناجات کا مادہ نئی ہے اور جس کے معنی ہیں کوئی راز بتانا، کسی کے ساتھ سرگوشی میں بات کرنا، سفارشات، ایک خاموش اور پرجوش عبادت، خدا سے باطنی طور پر باتیں کرنا، خدا سے خطاب، (۳) اسرار و جذبات کا باہمی تبادلہ، (۴) جبکہ اردو دالے اس کے معنی دعا، التجا، عرض، خدا کی جناب میں اظہارِ بحر کے کلمات، وہ نظم جس میں خدا تعالیٰ سے اپنی فروتنی کا اظہار کر کے کچھ دعا کی گئی ہو، (۵) لکھتے ہیں۔

جیسا کہ واضح ہوا مناجات، حمد سے بالکل الگ ایک موضوع ہے، چنانچہ بیشتر فارسی شعرا کے یہاں یہ دونوں الگ الگ ہی نظر آتے ہیں، تاہم چند ایک نے انہیں ماہم گڈڈ کر دیا ہے۔ اس مضمون میں ہم صرف حمد کی بات کریں گے۔ فارسی شاعری میں حمد کا آغاز خود اس (شاعری) کے اپنے آغاز سے ہوتا ہے۔ قدیم شعرا نے بھی یقیناً حمدیہ اشعار کہے ہوں گے لیکن چونکہ ان کا پورا کلام میسر نہیں ہے اس لئے جو کچھ میسر ہے وہ انتخاب کی صورت میں تذکروں میں نظر آتا ہے اور تذکرہ نگاروں نے ایسے اشعار کی طرف کم ہی توجہ کی ہے۔ ایک اور لائق ملاحظہ بات یہ ہے کہ اس موضوع کی طرف اگرچہ غزل اور قصیدے میں بھی توجہ ہوئی ہے لیکن وہ کم بھی ہے اور زیادہ تر ”کارروائی“ کی صورت ہے۔ کئی ایک عظیم شعراء جنہوں نے دنیاوی حکمرانوں کی مدح میں زمین آسمان کے تلبے مادیے ہیں، حاکم مطلق کے بارے میں خاموش رہے ہیں۔ البتہ سب سے زیادہ مثنوی نگاروں نے اس موضوع کو لیا ہے اور اسے خوب نبھایا ہے۔ حمد اور نعت کو مثنوی کی غالباً بنیادی ضرورت سمجھا گیا ہے، اسی لیے، سوائے مثنوی رومی یا ایک آدھ اور مثنوی کے، شاید ہی کوئی مثنوی ایسی ہوگی جس میں ان دونوں موضوعات کو نہ لیا گیا ہو۔ مثنوی نگاری میں مولانا روم علیہ رحمۃ نے سب سے ہٹ

کراچی ایک الگ ڈگر نکالی ہے اور اسی باعث ان کی مثنوی میں مذکور دو موضوع اگر ملتے بھی ہیں تو ان کا انداز بالکل جدا اور بڑی حد تک بالواسطہ ہے۔

فارسی شاعری میں، دستیاب مواد کی بنا پر (بعض قدیم شعرا کے دواوین و کلیات ایران میں تو شائع ہو چکے ہیں لیکن برصغیر میں نئی نئی کتابیں تقریباً نہ ہونے کے سبب وہ یہاں کے فارسی خوان طبقے تک نہیں پہنچ پائے)، جس شاعر کے یہاں سب سے پہلے حمد نظر آتی ہے وہ فردوسی (م ۱۰۲۰/۳۱۱) ہے جس نے اپنی مشہور زمانہ مثنوی شاہنامہ کے آغاز میں گنتی کے چند اشعار کہے ہیں۔ اس سے سادہ انداز میں خدا کی یکتائی و وحدت کی بات کی ہے۔ اس کی خدائی و صناعی کو حمد کا موضوع بنایا ہے اور اس انسانی خیر کا اعتراف کرتے ہوئے کہ وہ اس کی کماحقہ حمد نہیں کہہ سکتا، اس کی بندگی ہی کی طرف توجہ کرے و کہا ہے۔ بارہ تیر و شہر پہ مشتمل حمد میں جذبات کا اظہار معصومانہ بھی ہے اور خلصانہ بھی، صنایع بدائع کم ہی نظر آتے ہیں، اگر ہیں بھی تو بے ساختہ پن سے ہو کر ہیں، تکلف اور تصنع کا ان میں شائبہ نہیں۔ البتہ حرفوں کی پورے حصے میں کثرت تکرار ہے جس کے باعث غنائیت و موسیقیت کی سی ہلکی ہلکی گونج قاری کے کانوں کو محظوظ کرتی چلی جاتی ہے:

بہ بینندگان آفرینندہ ر نہ بینی مرنجان دو بینندہ برا

مثنوی ریختے فردوسی بھی اس سے منسوب ہے، لیکن جدید تحقیق اس نسبت کو غلط ٹھہراتی ہے۔ تاہم چونکہ اس کا مصنف معصوم نہیں اس لیے اس کا ذکر اور انتخاب شاہنامے ہی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس مثنوی میں فردوسی ایسا زور بیان نہیں ہے اور نہ شاعر کو کوئی مضمون ہی سوچتا نظر آتا ہے۔ سادگی بہر حال ہے۔

فخرالدین گرجانی: (وفات بعد از ۱۰۷۴/۳۶۶) کی شہرت اس کی مثنوی "دیس و رائیں" کے سبب ہے جو ایک قدیم ایرانی قصہ ہے۔ شاعر چونکہ مسلمان ہے اس لیے اس سے مثنوی گوئی کی مذکورہ روایت کو، جو آگے چل کر مستحکم تر ہوتی چلی گئی، اس غیر مسلم داستان میں بھی نبھایا ہے۔ (مثنوی فردوسی سے پہلے بھی لکھی گئی، لیکن طویل مثنوی کے لحاظ سے شاہنامہ پہلی اور دیس و رائیں دوسری مثنوی ہے)۔ فخرالدین کا انداز فردوسی سے مختلف ہے۔ زبان سادہ ہے، نئے نئے مضامین لایا ہے۔ خالق کائنات کی مختلف تخلیقات کے ساتھ ساتھ زبان و مکالمات کی بحث اور ان کے وجود میں آنے کی بات کرتا ہے۔ اس نے سواہر، انداز اختیار کر کے اللہ کی قدرت و قہاری، خلقیت اور وحدت و یکتائی، نیز تشبیہات و استعارات سے استفادہ کرتے ہوئے کائنات اور عالم بالا میں موجود اشیا کی ترتیب وار تخلیق کا ذکر کیا ہے، زمین و آسمان کی تخلیق اور ان کے اسباب و علل کا جواز ڈھونڈا اور تفصیل دی ہے کہ خدا نے پہلے کیا پیدا کیا، پھر کس کی باری آئی اور عناصر اربعہ اور موسم کس طرح وجود پذیر ہوئے۔ ترتیب وار چلتے ہوئے انسان کی تخلیق، پھر اس (انسان) کی افضلیت اور اس میں افضل تر انسان کا تذکرہ چھیڑا ہے جو کتب دانش مہیا کرتا ہے۔ اس قسم کی تفصیل دوسری مثنویات میں کم ہی دیکھنے میں آئی ہے۔ آخر میں شاعر توحید باری پر شک سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مجھے توحید کے بارے میں جو کچھ معلوم تھا میں نے بیان کر دیا اور یوں اپنے خدا کی حمد کہی ہے۔ یہ گویا اس ضمن میں اپنے عجز کا اعتراف ہے۔

ناصر خسرو: (ولادت ۱۰۰۳/۳۹۳) اسماعیلی مذہبی رہنما اور مشہور ایرانی شاعر ہے۔ اس نے حمد خدا کے بیان میں انسان کے عجز کی عکاسی کی ہے۔ دانش پر وہ اس خاطر زور دیتا ہے کہ اسی کی بدولت انسان خود کو پہچان کر خدا کی پہچان کر پاتا ہے۔

اس نے یہ عجیب انداز اختیار کیا ہے کہ حمد خداوندی سے متعلق دوسروں کے اقوال کا رد کرتے ہوئے ایک الگ بات پر زور دیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ جو خدا کی اس قسم کی صفات میں کی جاتی ہیں کہ اس نے یہ اگایا وہ پیدا کیا، فلاں چیز سے فلاں چیز پیدا کی، تو یہ تعریف اس کے شایان شان نہیں، کیونکہ یہ اگلا وغیرہ تو قوت نامیہ کا فعل ہے، اصل تو عقل و حرر اور جان ہے جو اس نے پیدا کی، اور اس کی تعریف کرتے ہوئے انہی کا حوالہ لا چاہیے۔ باقی سب صورت پرستی ہے جس سے پرہیز ضروری ہے۔ حمد میں بھی اس کی اسماعیت نمایاں ہے، اس لحاظ سے اس کی حمد عام ذکر سے ہٹ کر ہے۔ یہ واحد شاعر ہے جو انسان اور نبات وغیرہ کی پیدائش کا سبب مختلف قسم کے سائنسی عوامل کو بتاتا ہے اور سے خدا کی خلاقیت سے منسوب کرنے کو درست نہیں جانتا۔ ربح نمو اور سپر وغیرہ کو خدا قرار دینا اس کے نزدیک کفر ہے۔ اس نے ان خیالات کا اظہار اپنی مثنوی ”روحشائی نامہ“ کے آغاز (حصہ حمد) میں کیا ہے۔

بہر وصفی کہ گویم زان فزونست ز ہر شرجی کہ من رانم برونست

بسی گفتند ولی گویند ازین حال مدائم تا کرا روشن شد احوال

ابو عبد اللہ محمد بن عبد الملک متخلص بہ معزی (وفات بعد از ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء) ایران کے مشہور سلجوقی بادشاہ ملک شاہ بن اسب ارسلان کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ اسے ”شاعران استاد و زبان آور و فصیحان ماسور“ میں شمار کیا جاتا ہے۔ معاصر اور بعد کے شعرا نے اس کی لطیف طبعی اور مہارت کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ سائنس اس کے کلام کی نمایاں خوبی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے اشعار تکلف، تصنع اور تعقید و ابہام سے پاک ہیں۔ پھر اس کے بعض قصید میں مصامین تازہ اور افکار نو کی کثرت ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفائی نے لکھا ہے معزی اپنے دور کے عمومی لہجے سے متاثر ہے۔ مدح کے ساتھ ساتھ اس نے حمد میں بھی قصیدے کہے ہیں جن میں اس کے خلوص جذبہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ اس نے جن تشبیہات و استعارات سے استفادہ کیا ہے وہ روزمرہ کی زندگی سے متعلق ہیں۔ اس نے قرآنی تمسیحات سے استفادہ کرتے ہوئے مختلف معجزات کی بات کی ہے۔ حمد توحید کی بات کرتے ہوئے وہ وعظ و نصیحت بھی کر جاتا ہے۔ سلطان سنجر کی والدہ کا مرثیہ کہتے وقت بھی وہ اس کا آغاز خدا کی صنایع اور تخلیقات کے ذکر سے کرتا ہے اور یہ سب اشعار حمد کے حامل ہیں۔ ایک سرے میں کائنات کے مختلف عناصر کی عکاسی، منظر نگاری کی صورت میں، کرتے ہوئے بالواسطہ ذات باری کی خدائی کو خراج عقیدت پیش کرتا ہے۔ خدا کے لم یزل ولایزال ہونے اور آلات کے بغیر کائنات کی تعمیر میں اس کی خدائی کی بات اس نے سادہ و موثر انداز میں کی ہے:

آسمان نیلگون ہست آسیای قدرتش مردم ندر دور او چون گندم اندر آسیاست

در ابروت بی شبیہ و در مشیت بی شریک در اجابت بی نظیر و در عنایت بی ہزل

مختاری غزنوی: (وفات ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء یا ۱۱۵۲ء) نے دو مثنویاں کہی ہیں لیکن اس نے مثنوی کی روایت سے انحراف برتا ہے اور کسی ایک کے بھی آغاز میں کوئی حمد نہیں کہی اور براہ راست اصل موضوع شروع کر دیا ہے۔ تصانیف میں اس موضوع (حمد) کی طرف آنے کی اس نے زحمت ہی نہیں کی۔

سنائی: (ولادت پانچویں صدی کا آغاز یا وسط گیارہویں صدی۔ وفات ۵۳۵-۵۴۵ کے درمیان ۱۱۴۰-۱۱۵۰ء)۔ صوفی اور عظیم شاعر ہے۔ اس کے حمد یہ قصیدے میں مدحہ قصیدے کی سی وہ لفظیت، شکوہ بیان یا پُر شکوہ الفاظ تو کم ہی نظر آتے

ہیں، البتہ اتنا ضرور ہے کہ جس انداز میں وہ اظہار جذبات کرتا ہے اس میں بچوں کی سی معصومیت کی جھلک ہے اور سیدھی سادی باتیں ہیں۔ قرآنی تلمیحات سے اس نے کم ہی استفادہ کیا ہے۔ تاہم جذبے کا خصوص پوری طرح کار فرما ہے، اس نے بنی نوع انسان پر جس میں مومن و کافر کی تخصیص نہیں، اللہ تعالیٰ کے عطف و احسان کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے کہ وہ ایسا کسی رشوت یا خوف کے بغیر کرتا ہے۔

حمد کے آخر میں خدا کی مغفرت و بخشش کو جوش میں لانے کی خاطر اپنے غرقہ عصیاں ہونے کی بات اور بخشش و عفو کی التجا کی ہے۔ آخری شعر بالوسطہ تقاضا و تغلی کا شعر ہے جس میں اس نے کہا ہے کہ اس کا نام پرانا نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اپنے دوادین کو اس ذات کے وصف سے لوہ نوانداز میں آراستہ کرتا ہے۔ کئی ایک منابع بالخصوص صحت تضاد سے اس نے کچھ اس طرح استفادہ کیا ہے کہ کسی طور بھی اس پر تصنع کا گمان نہیں گذرتا:

در بحر کمال تو ناقص شدہ کامہا در عین قبول تو کامل شدہ نقصانہا

بر مساحت آب از کف، پرداختہ مفر شہا بروی ہوا از دور افراختہ ایوانہا

اوحمد الدین محمد بن محمد بن محمد بن اوحمد الدین علی بن اسحاق متخلص بہ انوری، (وفات ۵۸۱-۵۸۵/۱۱۸۵-۱۱۸۹) بھی اسی دور کا نامور قصیدہ گو شاعر ہے جس کی استادی و عظمت کا اعتراف اس کے دور ہی میں کیا گیا۔ اس کے کلام میں روانی ہے۔ اس نے بیشتر ردزمرہ کی زبان سے استفادہ کیا ہے۔ اگرچہ اس نے سادگی اور عدم تصنع سے کام لیا ہے تاہم عربی الفاظ اور بعض جگہ پوری پوری عربی ترکیب کو کلام میں کھپایا ہے۔ پھر علمی و فلسفیانہ اصطلاحات سے بھی فائدہ اٹھایا ہے۔ گہرے مضامین اور دلکش تشبیہات و استعارات اس کے قصیدے کی جان ہیں۔ یہی خوبیاں اس کے حمدیہ قصیدے میں نظر آتی ہیں۔ ہمارے منتخب میں شامل اس کا حمدیہ قصیدہ مشکل قافیہ کا حامل ہے اور یہ عربی زبان پر اس کی پوری گرفت کی غمازی کرتا ہے اس لیے کہ بیشتر قافیہ عربی زبان کے ہیں۔ عناصر فطرت کے حوالے سے خالق کائنات کی خلقت و سنائی کی بات کرتا ہے۔ معزی کی طرح اس نے بھی یہ کہا ہے کہ اس خالق نے آلات کے بغیر یہ آسمان وغیرہ بنائے۔ تاہم معزی نے آلات کے نام نہیں لیے جبکہ انوری نے باقاعدہ ان کا نام لیا ہے۔ کہیں کہیں اس نے قرآنی تلمیحات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ آخر میں اس نے جو انداز اختیار کیا ہے وہ اس کے دردِ درونی کا پتہ دیتا ہے۔ اسے اس بات کا احساس ہے کہ اس ممر انسانوں کی مدح سرائی میں گذری اور اس نے اپنے اعمال کی طرف توجہ نہ کی اور اب جب وہ اپنے گناہوں کی معافی چاہتا ہے تو اس کے جسم پر پسینے کی بجائے آنکھوں سے خون ٹپک رہا ہے۔

خاقانی: (وفات ۵۹۵/۱۱۹۹) نے مثنوی میں باقاعدہ (اصطلاحی معنوں میں) حمد نہیں کی۔ اس کے دیوان میں جو بھی ایک آدھ حمد ہے وہ حمد سے زیادہ چندنامہ ہے، اسی لیے انتخاب میں اسے شامل نہیں کیا گیا۔

نظامی گنجوی: (ولادت قبل از ۵۳۰/۱۱۳۵، وفات ۶۱۳/۱۲۱۷) اور سنائی کے ادوار کے درمیان کئی دوسرے عظیم شاعر بھی اپنے ضخیم کلیات و دوادین کے ساتھ نظر آتے ہیں، لیکن جیسا کہ پہلے بیان ہوا، یا تو وہ اس موضوع کی طرف نہیں آئے یا پھر انہوں نے مناجات کی صورت میں اظہار خیال کیا ہے۔ اسی باعث نہ تو ان کا کوئی کلام ہمارے انتخاب میں شامل ہے اور نہ یہاں ان کے ذکر کی ضرورت محسوس کی گئی۔ بہر حال۔۔۔ نظامی گنجوی نے اگرچہ دوسری اصنافِ سخن میں بھی طبع آزمائی کی ہے (اور اس کا دیوان چھپ چکا ہے) لیکن اس کا زیادہ تر میدان مثنوی ہے۔ اس نے پانچ مثنویاں

کہی ہیں جو "خمسہ نظامی" کے نام سے مشہور ہیں۔ بعد میں آنے والے بعض شعرا نے ان مثنویوں کے جواب لکھے۔ نظامی نے نہ صرف فارسی مثنوی کی مذکورہ روایت کو برقرار رکھا ہے بلکہ ایک ایک مثنوی میں وہ دو تین مناجاتیں لکھ کر ایک نئی روایت کی نیوڈالی ہے۔ اس کی حمدیں طویل ہیں اور پانچ مثنویوں میں پانچ حمدیں آئی ہیں۔ تصوف، تاریخ (رزم) اور عشقیہ (بزم) موضوعات کی حامل ان مثنویوں میں حمد کے عام انداز میں کی حد تک فرق ہے، اور مناجاتوں میں بھی وہ کہیں کہیں حمد کے اشعار کہہ گئے ہیں، تاہم چونکہ وہ ایک صوفی منش شاعر ہے اور ایک باشعور و با عظمت ہستی کی ستائش و ثنا مقصود ہے اس لیے وہ اپنے خلوص جذبات کے اظہار کے ساتھ ساتھ باشعور و متفکروں اور تربیبوں سے بھی کام لیتا ہے، گویا اظہار عقیدت و دانستگی کے ساتھ ساتھ وہ ہنر اور فن کو بھی سمجھتا چلتا ہے۔ اس سے حمد کا حق اگر کماحقہ نہیں تو کسی حد تک تو ضرور پورا ہو جاتا ہے، کیونکہ انساں اس ذات باری کی ستائش کے لیے میں عاجز رہتا ہوں۔ مناجات میں جہاں نظامی حمد کی بات کرتا ہے اس کا انداز سادہ ہے۔ اس نے علامتوں سے بھی کام لیا ہے۔ اس کی حمد میں اپنے بجز تخلیق کائنات میں اس ذات کی شاہکاری کی نظامی نے عمدہ تصویر کشی کی ہے۔ مثنوی میں و مجنون میں اس نے جو انداز اختیار کیا ہے اس میں اس کا خلوص جذبہ کہیں زیادہ سامنے آتا ہے۔ اس مثنوی میں شروع سے کئی اشعار "اے" یعنی براہِ راست خطاب سے شروع ہوتے ہیں۔ اپنی مثنویت کی بنا پر نظامی پہا شاعر ہے جس نے تعداد کے لحاظ سے زیادہ حمدیہ اشعار کہے۔ بعد میں یہ صورت حال، کچھ مزید طوالت کے ساتھ، ہمیں حسرت اور جانی میں نظر آتی ہے، جنہوں نے حمد نظامی کے جواب کے علاوہ کچھ اور بھی مثنویاں کہیں، جن کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

نظامی کی حمدوں سے اس کے جبری ہونے کا پتا چلتا ہے۔ شرفنامہ میں زیادہ مضمون سفری ہے اور اسی طرح قرآنی تلمیحات بھی کثرت آگئی ہیں۔ خدا کا سب سے بڑا احسان تخلیقِ خرد ہے جس سے اس نے انسان کو آراستہ کیا۔ تخلیقِ خرد کو بہت بڑی تحقیق قرار دینے کا مضمون ہمیں دیگر شعرا کے یہاں بھی ملتا ہے اس لیے کہ اسی کی بدولت انسان اشرف مخلوقات ٹھہرا، ورنہ قوتِ غنصی اور قوتِ شہوی تو حیوانوں میں بھی ہے اور قوتِ عقلی سے وہ محروم ہیں۔ بہر حال نظامی دیگر موضوعات کے علاوہ خدا کی یاد میں شب و روز اپنی محویت کی بھی بات اور (مناجات میں) دشمنوں سے بچانے کی دعا کرتا ہے۔ ذرا اس کا لہجہ ملاحظہ ہو، ایک ایک لفظ اس ذات کی ہیبت و عظمت کی عکاسی کرتا نظر آتا ہے۔

پرورش	آموز	درون	پروران	روزی	خوران
درغ	شرابیہ	داران	پاک	تخت	نشینان
خل	زبان	را	رطب	نوش	داد
دور	جہیت	کش	فرمان	تست	مفت
				فلک	غشیہ
				گردان	تست

عطار، فرید الدین: (ولادت ۵۱۲ اور ۵۱۸/۵۳۷-۱۱۲۲) کے درمیان، وفات ۶۲۷/۱۲۳۰ء، صوفی شاعر ہے، اس نے قصاید بھی کہے ہیں اور غزلیات وغیرہ میں بھی طبع آزمائی کی ہے۔ صوفی ہونے کے ناطے اس کے قصائد عام مدح گو شعرا کے قصاید مدحیہ سے ہٹ کر ہیں۔ اس کا فکر و فلسفہ مثنویات میں زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اس نے قصیدے میں بھی حمد کہی ہے اور مثنوی کی روایت کے مطابق ہر مثنوی کے آغاز میں بھی ایسے اشعار کہے ہیں۔ دونوں کے انداز و زبان میں وہی فرق ہے جو دونوں اصناف کے لہجے میں ہے۔ قصیدے میں وہ اس ذات باری کی کسی ایک صفت کا ذکر کر کے

”سبحن“ کہتا اور پھر اس صفت کے ذیل میں کائنات کی مختلف کیفیات و عوامل کی تفصیل و توضیح استعاروں اور تشبیہوں کے رنگ میں دیتا ہے اور یہ ایک لاکھا اور دلچسپ انداز ہے۔ اس نے الفاظ کے استعمال میں بھی مہارت کا ثبوت دیا ہے۔ دیگر شعرا کی طرح اس نے بھی قرآنی تمثیلات سے استفادہ کیا ہے کہ حمد میں یہ استفادہ ناگزیر ہے۔ جس صورت میں وہ حمدیہ اشعار کہتا ہے اس کی بنیاد اس وحدت الوجودی کہہ جاسکتا ہے۔ عطر مختلف تمثیلات کے ذریعے ذات باری کی صیحیح اور کماحقہ حمد کہنے میں سنانی، بھڑکی، نکاسی کرتا ہے اور یہ انداز بھی اسی سے مخصوص ہے۔ اس کی تمثیلات سادہ انداز میں ہیں۔ مثنوی میں جب وہ حمد کی طرف آتا ہے تو اس کی خلاقیت کے حوالے سے پیغمبروں کے مختلف معجزے تبلیغ کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ مثنوی لمبی نامہ میں نئی شعار کا آغاز لفظ ”زبے“ سے ہوتا ہے اور اس کے بعد کا لفظ ہر شعر میں ہم آواز ہے جیسے زبے عزت، زبے رتبت، زبے حشمت، زبے وحدت وغیرہ، یوں وہ خدا کی مختلف صفات کا ذکر بھی کرتا چلا جاتا ہے اور مذکورہ الفاظ کے حسن صوت سے قاری کو متاثر بھی، اس سے اشعار کی دل کشی میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ مثنوی خسرو نامہ میں عطر نے ”اق قسم کی تشبیہات و استعارات سے استفادہ کرتے ہوئے کائنات میں مختلف تخلیقات کے حوالے سے خدا کی حمد کہی ہے

زہی عزت کہ چندان بی نیازیت	کہ چندیں عقل و جان آنجا بازیست
زہی حشمت کہ گر در جاں در آید	زہر یک ذرہ صد طوفان بر آید
زہی وحدت کو موئی در گنج	در آن وحدت جہان موئی نسجد

سبحان خالق کہ صفاتش ز کبرا	در خاک عجز می نگند عقل انبیا
سبحان صانع کہ کشاید بہرشی	از روی لعیان فلک نیلگوں غطا
سبحان قادری کہ در آئینہ وجود	برگاشت از دو حرف دو گیتی کمایشا

مولانا جلال الدین رومی (ولادت ۱۲۰۷/۱۰۴۲ء و فوت ۱۲۷۲/۱۲۷۳ء) کی مثنوی، جو اپنی آفاقی شہرت کے باعث کسی تعارف کی محتاج نہیں، مختلف موضوعات کو سمیٹتی ہے، لیکن چونکہ مولانا نے عام مثنوی نگاری سے ہٹ کر ایک نیا انداز اختیار کیا ہے، اس لیے ان کے یہاں حمد بھی (صطلاحی معنوں میں) نظر نہیں آتی، تاہم مختلف مقامات پر حمد و ثناء کے کئی اشعار بکھری ہوئی صورت میں مل جاتے ہیں۔ اپنے دیوان میں، جسے وہ دیوان شمس کا نام دیتے ہیں (اپنے مرشد شمس تبریزی سے اپنی انتہائی وابستگی کی بنا پر) انہوں نے چند ایک غزلیں کہی ہیں جن میں حمد اور نعت کا رنگ نمایاں ہے۔ مولانا موسیقی کے دلدادہ ہی نہیں اس کے رموز و اسرار سے بھی آگاہ معلوم ہوتے ہیں، چنانچہ مثنوی میں کئی ایک مقام پر آتے ہیں جہاں مولانا نے الفاظ کے اتار چڑھاؤ، الٹ پھیر اور تکرار سے موسیقی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، موضوع خواہ کیسا ہی ہو، چنانچہ حمدیہ غزل میں بھی ان کا یہ انداز کارفرما نظر آتا ہے۔ غزل کی بحر موسیقیت کی حامل ہے، نیز ذوق فہمین ہونے اور بعض حروف کی تکرار سے بھی صوتی حسن میں اضافہ ہوتا ہے۔ مولانا نے ایک آدھ شعر میں تمثیل سے بھی کام لیا ہے اور قرآنی تبلیغ سے بھی استفادہ کیا ہے:

ساز ز خاکی سیدی بر دے فرشتہ حاسدے بے نقد تو جان کا سدی پابل گشت مالہا

آغاز عالم غفلہ بیان عالم زلزلہ عشق و شکرے با گلہ آرام ہا زلزلہا
عراقی: (۱۲۱۳/۶۱۰ - وفات ۲۸۹/۶۸۸) بھی صوفی شاعر ہے، اسی لیے اس نے تصوف کی اصطلاحات سے کام لیا
اور بیشتر صوفیانہ انداز ہی میں حمد کہی ہے۔ اگر کوئی قرآنی تلمیح ن بھی ہے تو وہ کسائے کی صورت میں ہے، براہ راست یا
واضح صورت میں نہیں ہے۔ الفاظ کے دروہست، کہیں ان کی تکرار سے اور کہیں جزبہ بیان سے اس کی حمد میں ایک خاص
تاثر آگئی ہے۔ عراقی نے مختلف تخلیقات خداوندی کے حوالے سے یہ کہنا چاہا ہے کہ یہ سب کچھ دراصل اس کے اظہار
ذلت کے بہانے ہیں اور یہ کہ ”ہمہ اوست“ (یہ سب کچھ وہ خود ہی ہے)

نور خود را جلوہ کردہ در لباس این و آن در جہان آوارہ کون و مکان انداختہ
از فردغ روی خور روی زمین افروختہ پس بہانہ بر چراغ آسمان انداختہ
سعدی: ”الشیخ الامام الحق، ملک الکلام، الفصح المکتومین ابو محمد مشرف الدین مصطفیٰ السعدی الشیرازی“ (ولادت
۶۰۶/۱۲۰۹ء - وفات ۶۹۱/۱۲۹۲ء) کو فردوسی کے بعد بہت بڑا شاعر کہا گیا ہے۔ قصیدہ ہو، غزل ہو، مثنوی ہو، کوئی
بھی صنف ہو، اس نے ہر صنف سخن میں اظہار جذبات اور بات کہنے کے ڈھنگ کو ایک نیا پین دیا ہے جس میں سادگی و
پہ کاری اور تاثر باہم شیر و شکر ہیں۔ اس کے یہاں جذبے کا خصوص اپنے اوج پر ہے۔ کچھ یہی کیفیت اس کے حمدیہ اشعار
میں ملتی ہے۔ چونکہ اسے عربی زبان پر بھی عبور ہے اس لیے وہ غالباً اپنی بات میں زور پیدا کرنے کی خاطر، عربی ٹکڑے بھی
ان اشعار میں لاتا ہے اور کہیں پورا شعر ہی عربی میں ہے۔ اس نے قرآنی تلمیحات سے بھی کماحقہ استفادہ کیا ہے۔ لفظوں
کے الٹ پھیر سے اپنی فنی مہارت کا بھی ثبوت بہم پہنچاتا اور نیا مضمون بھی پیدا کرتا ہے۔ وہ انسانی معاشرے سے مختلف
مثالیں لا کر اور مقابلہ کر کے خدا کی رحمت بے پایاں اور دیگر صفات پر روشنی ڈالتا ہے۔ اس قسم کا تمثیلی انداز اسی سے
مخصوص ہے، یہ شاید اس کے مزاج کا حصہ ہے کہ بوستان اور بعد میں گلستان میں نظر آتا ہے۔ اس کے قصیدے میں حمد اور
مناجات باہم گڈنڈ نظر آتی ہیں۔ مثنوی بوستان میں بھی کچھ اسی قسم کے مضامین آگئے ہیں، معمولی سے تغیر کے
ساتھ، تاہم وہاں اس ذات باری کی صفات کا ذکر قصیدے کے انداز سے ہٹ کر ہے، عربی اشعار و الفاظ نہیں ہیں، یعنی
فارسی کی مناسب خد بد رکھنے والا بھی اسے سمجھ سکتا ہے۔

اقرار می کند دو جہان بر یگانگیش یکتا و پشتِ عالمیاں بر درش دو تا
گوہر ز سنگ خدہ کند کولو از صدف فرزند آدم از گل و برگ گل از گیا

خداوند بخشنده و بخیر کریم خطا بخش و پوزش پذیر
سر پادشاہان گردن فروز بدرگاہ او بر زمین نیاز

قطب الدین بختیار کاکلی: (وفات ۶۳۳/۱۲۳۵ء) بر صغیر پاکستان و ہند کے مشہور صوفی ہیں۔ کم ہی لوگوں کو
ان کی شاعری کا علم ہے۔ ان کا غزلوں وغیرہ پر مشتمل ایک چھوٹا سا دیوان اور ایک مثنوی ”سی رنگ“ کے نام سے چھپ چکی
ہے۔ ظاہر ہے ان کی مثنوی اور غزلوں کا موضوع تصوف اور محبوب حقیقی ہی ہو سکتا ہے۔ زبان ان کی سادہ ہے۔ اس
ذات باری کی معرفت اور اس کی حقیقت تک رسائی میں انسان کی بے بسی و حیرانی اور اس کے عجز کو سیدھے سادے انداز میں پیش

کیا ہے تاہم تاثیر پنی جگہ ہے۔ مثنوی کا آماز حسب روایت حمد خداوندی سے ہے جس میں انہوں نے خدا کی وحدت، اس کے مشکل کشا ہونے اور اس کی قدرت کاملہ کی باتیں کی ہیں، کہیں کہیں قرآنی آیات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ غزل میں انہوں نے اس آرزو کا اظہار کیا ہے کہ ان کا زردواں زواں زبان بن جائے، تاکہ ہر زبان باندازد گر اس ذات کی صفات بیان کرے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس بات کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ کسی بھی صورت میں اس کی شاکا حق لا نہیں ہو سکتا۔

خواہم کہ ہر تلم سر ہر مو زبان شود تا ہر زبان بوصفِ دگر گویدت ثنا
گر صد ہزار سال ثنا گویدت کسی ہرگز ز ابتدا نہ رساند بانہا

۱۔ تو حلال جملہ مشکل ما نام پاک تو صیقل دل ما
مرہم ریش درد مندانی کار سازی جمیع خلقانی

شیخ محمود شبستری: (۱۲۸۸/۶۸۷ - ۱۳۲۰/۷۲۰) اپنی مثنوی گلشن راز کی وجہ سے شہرت رکھتے ہیں۔ یہ مثنوی مختلف سوالات کے جواب میں ہے جو ان کے کسی مرید نے انہیں لکھ بھیجے تھے۔ (شیخ کی اس مثنوی کے جواب میں علامہ اقبال علیہ رحمہ نے گلشن راز جدید لکھی ہے جس میں جدید تقاضوں کے پیش نظر اس قسم کے سوالوں کے جواب دیے ہیں)۔ شبستری نے بھی مثنوی کے آغاز میں حمد کہی ہے۔ بعض دیگر شعرا کی مانند انہوں نے بھی تخلیق خرد کا ذکر کیا ہے، اسی طرح تخلیق کائنات میں اس کی قدرت و صفائی کو مختلف لہجوں سے خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

توانای کہ در یک طرفہ العین ز کاف و نون بدون آورد کوئین
جو قاف قدرتش دم بر قلم زد ہزاران نقش بر لوح عدم زد

امیر حسینی رکن الدین ہروی مشہور بہ "سادات" (م ۱۳۱۸/۷۱۸) ساتویں، آٹھویں و تیرھویں، چودھویں صدی عیسوی کا مشہور شاعر و عارف ہے، جس نے زندگی کا ایک حصہ خواجہ بہاء الدین زکریا علیہ رحمہ اور ان کے پوتے رکن الدین عالم ملتانی علیہ رحمہ کی خدمت میں بسر کیا۔ اس نے تین مثنویاں لکھی ہیں، جن میں پہلی زاد المسافر ہے (جس کا یہاں انتخاب دیا گیا ہے)، اس کا موضوع تصوف و معرفت ہے۔ یہ مثنوی لکھنو سے شائع ہو چکی ہے لیکن مطبوعات والوں نے اسے مولانا جاوی علیہ رحمہ کے ایک معاصر ملا حسین واعظ کاشفی سے منسوب کیا ہے، جبکہ جدید تحقیق کے مطابق واعظ کی ایسی کوئی مثنوی نہیں ہے اور اس کا تعلق امیر حسینی سے ہے۔ امیر حسینی نے بھی مثنوی کا آغاز حمد خداوندی ہی سے کیا ہے۔ اس نے چند ایک قرآنی تعلیمات سے استفادہ کرتے ہوئے زیادہ تر زور اس بات پر دیا ہے کہ انسان اپنی تمام تر خواہشوں یا کوششوں کے باوجود ذات باری کی حقیقت کو جاننے سے عاجز ہے۔ انسان کی اس بے بسی اور عاجزی کو اس نے لفظ "سرگشتہ" سے واضح کیا ہے، اور یہ لفظ وہ تین چار مقامات پر لایا ہے۔ انسان کو مجبور محض قرار دیتے ہوئے وہ یہود و آتش پرست کو آتش پرستی وغیرہ میں قابل معافی جانتا ہے اور یوں وہ اس ذات مطلق کی حمد "ہمہ دست" اور "قادر مطلق" کی صورت میں کرتا ہے۔ غالباً صرف اس کے یہاں یہ مضمون ملتا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی جو خلاصہ موجودات ہیں، "لا احسی" کہتے ہوئے سجدے میں گر گئے ہیں:

از امر تو مفرد و مرکب بی علت و آلتی مرتب

ہر طائفہ بگفت و گوئی واقف نشدہ ز ہار موسیٰ
قوی کہ درین طوائف اند سرگشتہ دلان لا الہ اند

امیر خسرو: (۱۲۵۳ء - ۱۳۲۵ء) برصغیر پاک و ہند کے مشہور صوفی فارسی شاعر، جن کی فن مہارت و ستادی کو ایران والوں نے بھی تسلیم کیا ہے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء رحمہ کے مرید و خلیفہ خاص، نے نظامی گنجوی کے قصیدے کے جواب میں نہ صرف قصیدہ لکھا بلکہ تین چار مثنویاں مزید لکھ کر مثنوی گوئی میں پناہ مانوایا۔ انہوں نے تمام مثنویوں کا آغاز حمد اور مناجات سے کیا ہے اور اسی طرح ان کے یہاں ہمہ قسیدوں سمیت کئی حمدیں لگنی ہیں۔ وہ قصیدے میں ظاہر و باطن کی تکرار اور حوالے سے خوبصورت حمدیہ مضمون پیدا کرتے ہیں۔ انہوں نے عناصر فطرت کی تخلیق کو مختلف زاویوں اور طریقوں سے بیان کر کے حمد بننے کا حق ادا کرنے کی سعی کی ہے۔ وہ تمثیل سے بھی استفادہ کرتے ہیں۔ ایک قصیدے میں "پیدا" کی ریف بنا کر تقریباً سارے قصیدے میں الفاظ "پیدا" اور "نابید" و "نابیدا" پر خوب کھیلے ہیں۔ یہ تکرار اور رعایت لفظی کھیلنے کی بجائے طبیعت میں ایک خاص ابتزاز پیدا کرتی ہے۔ اگرچہ خسرو بھی تخلیق عام اور ذات باری کے فضل و کرم وغیرہ سے متعلق باتیں کرتے ہیں لیکن جیسا کہ بیان ہوا، ان کے انداز میں ایک انوکھا پن ہے اور یہ باتیں ایسی تمثیلات کے سہارے بیاں ہوئی ہیں جو قریب الفہم بھی ہیں اور دلچسپ بھی۔ وہ ایرانی تاریخ کے حوالے لے کر فانی انسان کی فانی عظمت اور اس فانی سبب و علل پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مختلف اشیاء (جزی بوٹیاں، پانی وغیرہ) میں جو تضادلات ہیں، کہ کسی کے لیے تو ایک چیز مفید ہے اور دوسرے کے لیے نقصان دہ، ان کے بیان سے ذات خداوندی کی صنعت اور کاریگری کا وصف بیان کرتے ہیں۔ ان کے دوسرے قصاید اور مثنویات میں بعض مضامین کی تکرار باندازہ دگر نظر آتی ہے۔ بعض دوسرے شعرا کی مانند خسرو نے بھی تخلیق خرد کو بہت بڑی تخلیق کہا ہے۔ رعایتِ ہطی سے یوں تو انہوں نے ہر جگہ کام لیا ہے لیکن مثنوی قرآنِ اسعیدین کی حمد میں اس کا کچھ زیادہ ہی اہتمام کیا ہے اور بلاشبہ اس تجنیس اور لفظوں کی تکرار نے ایک خاص دلکشی کے ساتھ ساتھ ترنم کی بھی صورت پیدا کر دی ہے۔ (چونکہ ان کے حمدیہ اشعار زیادہ ہیں، اس لیے ان کی ہر مثنوی اور قصیدے سے تھوڑے تھوڑے شعر انتخاب میں دیے گئے ہیں) یہاں چند اشعار بطور نمونہ:

سپاس آن کردگاری را کہ شد زامرش جہان پیدا نہن از دیدہ پیدا و در چشم نہان پیدا
جمالش از ہمہ نہان و رازش از خرد پنہن نشانش در ہمہ پیدا و دانش بے نشان پیدا

کوکب آرای آسمان بلند ہم زمین ساز و ہم فلک پیوند

خطبہ قدس ست بملکِ قدیم بسم اللہ الرحمن الرحیم

ای دیدہ کشای دور بینان مرانیہ دو حبیبی / نشیمان
بدر الدین مخاطب بہ فخر الزمان (وفات ۱۳۴۳ء - ۱۳۴۴ء) تخلص بدر المشہور بدر چاچ (چاچ یا شاش،

تاشقند کا نام جو اس وقت خراسان کے علاقہ فرغانہ کے توابع میں سے تھا، چانچ کارہنے والا اور برصغیر کے بادشاہ محمد شاہ بن تغلق شاہ کا مداح تھا۔ اپنی مشکل گوئی کے لیے مشہور ہے۔ اس کے حمدیہ قصیدے میں وہی فنی خوبیاں نظر آتی ہیں جو اس کے مدحیہ قصائد میں ہیں (اور انہیں سمجھنے کے لیے خاصی محنت اور عرق ریزی سے کام لینا پڑتا ہے)، یعنی اس قصیدے میں بھی اس نے مختلف لفظی صنعتوں، تکرار لفاظ، تہنئیس، بالخصوص صنعت عدد اور تمثیلات و تلمیحات سے استفادہ کرتے ہوئے بات باری کے فضل و کرم، عدل اور اس کی صدائی و تدبیر کا ذکر کرتے وقت کسی حد تک مجازی ہیج اختیار کیا ہے۔

آپناں پیراستہ پیرایہ تدبیر او زلف و عارض را کہ گوئی در ہشتی کا فرست

ار سخاں بہر دیاں را میان آفتاب زریح ذر تاب از یک زرہ یا قوت تراست

ابو العظاما محمود متخلص بہ خوجو یا خواجوی کرمانی: (۱۲۸۹/۱۲۹۰-۱۳۴۹/۱۳۵۰) نے قصاید و غزلیات کے علاوہ چند ایک مثنویاں بھی کہی ہیں (جن میں سے بعض خمسہ نظامی کے جواب میں ہیں)۔ یہ وہی شاعر ہے جس کی تقلید حافظ نے کی اور اس کا برملا اعتراف بھی کیا۔ حافظ نے صرف تقلید ہی نہیں کی بلکہ اس کے بہت سے مضامین بھی اپنی مہارت سے اپنے کھاتے میں ڈال لیے، لیکن اس استاد کو حافظ کا سامعہ حاصل نہ ہو سکا۔ خواجہ نے حمدیہ قصیدے بھی کہے ہیں اور مثنویوں میں بھی حسب روایت آغاز میں حمدیں کہی ہیں اس طرح اس کے یہاں بھی حمدیہ اشعار کی کثرت ہے۔ مراعاة النظر اور دیگر صنایع لفظی سے کام لیتے ہوئے اس نے خدا کی مختلف صفات، اس کی صدائی اور اس کے ازی ہونے کی باتیں کی ہیں۔ بعض اشعار میں حمد کا انداز اور زور بیان مدحیہ قصیدے کا سا ہے، اور کہیں دنیاوی حسینوں کے حوالے سے اس کی عاصر حضرت کی تخلیق کاری کے حسن کا ذکر کیا ہے۔ مثنویوں میں ذات باری کی کماحقہ حمد بیان کرنے میں انسانی عقل کی بے بسی، خدا کی عظمت و کبریائی اور صدائی کی بات کرتے ہوئے مختلف صنعتوں سے استفادہ کیا ہے البتہ ان میں قصیدے کی ہی مشکل گوئی نہیں ہے۔ وہ دونوں اصناف میں قرآنی تلمیحات بھی لایا ہے۔

اے غرہ ماہ از اثر صبح تو غرا دی طرہ شب از دم لطف تو مطرا

کبریائش برون ز کبر و ریا ذلت پاکش بری ز جون و چرا

خداوندی کہ نامش حزقیاںست خود را نام او در زبانست

ابن کیمین: (وفات ۷۶۹/۸۰۷-۱۳۶۷)، زیادہ تر اپنے قطعات کی وجہ سے مشہور ہے، تاہم اس نے چند قصیدے بھی کہے ہیں۔ بعض دیگر شعرا کی مانند اس نے بھی پہلا قصیدہ حمد میں کہا ہے جو صرف سولہ اشعار پر مشتمل ہے، اور ان میں بھی آخری تین اشعار نعت کے ہیں۔ یوں تو اس نے بھی خدا کی صدائی کی مختلف کیفیتوں کو پہلو بدل بدل کر بیان کیا ہے تاہم اس ضمن میں یہ ایک انوکھا مضمون پیدا کیا ہے کہ پرندوں کا شبیر جہادات میں سے ہے لیکن تیری کاریگری نے اسے اڑنے کا آلہ بنالیا۔ خدا کی اس قدرت و تخلیق کی طرف بیشتر شعرا نے اشارہ کیا ہے لیکن کسی نے بھی اس سلسلے میں جہاد کی بات نہیں کی۔ دو ایک قرآنی تلمیحات بھی اس کے قصیدے میں آگئی ہیں۔ مجاہد کے حوالے سے بھی اس نے خدا

کی قدرت و صنعت کی عکاسی کی ہے، اس کے اس قسم کے اشعار میں تخرن کی چاشنی ہے

بہر شکار خرد ز غمزہ و ابرو دادہ بہر مہروی تیر و کمان را
ی نرسد پا بر آستان جدالت وقت سیاحت خیال و وہم و گمان را

مولانا عبدالرحمن جامی: (۱۳۱۳/۸۱۷ - ۱۳۹۳/۸۹۸) بہت بڑے صوفی اور عالم، برصغیر میں جن کی زیادہ تر شہرت ان کی نعت گوئی کے سبب ہے۔ جدید دور کے نقادوں نے انہیں حافظ کے بعد ایران کا بڑا شاعر تسلیم کیا ہے۔ نثر و نظم کی کئی ایک کتب ان سے یادگار ہیں۔ انہوں نے بھی نظامی کے خمرے کا جواب لکھنے کے علاوہ دو اور مثنویاں لکھی ہیں، جنہیں ”ہفت اورنگ جامی“ کا نام دیا گیا ہے۔ جامی نے چند ایک حمدیہ قصائد بھی کہے ہیں۔ ساتوں مثنویوں کے آغاز میں بھی کافی تعداد میں ایسے اشعار آگئے ہیں۔

قصیدے میں انہوں نے لفظوں کی بہت صنعت گری دکھائی ہے۔ ایک قصیدے کا پہلا مصرع آیات قرآنی ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ ہے۔ جامی اس کے ایک ایک حرف کی مختلف تفسیر کرتے اور اس کی مختلف صورتوں اور کیفیتوں اور فوائد پر روشنی ڈالتے چلے جاتے ہیں۔ ایک مثنوی (تختہ الاحرار) کا بھی پہلا مصرع اسی آیت کی صورت میں ہے اور اسی طرح اس کی مختلف توضیحات پیش کی ہیں۔ یہ انداز انوکھا اور دلچسپ بھی ہے اور لفظوں پر کھیلنے کا عمدہ طرز بھی، لیکن مثنویات میں بھی جب جگہ جگہ اسی انداز کی تکرار ہوئی ہے تو وہ (انداز) ایسے قاری کے لیے، جس کی نظر سے ان کا قصیدہ گذرا ہے، یکسانیت کا حامل بن جاتا اور کسی قدر یوریت کا سامان کرتا ہے، ہر چند مضامین کی رنگارنگی یہاں بھی ہے۔ بہر حال کہیں کہیں تنزل کا بھی رنگ نمایاں ہے۔ جامی حسینات عالم کے حسن میں دلکشی اور اس دل کشی کے باعث عشاق کی بے قراری کو اس ذات کے حسن کا سایہ پڑنے سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ کہ یہ عاشق اور معشوق کبھی کبھار خود ہی ہے۔ مثنوی سلمان و اہمال میں لفظ ”پردہ“ پر کھیلتے ہوئے انہوں نے عجیب عجیب مضامین پیدا کیے ہیں۔ کہیں وہ ”خوان“ کے لفظ سے استفادہ کرتے ہوئے اس کے متعلقات کے حوالے سے حمد کہتے ہیں۔ ان کے یہاں بھی کئی ایک قرآنی تلمیحات آگئی ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم اعظم اسماء علیم حکیم
نورہ حرقت کہ ہر وہ ہزار عالم ازو یانت فیض عیم

ای خاک تو تاج سر بلندان مجنون تو عقل ہو شمندان

از تو بر عالم قنادہ سایہ خور و بیان را شدہ سرمایہ
بسکہ روی خوب تو با پردہ ساخت پردہ را از روی تو نتوان شناخت
تابکی در پردہ باشی عشوہ ساز عالمی با نقش پردہ عشقہ

ہبافغانی: کہ اسی نام اور تخلص سے مشہور ہے۔ (وفات ۱۵۱۶/۹۲۲ یا ۱۵۱۹/۹۲۵)، اپنے دور کے مشہور شعراء میں سے ہے۔ فارسی شاعری کا ایک خاص مکتب، جسے ایرانی نقادوں نے "سک ہندی" کا نام دیا ہے، بعض کے نزدیک اسی سے شروع ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے مدحیہ قصیدے بھی کہے ہیں تاہم غزل میں اس کا ایک خاص مقام ہے اور اسے اپنے عہد کے شعراء کا سرگروہ تسلیم کیا گیا ہے۔ بعض نقادوں نے اسے "حافظِ نرد" کے نام سے یاد کیا ہے۔ یہاں اس کی غزل ہی کے حوالے سے اس کی حمد کوئی کی بات کی گئی ہے۔ اس نے حمد میں، جو اس کے دیوان غزلیات کا سر آغاز ہے، غزل کے مزج کا پورا احیاء رکھا ہے۔ محبوب مجازی کے حسن کی مختلف کیفیتوں کی عکاسی کرتے ہوئے اس (ذات باری) کی خلاقیت کا حوالہ دیا ہے، کہیں عارفوں کی زبان کی بے بسی اور کہیں اس کی دستگیری کا ذکر کیا ہے۔ آخر میں خود کو سیاہ نامہ مست کہہ کر حمد رب جلیل کے بیان میں اپنی عدم ریافت کا اظہار کیا ہے اور اس لحاظ سے اس کی اس مدحیہ غزل کا مقطع اس کے بھرپور خلوص اور انسانی عجز کا عکاس ہے

تغ زبان مارغان رنگ گرفت بچنان عشق تو جلوہ میدہد خنجر سرزدلے را

خایت دستگیریت این کہ چو طائر حرم بر سر کعبہ رہ دانی رنہ بر منہ پائے را

جمالی دہلوی (م ۱۵۳۵-۶/۹۳۲)، شیخ فضل اللہ صاحب معرفت شاعر ہے۔ مولانا جلی علیہ رحمہ سے اس کی صحبتیں رہیں۔ اسے قصاید، ترکیب بند اور غزلیات کے علاوہ مثنوی میں بھی طبع آزمائی کی، اور اپنے کمال فن کا لوہا منویا ہے۔ خاص طور پر اس کا وہ ترکیب بند بڑے جوش و زور بیان کا حامل ہے جس میں اس نے انسانی عظمت اور رہبرو دین کے کمال کی بات کی اور جس کا پہلا شعر ہے:

مانیم خلاصہ دو عالم تفسیر حروف اسم اعظم

اس نے اپنی ایک مثنوی "مہر و ماہ" کے آغاز میں جو حمدیہ اشعار کہے ہیں ان میں آسمانی برجوں کے حوالے سے خالق مطلق کی خدائی کا بیان استعارات و تشبیہات کی زبان میں کیا ہے۔ یہ تشبیہات وغیرہ فطرت کے نزدیک ہیں۔ ان میں کوئی بھی دور از کار نہیں۔ مذکور حوالے سے جس انداز میں اس نے بات کی ہے، اس صورت میں کسی اور شعر کے یہاں نظر نہیں آئی۔ مثلاً حمد کے آغاز میں وہ کہتا ہے کہ وہ (ذات باری) کہہ تو مشتری (برج کا نام، گاہک) کے ہاتھ میں میزان دے دیتی ہے اور کبھی زحل کا باٹ اس کے پلڑے میں رکھ دیتی ہے، یا یہ کہ وہ دریائے فلک میں حوت (مچھلی) پیدا کرتا اور اس سے آسمان کے نہنگ (مگرچھ) کی خوراک کا سامن کرتا ہے۔ ان اشعار میں میزان، مشتری اور حوت کبھی آسمانی برجوں کے نام ہیں۔ جمالی نے رعایت لفظی، مراعاة النظر کی طرف خاص توجہ کی اور کہیں کہیں حسن تعلیل سے کام لیا ہے۔

ازد کار فلک، سرگشت ماندہ زمین را دل، بخون آغشته ماندہ

بدو اندیشہ چون پرگار گردید باخر نقطہ سان بی کار گردید

ملا محتشم کاشی یا کاشانی (وفات ۱۵۸۸/۹۹۶) ایران میں صفوی دور کا مشہور مرثیہ گو شاعر، اس نے قصیدے بھی کہے ہیں۔ اس نے حمدیہ قصیدے میں بھی مدحیہ قصیدے والا انداز اختیار کیا ہے، یعنی وہ پہلے تشبیہ کی صورت میں رات اور دن کے طلوع و غروب کی منظر کشی کرتا ہے اور اس صحنے میں قصیدے والا زور بیان ہے۔ اس کے بعد وہ گریز کی

طرف آتا ہے۔ وہ قرآنی حوالوں سے اس کی قوت و قدرت کو شاعرانہ انداز میں پیش کرتا ہے۔ اپنے طویل حمدیہ قصیدے میں اس نے تقریباً تمام قرآنی قصص کا ذکر کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے حوالے سے بھی اس نے خدا کی قدرت کی بات کی ہے۔ اس قصیدے کے ساتھ ہی وہ دوسرا قصیدہ شروع کر کے اس میں خدا کی حقیقت تک رسائی کے سلسلے میں انسانی عقل و خرد کی سب سے زیادہ اور اس (خدا) کی خدائی کے مختلف روپ دکھاتا ہے۔ ایک اور حمدیہ قصیدے میں وہ متضاد باتوں یا واقعات سے دوسرے خیال و خیال کی کیفیت کی عکاسی کرتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ ایک ہی طرح کی دو کشتیوں میں سے ایک کو ناکرے تک پہنچا دیتا اور دوسری کو طوفان میں پھنسا دیتا ہے یا یہ کہ عشق میں دو متضاد سالکوں میں سے ایک کو دوسرے کی فدیہ بناتا ہے۔ کوہجری۔ اس قصیدے کے بعض اشعار تخریج کارنگ لیے ہوئے ہیں

بقیہ سرو روان داد جنبش تعلیم کہ خجست قد رعنای سروستان داد
زباغ حسن یہ ز گسی چون چشم انگشت باں بلای یہ بخجری پود مرغان داد

مکشود شب سر صندوق آہوس از صبح وز آن نمود زری سکہ اش بنام خدا
اگر نہ سکہ بنام خدا بر او بودی چنین روان نشدی در بسط ارض و سما

ابوالفیض فیضی: (۱۵۳۷-۱۵۹۵-۱۶۰۰-۱۵۹۵)۔ اپنے دور کے ایک بڑے عام شیخ مبارک ناگوری کا بیٹا، مشہور مورخ و انشا پرداز ابو الفضل کا بھائی اور فارسی کا عظیم شاعر جس نے تقریباً ہر صنف سخن کی طرف توجہ کی اور اس میں اپنی انج اور تخیل کی ہندی، مضمون آفری اور دوسری فنی و معنوی خوبیوں سے فارسی شاعری کے وسیع سرمائے میں اضافہ کیا۔ جہاں اس کے مدحیہ قصیدے روردار ہیں وہاں حمد میں بھی وہی زور بیان ہے۔ حمدیہ قصیدے میں اس نے کچھ اس انداز سے کام لیا ہے کہ ہر لفظ میں اس ذات حقیقی کے جمل و جہروت کی عکاسی ہوتی ہے۔ چونکہ وہ سبک ہندی کا شاعر ہے (اس طرز شعر گوئی کی خصوصیات میں تمثیل گوئی، مضمون آفرینی اور نازک خیالی خاص طور پر قابل ذکر ہیں) اس لیے اس کے یہاں تمثیل کارنگ نمایاں ہے۔ یعنی کسی ایک مصرعے میں وہ کوئی بات کرتا ہے اور دوسرے میں کوئی مثال دے کر اس بات یا دعوے کا اثبات کرتا ہے۔ جیسا کہ ایران کے مشہور محقق اور مورخ ادب ڈاکٹر ذبیح اللہ صفائی نے لکھا ہے: انتخاب لفظ میں باریک بینی فیضی کے یہاں ہر صنف سخن میں نظر آتی ہے، یہی کچھ حال اس کی حمدوں کا ہے وہ خواہ قصیدے کی صورت میں ہیں خواہ مثنوی کی صورت میں، غظوں کا انتخاب اتنا بر محل اتنا زوردار اور اتنا مضمون و معنی کو بلند کرنے والا ہے کہ قاری اس کی سحر آفرینی میں کھوکھو جاتا ہے۔ حمدیہ قصیدے میں اس نے سب سے الگ یہ راہ نکالی ہے کہ وہ یہ کہنے کی بجائے کہ اس نے یہ پیدا کیا وہ پیدا کیا، وہ رحیم ہے رحمان ہے وغیرہ، اس بات کو مختلف صورتوں میں پوری دل کشی کے ساتھ بیان کرتا چلا جاتا ہے کہ اس کی کنذات تک رسائی عقل انسانی کے بس کی بات نہیں۔ مثلاً ایک جگہ یہ مضمون یوں ادا کرتا ہے کہ تیرے در پر غیرت کا کوڑا ل اعدیشہ (فکر، سوچ) کے چہرے پر حیرت کا طمانچہ رسید کرتا ہے تو اس کی گردن کے پیچھے جبل کا تھپڑ لگاتا ہے۔ مطلب یہی ہے کہ انسانی فکر اس راہ میں عاجز و بے بس ہے۔ دوسری جگہ کہتا ہے کہ میرے ایسے پاؤں نہیں ہیں کہ میں اس "دانا فریب" راہ کو سر کر سکوں (طے کر سکوں) اور

نہ اتنا حوصلہ ہے کہ اس "دش زد" (عقل و خرد اور ہوش اڑانے والی) شراب کو سونگھ ہی سکوں۔ غرض یہ مضمون اس کے یہاں سے رنگارنگی کے ساتھ بڑھت چلا گیا ہے کہ ہر شعر اپنی جگہ ایک وحدت اختیار کر گیا ہے اور قاری کسی قسم کی بکری محسوس نہیں کرتا۔ چہرہ بھی کیفیت اس کی مثنوی میں نظر آتی ہے۔ اس نے خمد نقاشی کے جوہر میں خمد لکھنا چاہا، چنانچہ اس کی ان پانچ مثنویوں کا ذکر ملتا ہے۔ مرکز لودھ، سلیمان و بلقیس، فل و دمن، ہفت کشور اور اکبر نامہ، لیکن جیسا کہ ابو فضل نے ایک جگہ لکھا ہے بیشتر مثنویاں نامکمل رہیں، تاہم فل و دمن مکمل صورت میں ہے اور یہاں اسی کے حوالے سے بات ہوئی۔ فل و دمن خلاصتا ایک مہابھارتی یعنی ہندو قصہ ہے لیکن فیضی نے فخر الدین گراں صاحب مثنوی دہلیس ورائین کی طرح اس ہندو قصے میں بھی مثنوی کی روایت کو برقرار رکھا ہے یعنی آغاز میں حمد خداوندی میں اشعار کہے ہیں۔ ان اشعار میں جنسی اس کی وہی مثنوی و معنوی خوبیاں کارفرما نظر آتی ہیں جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ توحید سے متعلق فیضی نے قصیدہ میں بھی باتیں کی ہیں اور مثنوی میں بھی۔ توحید کے بیان میں انسانی ذہن و قلم کی نارسائی کا اظہار ہے۔ اس کے مطابق توحید حدود و مادی کے ماسے میں کچھ کہنا ایسا ہی ہے جیسے چوہنی پر ہاتھی کی عماری رکھ دی جائے۔ ذات باری کی حقیقت تک رسائی کا راستہ تلوار کی دھار پر ہے اور انسانی پاؤں گویا یہاں تنکا ہیں، پھر ایڑی رخمی اور تلو، سو جا ہوا ہے اس صورت میں کوئی دشت ماس میں پاؤں کیونکر رکھ سکتا ہے۔ فیضی نے قرآنی تمبیحات سے کم ہی استفادہ کیا ہے، اس کے شاید ہی کسی شعر میں، یا کوئی اشارہ آیا ہو۔ ہاں تشبیہات و استعارات اور تمثیلات سے اس نے شعروں کو پوری طرح مزین کیا اور حمد کا حق ادا کر دیا ہے، ان معنوں میں کہ جہاں تک انسانی فکر و تخیل کے بس کی بات ہے:

راہ کمال ترا حرف و نقطہ ریگ دشت عالم علم نرا شہر سخن روستا

در رہ ادراک تو ماندہ معطل ز کار جملہ عقول و نفوس، حمد حواس و قوی

فکر تو بدل خیال بگداخت اوج تو زمرغ، بل بگداخت
این رہ بقدم سپرد نتوان گامش بقدم شمرد نتوان

عرفی: (۱۵۵۶/۹۶۳ - ۱۵۹۱/۹۹۹) نے بھی فیضی کی طرح مختلف انداز میں صرف اس بات پر درود دیا ہے کہ اس ذات حقیقی کے اوصاف بیان کرنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ اس ایک موضوع کے لیے اس نے کئی نئے مضمون پیدا کیے ہیں اور دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ان میں کسی قسم کی یکسانی محسوس نہیں ہونے پاتی۔ ذات باری کے انتہائے غلو و کرم کو بھی اس نے انوکھے انداز میں بیان کیا ہے۔ کہتا ہے کہ انسانی طبع کا پرندہ معصیت کی فضا میں پر بھی نہیں کھولنے پاتا کہ تیرا غلو، رحمت کے شاہین کو اس پر چھوڑ دیتا ہے۔ اکثر شعرا نے یہ مضمون سادہ انداز ہی میں پیش کیا ہے کہ وہ بڑا رحیم ہے کریم ہے، گمہ بخشنے والا ہے وغیرہ، لیکن اس ضمن میں عرفی نے اپنی جس طبعی ایچ کا مظاہرہ کیا ہے وہ اسی کا حصہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ اس ذات باری سے اپنے عشق کی بھی بات کرتا گیا ہے۔ ایک عاشق کے لیے محبوب سے دوری بہت کرہناک ہوتی ہے، وہ اس آگ میں جس طور جل رہا ہوتا ہے اس کی کیفیت کو وہی جان سکتا ہے۔ عرفی نے عشق حقیقی میں اس طرح جلنے کو تمثیل اور استعارے کی زبان میں یوں ادا کیا ہے کہ عشق گویا ایک دستر خوان ہے جس پر سے وہ ایک لقمہ ٹھاتا ہے، اس

لحق سے ایک ریزہ کرتا ہے، وریزہ دوزخ اپنے منہ میں ڈال لیتا ہے۔ دوسرے فصول میں عشق کی پیش کے آگے دوزخ کی آگ بھی بچا ہے۔

کائنات میں جو رنگارنگی اور جو ہر دور کا تغیر و تبدل ہے اس کو بھی عرفی نے حمد کا ایک مہضوح بناتے ہوئے انوکھے طرز میں بیان کیا ہے۔ ”گے چل کر وہ پھر عشق کے حوالے سے بات کرتا اور اس (عشق) کے نتیجے میں پیدا ہونے والی مختلف کیفیات کو ”غم کی نئی دُنوں“ سے تشبیہ دیتا ہے اور ایسی تشبیہ دینا عرفی کا کام ہے۔ کہیں وہ صنعت تضاد سے کام لے کر اپنی بات میں زور پیدا کرتا ہے اور کہیں مُراعَاۃ النظیر سے استفادہ کرتے ہوئے قزوں کی چاشنی بھی پیدا کرتا ہے اور موضوع کی شدت کو بھی برقرار رکھتا ہے۔ حمد کے لیے اس نے جس قافیہ و ردیف کا انتخاب کیا ہے وہ اس سے پہلے عرفی اپنے حمدیہ قصیدے میں برت چکا ہے اور بعد میں غالب نے اسے اپنایا ہے۔ اس ردیف و قافیہ میں جو صولتی طنطنہ اور دہبہ ہے قاری اسے محسوس کیے اور اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس ایک لفظ (انداختہ) کو عرفی نے کئی معنوں میں برتا ہے اور ہر معنی اپنی جگہ ایک بھرپور ابلاغ کا حامل ہے۔

عرفی کی شاعری کا ایک نمایاں وصف اس کا فخریہ ہے۔ حمد ہو، نعت ہو، مدح ہو، وہ اس کے ظہار سے باز نہیں رہ سکتا۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ وہ مقام و محل کے مطابق اس کا اظہار کرتا ہے جس میں کسی قسم کی گستاخی کا پہلو نہیں نکلتا اور یہی اس کی استواری و مہارت کی دلیل ہے۔ مثلاً ایک حمدیہ قصیدے میں (جو ہمارے انتخاب میں شامل ہے) اس نے اپنی شہرت کا سبب نغمہ توحید کے اپنے کو قرار دیا ہے، یعنی نغمہ توحید کی بھی بات کر دی اور اس طرح شاعری میں اپنی شہرت کا بالواسطہ ذکر کر کے فخریہ بھی کہہ ڈالا

ہر کجا تاثیر غم را دلدہ کی ازین عموم	شادی راحت نشن را ناتوان انداختہ
در ثنایت چون کشایم لب کہ برق ناکے	منظم را آتش اندر خانمان انداختہ
وصف صفت کزب ہر ذری ریزد برون	نطق را در معرض عقد اللسان انداختہ

مولوی شرف الدین بخاری: کے سارہائے ولادت و وفات معلوم نہ ہو سکے اور نہ اسکے بارے میں کوئی معلومات ہی دستیاب آ سکیں۔ بہر حال یہ وہ شخصیت ہے جس کا یہ شعر ہمارے یہاں بے حد مشہور اور تقریباً ہر مسجد کی دیوار کی زینت بنا ہوا ہے:

روز محشر کہ جان گداز بود اولین پر سش نماز بود

اس شعر کا تعلق اس کی مختصر سی مثنوی ”نام حق“ سے ہے جو ایران میں شائع ہو چکی ہے اور یہاں اسی کے چند اشعار کے حوالے سے بات کرنا مقصود ہے۔ جیسا کہ شاعر کے نام اور خود مثنوی کے نام سے واضح ہے وہ ایک مذہبی شخصیت ہے اور غالباً باقاعدہ شاعر نہیں، تاہم اس نے مثنوی کے آغاز میں چند حمدیہ اشعار کہے ہیں جن میں سادہ انداز میں اس کی مختلف صفات کا ذکر ہے اور یہ کہ کائنات کی ہر شے کی بلندی اور کیا پستی سب اسی کی تخلیق ہے۔ اس کی طاعت ہمیں دل و جان سے کرنی چاہیے۔

محمود لاہوری: (ولادت ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۵ء، وفات بعد از ۱۳۰۸ھ/۱۹۰۰ء) صاحب دیوان شاعر ہے۔ اس کا دیوان حال

ہی میں جیکر لمینڈ ماہور نے شائع کیا ہے۔ علاوہ ازیں اسکی دو مثنویاں بھی ”عاشق و معشوق“ اور ”ہفت کشور“ حلیے اشاعت سے آراستہ ہو چکی ہیں۔ محمود نے بھی فارسی مثنوی کی روایت کو نبھایا ہے اور حمد میں کئی ایک اشعار کہے ہیں۔ محمود، جیسا کہ مرتب مثنویات محمود دکتہ محمد بنیر حسین (ب مرحوم) نے لکھا ہے، درویش منش اور صوفی قسم کا شاعر تھا۔ اپنی اول الذکر مثنوی کی حمد کا آغاز اس نے صنعت براعت الاستہلال سے کیا ہے۔ درہفت کشور کا آغاز لفظ ”ہفت“ پر کھینے سے۔ اگرچہ اس نے جی دیگر شعرا کی مانند خدا کی خلاق اور دیگر صفات کے بارے میں اپنے انداز خاص میں خیال آرائی کی اور انسانی عقل کو اس ذات کی حقیقت تک رسائی کے سلسلے میں بے بس اور عاجز بتایا ہے تاہم مختلف صنایع نفسی کے بہتر استعمال کی بنا پر (اور یہ صورت حال بعض دیگر شعرا کے یہاں بھی نظر آتی ہے) قاری کچھ یوں محسوس کرتا ہے جیسے حمد کا موضوع اس جذبے سے عاری رہا ہے جس کی یہاں ضرورت تھی اور یوں شاعر حمد کے معاملے میں ”کارروالی“ ذات معلوم ہوتا ہے، یعنی اگرچہ وہ اس ذات حقیقی کی عظمت و کبریائی اور خدائی کی باتیں اور تعریف تو کرتا ہے لیکن صنایع بدائع نے چکر میں الجھ کر اپنے خلوص جذبہ میں کسی حد تک رخسہ ڈال لیا ہے۔ بہر حال محمود ماہوری نے اپنی بساط کے مطابق دونوں مثنویوں میں حمد کہہ کر روایت کی پاسداری بھی کی ہے اور خدا کی ذات سے اپنی وابستگی کا اظہار بھی کیا ہے۔

ای کہ از جن و انس و وحش و طیور ہفت کشور تو کردہ ای معمر

ہفت کشور پر از فسانہ تست ہفت گنبد پر از ترانہ تست

نظیری، محمد حسین۔ (وفات ۱۰۲۱/۱۱۳۲) نے قصید بھی کہے ہیں، لیکن اس کی زیادہ تر شہرت غزل کے باعث ہے۔ اس کے دیوان کے آغاز میں دو ایک حمدیہ غزلیں ہیں، جن میں ذات حقیقی کے لطف و کرم اور بخشش و عطا کا ذکر بعض پیغمبران کرام علیہم السلام سے متعلق واقعات کے حوالے سے کیا ہے۔ اس کی حمد و ثنائیاں کرنے میں انسانی عقل و دانش کی بے بسی کی بات کی ہے اور آخر میں عرفی کی طرح بالواسطہ فخریہ کہا ہے۔ کہتا ہے کہ توحید حق کی بنا پر نظیری کے کلام کو بلندی ملی ہے۔

درویش و بادشہ بوجود تو قائم اند خورسند کردہ ای تو عزیز و ذلیل را

نفرودہ بر رسوم مقدر بحسن سعی وز معصیت نہ کاستہ رزق کفیل را

ظہوری، مولانا نور الدین محمد۔ (وفات ۱۰۲۶/۱۱۱۷) کا تعلق تریز (خراسان۔ ایران) سے تھا لیکن اس کا زیادہ تر وقت برصغیر میں (جنوبی ہند) بیجاپور کے عادل شاہیوں کے دربار میں گذر اس دور کے عظیم شاعروں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ اس نے قصید کے علاوہ غزلوں اور مثنوی میں بھی طبع آزمائی کی ہے۔ ساقی نامہ اس کی مشہور مثنوی ہے۔ اس کے آغاز میں جو حمد کہی ہے اس میں اس نے ساقی کے حوالے سے ایسے الفاظ، تراکیب، استعارات اور تشبیہات سے کام لیا ہے جن کا تعلق شراب و جام سے ہے۔ جیسے شراب، جام، تاک، انگور، خم، نغمہ، مستی، رند، مست، مطرب، قلقل، خرابات وغیرہ۔ اور یوں اس نے صنعت مرثیۃ النظر سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے اور صنعت برامۃ الاستہلال سے بھی۔ یہ حمد کا انوکھا انداز ہے، بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے کھینچ جان کے موضوع کو نبھایا ہوگا، لیکن اس نے مہلت و استدی کی بنا پر ایسا موقع نہیں آنے دیا اور حمد گوئی کا حق ادا کرنے کی کماحقہ کوشش کی ہے۔ اس حمد میں تغزل کی بھی چاشنی

ہے۔ ملاحظہ ہو کس طرح وہ اس موضوع کو آگے بڑھاتا ہے۔ اس کے بقول اس کی ذات نے سورج کو جام کی شکل دی اور شام کی صراحی میں جو شفق کی شراب ہے وہ اسی کی طرف سے ہے، اسی طرح یہ مضمون بھی لائق ملاحظہ ہے کہ امید کی تاک (انگور کی تیل) کی شاخ میں نمی اسی کی پیدا کر دہ ہے:

پہا شب نغمین بزم طرب نہ از نقل اختر کند خوان شب
شقایق از انست سرخوش بدم کہ در شاپ مویش بجام

میرزا جلال اسیر (وفات ۱۰۳۹/۱۶۳۹) سک بند کی کا نمائندہ شاعر ہے۔ وہ مضمون تفریق میں اس قدر کھو گیا ہے کہ شعریت سے بالکل بے نیاز ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایرانی نثر اس کے بارے میں وہ نہیں رکھتے۔ بہرحال اپنے حمدیہ قصیدے میں اس نے دونوں طرف توجہ کر کے اسے پر تاثیر بنانے کی سعی کی ہے۔ اس میں وہ الجھاؤ، بہام اور پیچیدگی، جو اس کی غزلیات اور قصائد کا خاصہ ہے، دیکھنے میں نہیں آتی۔ البتہ مختلف صنائع بدائع کا استعمال اچھے انداز میں کیا ہے۔ اس نے بھی کثرت رسائی میں انسانی عقل و دانش کی بے بسی کی حکایتی ملامت و استعارہ اور تمثیل کی صورت میں کی ہے اور یہ انداز بیان دلچسپ بھی ہے اور پرکشش بھی۔ مثلاً اس مضمون کو یوں پیش کرنا کہ حیرت میکدے میں افلاطون کا اور اک خالی صراحی کی صورت اور تیری انجمن میں مغز خرد کی صراحی کے منہ پر روئی کی سی ہے، یعنی دونوں بیکار شے ہیں۔ اور یہ مضمون بھی نیا اور صنعت حسن تغلیل کا ایک اچھا نمونہ ہے، کہ اگر وہ شب و روز تیرے ذکر میں مشغول نہیں ہے تو پھر دریا کے ہاتھ میں بلبلوں کی یہ تسبیح کیسی ہے، آخر میں اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ یہ سب عشق ہی کے طفیل ہے کہ اس کائنات کو وجود عطا ہوا:

یک محرم راز تو چہ معشوق و چہ عاشق یک جلوہ حس تو چہ یوسف چہ زلیخا
از جام تو بے ہوش چہ دیوانہ چہ عاقل در وصف تو خاموش چہ نادان و چہ دانا

ابوالبرکات منیر لاہوری (وفات ۱۰۵۳/۱۶۳۴) عالمگیری دور کا ایک ممتاز نثر نگار اور شاعر ہے۔ اس کی ایک چھوٹی سی مثنوی ”مثنوی در صفت بنگالہ“ پاکستان کے ارادۂ مطبوعات نے شائع کی ہے، جس میں اس نے بنگال کی آب و ہوا اور موسموں وغیرہ پر اظہار خیال کیا ہے۔ حسب رواج اس کے آغاز میں چند اشعار حمد کے بھی ہیں، جن میں اس نے مختلف عناصر فطرت کے ساتھ ساتھ انسانی عقل کے بھی حوالے سے مختلف حمدیہ مضمون پیدا کیے ہیں۔ اگرچہ اس نے مختلف صنائع بدائع مثلاً حسن تغلیل، تضاد اور مراعاة النظیر وغیرہ سے کام لیا ہے تاہم اس کے اشعار میں الجھاؤ نہیں ہے اور شعر سادہ و رواں ہیں۔ تشبیہات و استعارات بھی فطرت کے نزدیک ہیں۔ اس نے نئے مضامین پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، جیسا کہ ایک جگہ کہتا ہے کہ سمندر اس کے عشق میں اس قدر بے تاب ہو گیا کہ اس نے اس کے در پر کنڈی کو بجنور سے کھٹکھٹایا۔ اسی طرح یہ کہ اس کے عشق کے باعث ابر کا معاملہ کٹھن ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے دل میں مسلسل شعلہ رہتا ہے۔ مختلف عناصر فطرت کے حوالے سے یوں تو بیشتر شعرا نے بات کی ہے، تاہم مضمون تقریباً ہر ایک نے نئے نئے نکالنے کی سعی کی ہے۔

فلک ز استادگان باد گاہلش زمین ز افتادگان خاک راہش
ہوا دلو نسیم مطہر او گل پریشان کشتہ سودا ش سنبلی

حاجی محمد جان متخلص بہ قدسی، (ولادت ۱۵۸۱ء/۹۹۰ء، وفات ۱۶۳۶ء/۱۰۵۶ء) شاہجہان کے دربار کا ملک اشعر جسے شاہجہان نے چند مرتبہ عام انعامات سے ہٹ کر، بڑے بڑے انعاموں سے نوازا، مثلاً کبھی کسی قصیدے پر اسے سائے میں توڑا گیا اور جوہر تم بنی وہ خود اسے اور کردی گئی اور کبھی کسی قصیدے پر اس کا منہ سات مرتبہ قیمتی تواب سے پُر کیا گیا۔ دوسرے لفظوں میں آئے دن کسی نہ کسی بہانے اور کسی نہ کسی موقع پر اسے انعام و اکرام سے نوازا جاتا رہا۔ شاید یہی وجہ ہے (اس قسم کے نعمات تو بعض دوسرے مدح گو شعرا کو بھی ملے ہیں لیکن انہوں نے حمد میں کم از کم ایسا انداز نہیں اپنایا جس کا ذکر یہاں مقصود ہے) کہ قدسی حمد میں بھی اپنے مدوح کو نہیں بھولا۔ اس نے حمد کا یہ نوکھا بلکہ حیران ساز انداز اختیار کیا ہے کہ وہ خدا کی خلاق کی تعریف کرتے ہوئے اس کی تان اپنے مدوح پر توڑتا ہے۔ مثلاً یہ کہ تواب خالق ہے کہ تو نے شاہجہان کو ایسا بنایا، تو نے دنیا کو "کن فکن" سے وجود عطا کیا اور اس دنیا کو شاہجہان سے زینت بخش۔ غرض اس مثنوی کے تمام حمدیہ اشعار اسی ٹون (Tone) کے حامل ہیں، بالفاظ دیگر شاعر نے ایک تیر سے دو شکار کھینچنے کی ایسی کوشش کی ہے جس سے اصل موضوع عتر بود ہو کے رہ گیا ہے۔ اس کی ایک اور مثنوی نصر اللہ شاہجہانی میں بھی حمد کا یہاں شعرا کی ڈھب کا ہے:

بنام خدائی کہ داد فر شہان جہاں پادشاهی بشاہ جہان

(اس خدا کے نام پر جس نے بادشاہوں میں سے شاہجہان کو دنیا کی بادشاہی عطا کی)۔

یوں معلوم ہوتا ہے جیسے شاہجہان کا بھوت ہر وقت شاعر کے سر پر سوار رہا ہے۔ اس کے صرف چند حمدیہ اشعار، محض نمونے کے طور پر، انتخاب میں شامل کیے گئے ہیں۔

مثنوی رشتی بھی، سی دور کا شاعر ہے، بعض تذکرہ نگاروں نے مثنوی ملکہ نور جہاں کا تخلص بتایا ہے اور بعض نے اورنگ زیب عالمگیر کی بیٹی زیب النساء کا۔ بہر حال ہمارے انتخاب میں جو چند اشعار حمدیہ غزل کے اس نام سے شامل ہیں، ان کا تعلق اس مثنوی سے ہے جس کا تعلق ایران کے ایک شہر رشت سے ہے۔ اس کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب نہیں ہیں۔ اس کا دیوان برصغیر میں شائع ہو چکا ہے۔ مثنوی نے اپنے دیوان کے آغاز میں دو غزلیں حمد میں کہی ہیں جن میں اس نے اس ذات کے لطف و کرم، رحمت اور اس ذات سے اپنے عشق و وابستگی کی بات کی اور یہ نیا مضمون پیدا کیا ہے کہ اگر ہماری بندگی میں انتہائی معمولی سی بھی نیل (عاجزی) قبول ہو جائے تو حضرت سلیمان کی مانند دیو ہلدے حکم سے بھی سر تابی نہ کرے۔ ان اشعار میں حمد اور مناجات کا رنگ ملا جلا ہے۔

محمد اکرم غنیمت کنجاہی، (وفات ۱۶۸۸ء/۱۱۰۰ء)، اس دور کا اور سبک ہندی کا ایک نمایاں شاعر ہے۔ یوں تو اس کا دیوان غزلیت بھی ہے، جو شائع ہو چکا ہے لیکن اس کی شہرت کا زیادہ دار و مدار اس کی مثنوی پر ہے جس کا پہلا شعر صنعت براعت الاستہلال کا عمدہ نمونہ ہے۔ (اس مثنوی میں شاہد نامی لڑکے کی داستان ہے):

بنام شہید نازک خیالان عزیز خاطر آشفته حالان

غزل میں اس کا جو عام رنگ ہے، مضمون آفرینی وغیرہ، وہ حمد میں بھی بعینہ کار فرما ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ غزل کے ان اشعار میں وہ جاذبیت نظر نہیں آتی جو اس موضوع کے لیے ضروری ہے البتہ مثنوی کے آغاز میں اس نے جو حمدیہ اشعار کہے ہیں ان میں مضمون آفرینی کے ساتھ ساتھ شعریت بھی ہے اور زور بیان بھی، نیز اخلاص و جاذبیت کا عنصر بھی

نمایاں ہے۔ جیسا کہ ملاحظہ ہوا اس مثنوی کا پہلا شعر (مذکور بالا) ہی دو اہم باتیں اس کے تمام اشعار مختلف صنایع کے حامل ہیں اور یہ صنایع کچھ اس انداز میں برستے گئے ہیں کہ طبیعت پر اس قدر سنگ کی بجائے بہتر اثر کا باعث بنتے ہیں، پھر ان میں کسی حد تک تعزیر بھی موجود ہے۔

دلِ بھروج، عشقش را مقام مست می او رخصت شیشہ جام مست
برای مستی دیوتہ بود چشمِ ہماں کی خانہ او

میرزا داراب بیگ جوہا کے خاندان کا تعلق تو ایران کے شہر تبریز سے تھا لیکن رصغہ میں وہ کشمیر آکر سکونت پذیر ہو گیا۔ یہیں جوہا کی ولادت ہوئی، (وفات ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء)، تاہم اسے جوہا تھیری ہی لکھا جاتا ہے۔ جوہا کو فارسی زبان پر جو دسترس حاصل ہے اس کا باعث ایرانی اساتذہ فن کے آگے اس کا زانو نہ تہمت کرنا ہے، پھر گھر کے ایرانی ماحول نے بھی اس کی زبان نکھارنے میں مدد کی۔ بہر حال جوہا کی کلیات شایع ہو چکی ہے جس میں قصید، مرثی، غزلیات اور رباعیات وغیرہ شامل ہیں۔ اب تک جتنے شعرا کا حمد یہ کلام ہمارے سامنے آیا ہے اس میں، رومی کی ایک عزل کے سوا کہیں بھی وہ زوردار ردیف نہیں ہے جو جوہا کے حمد یہ قصیدے کی ہے، یعنی ”لا الہ الا اللہ“۔ گویا جوہا نے اس قرآنی آیت (یا آیت کے ایک ٹکڑے) کی مسلسل تکرار سے حمد گوئی کا حق ادا کرنے کی سعی میں کی ہے۔ اس حمد میں اس نے شانے کہنے میں اپنے بجز کی بات کرتے ہوئے اس کے لطف و کرم کو رد و کفر کی دو باتیاں قصیدے کے آخر میں اس نے اس بات کا شکر ادا کیا ہے کہ ”لا الہ الا اللہ“ راہ نجات میں ہمارا رہنما ہے اور یہ کہ اسے ہوں قیامت کا کوئی خوف نہیں کہ لا الہ الا اللہ اس رور اس کا نہیں ہو گا۔ جوہا کا انداز بیان سادہ ہے۔ تشبیہات و استعارات اور صنایع بدائع پر زور دینے کی بجائے اس نے بڑے تاثیر لہجے کو اپنایا ہے اور یہی اس کے اس قصیدے کی نمایاں خوبی ہے۔

رہاندہ است دل خلق را ز ظلمت کفر فروغ شمع ہدا لا الہ الا اللہ
بکام آنکہ ز ذکرش نغمشت شیرین کام برنخت زہر فنا لا الہ الا اللہ

مغلیہ حکمران نہ صرف خود ادب دوست، ادب پرور، اور ادب آفریں اور تحقیق کار تھے بلکہ ان کے حکام و اعمال بھی اسی قسم کی صفات سے متصف تھے۔ چنانچہ اس دور میں کئی حاکم ایسے ملتے ہیں جنہوں نے شعر گوئی یا نثر میں نمایاں مقام حاصل کیا۔ انہی میں سے ایک نواب احمدیہ خان متخلص بہ یکتا ہے۔ (وفات ۱۱۴۷ھ/۱۷۳۴ء)، جو ٹھٹھہ کا صوبہ دار تھا۔ چند غزلوں کے علاوہ مثنوی ”ہیر رانجہ“ اس سے یادگار ہے۔ اس مثنوی میں، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، پنجاب کا مشہور عشقیہ قصہ منظوم کیا گیا ہے۔ یکتا کی زبان میں چاشنی ہے۔ اس نے مثنوی کے آغاز میں جو حمد کہی ہے اس میں عناصر فطرت کے حوالے سے ذاتِ باری کی عظمت کا گیت گایا ہے۔ وہ کسی ایک عنصر فطرت کو لیتا اور اس کی اس ذات حقیقی سے وابستگی کو مختلف پیرایوں میں بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ یکتا نے زیادہ تر صنعت حسن تعلیل سے کام لیا ہے جس سے اس کے کلام میں ایک خاص دل کشی پیدا ہو گئی ہے۔ وہ ”قاعدہ“ شاعر نہیں ہے لیکن اس نے اپنی خدا و صلاحیت اور شعری ذوق کی بنا پر شعری لہافتوں کا خیال رکھا ہے اور حمد میں زور پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

آن زبانی کہ موجب خون است شعہ نور حمید بیچون است
جرخ سرگشتہ ز سودایش بست زنجیر کبکشان پایش

اخگر مہر را چنان بشکست کہ شراب کو اکب از وی بخت

نواب آصف جاہ بہادر آصفی (عائلیہ ثانی کا وزیر اعظم) کا تعلق بھی مذکورہ بالا جماعت سے ہے۔ آصفی کی ایک مثنوی، ”غائب“ یہی ایک مثنوی اس سے یادگار ہے، ”شیریں و خسرو آصفی“ چھپ چکی ہے۔ اس نے بھی مثنوی کی درجہ روایت کو نبھایا، مثنوی غیر مسلم قصبے کا آغاز بھی حمد و ثناء سے کیا ہے۔ آصفی نے بھی چند ایک مقامات پر عناصر فطرت کے حوالے سے بات کی ہے۔ انسان کی تخلیق کو دل کش ترکیب قرار دے کر خالق کے حسن صنعت کو ثراج عقیدت پیش کیا ہے پھر عقل و خرد کو بھی ایک بہت بڑی تخلیق کہا ہے کہ اسی کی بدولت انسان اشرف مخلوقات ہے۔ یہ مضمون اس سے قبل بعض عظیم شعرا کے یہاں بھی نظر آتا ہے، البتہ ہر ایک نے اپنے اپنے طرز بیان میں اسے ادا کیا ہے۔ آصفی نے اس ضمن میں کہا ہے کہ اس ذات نے عقل کے سر پر تاج سروری رکھا اور خرد کو چھوٹے بڑے پر برتری عطا کی۔ وہ خدا کی قہاری کی نسبت اس کی غفاری کی شدت کو اس انوکھے مضمون میں پیش کرتا ہے کہ جب اس کا قبر اس کے غنوک اطاعت کرتا ہے تو شفاعت بیکاری کے باعث نخل ہو کے رہ جاتی ہے۔ دوسرے غظوں میں ذات خداوندی اس قدر مغفرت و بخشش فرمانے والی ہے کہ شفاعت کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ آصفی کے بیان میں بھی سادگی اور تاثیر ہے۔

کریے بر در ولہا نشت درستی بخش دلہاے شکست

ز فیض کیمیاے مہر زر پاش باندیشہ رو نالیدہ آموز

فقیر اللہ آفرین لاہوری (وفات ۱۱۵۳ھ/۱۷۴۱ء) اپنے دور کا ایک نمایاں شاعر ہے۔ ایران کے مشہور محقق اور مورخ ادبیات ڈاکٹر ذبح سندھ صانع اس کی شاعری کو سراہا اور کہا ہے کہ وہ زبان آوری، خیال بندی اور مضمون آفرینی میں چہرہ دست تھا۔ اس کا دیوان تو شائع نہیں ہوا البتہ پنجاب کی مشہور لوک داستان ہیر رانجھا، جسے اس نے فارسی کاروپ دیا ہے، شائع ہو چکی ہے۔ اس مثنوی کے آغاز میں حمد رب جلیل ہے جس میں اسے صنعت براعتہ الاسما کے علاوہ بعض دیگر صنایع بدیع سے کام لیا ہے۔ مضمون آفرینی اور خیال بانی میں وہ بعض جگہ بہت دور نکل گیا ہے جس کے سبب مفہوم سمجھنے میں دقت ہوتی ہے۔ حمد کے آخر میں اس نے خدا سے پاک کی کثیف صفات گنوا کر ایک طرح سے بن کی وضاحت کی ہے۔ بعض ترکیب اس نے نئی تراشی ہیں جیسے گریہ سرمہ آلود، شیر مست گداز وغیرہ۔

بنام چمن سارے ناز و نیاز کہ خار نیازش بود سرور ناز

اگر شعلہ شوق کو بر شود رگ کوہ بلبل کیوتر شود

فارسی زبان و ادب نے صدیوں برصغیر پر حکمرانی کی ہے۔ یہ صرف دربار سرکار کی زبان نہیں رہی بلکہ اپنی شیرینی، لطافت اور اپنے بیش قیمت ادبی سرمائے کی بدولت اس نے دانشور تو الگ رہے، عام خواندہ لوگوں کو بھی اپنی زلف گرہ گیر کا اسیر بنائے رکھا۔ اس زبان و ادب کی عوامی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ ہر چند یہ خالصتاً مسلمانوں کی زبان تھی، لیکن ہندوؤں اور سکھوں نے بھی اسے شوق اور رغبت سے نہ صرف اپنا بلکہ اس میں اپنے قلم کے جادو بھی جگائے، چنانچہ برصغیر کی ادبی تاریخ میں بہت سے ہندوؤں کا نام آتا ہے جنہوں نے شعر گوئی یا نظم و نثر دونوں میں خوب نام پیدا کیا، (یہاں اس کی تفصیل کا مقام نہیں) اور تو اور سکھوں کے زمانے میں بھی فارسی زبان

پہنچے گا۔ یہ سارے اشعار ایک طرح کی بالواسطہ حمد ہیں اور اب تک جتنے شعرا کے حمدیہ اشعار سے بحث ہو چکی ہے ان میں کسی کے یہاں بھی اس قسم کا بالواسطہ انداز نہیں ہے۔

غیر نئی غیرت یکہی بہتاسی
چشم ترا ای عجب انپاشت است
نقش لا در چشم وحدت بین من بلاستی
درد خود جان جہانرا دیدہ بیناستی

پد نور شد از آن آتش سینہ سوز
نفس را کنم صبح گیتی فروز

نام آنکہ آذر را چمن ساخت
دل دوزخ شر را انجمن ساخت

حبیب قاسمی۔ (ولادت ۱۲۲۳ھ/۱۸۰۷ء، وفات ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء)، آخری دور کا عظیم فارسی شاعر ہے، جس کے بارے میں نہ صرف برائون بلکہ تقریباً سبھی ایرانی نقادوں کا کہنا ہے کہ اس کے کلام میں جس قدر موسیقیت اور ترنم ہے اس قدر فارسی کے کسی دوسرے شاعر کے کلام میں شاید ہی ہو۔ اسی ترنم و موسیقیت اور زبان پر حیرت انگیز قدرت نے قاسمی کے کلام کو تازگی و شگفتگی، دلکشی اور تاثیر عطا کی ہے۔ اگرچہ اس نے غزلیت اور دوسری اصناف سخن میں بھی طبع آزمائی کی ہے تاہم وہ زیادہ تر قصیدے کا شاعر ہے۔ حمد میں بھی اس نے قصیدے ہی کو اظہار جذبات کا وسیلہ بنایا ہے۔ جیسا کہ دوسرے شعرا کے کلام میں ملاحظہ ہوا، تقریباً سبھی نے قرآنی تلمیحات، خدا کی صفات اور اس کی صفائی کے حوالے سے اس کی حمد کہی ہے اور یہ سب براہ راست انداز میں ہے۔ قاسمی نے ایک نیا انداز نکالا ہے۔ وہ گفتگو کا ایک ماحول پیدا کر کے خدا کی زبان سے اس کی مختلف صفات بیاں کرتا اور ساتھ ہی اپنی برائیوں (یعنی انسانی خامیوں اور غرضوں) کا ذکر کرتا چلا جاتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اے خدا! تو مجھے خیر بھی کہتا ہے اور خود کام بھی اٹے کرتا ہے۔ اگر تو مجھے بصیر جانتا ہے تو پھر گمراہ کیوں کرتا ہے۔ یہ طویل قصیدہ، جو اس کی کلیات کا پہلا قصیدہ ہے، گویا انسانی خطاؤں اور اس ذات حقیقی کی صفات کی فہرست ہے۔ بلاشبہ یہ سب سے انوکھا انداز ہے۔ زبان پر اس کی گرفت اس قصیدے میں بھی نمایاں ہے۔ اس قصیدے کے صرف چند شعرا نمونے کے طور پر شامل انتخاب کیے گئے ہیں۔

دو شم ندا رسید ز درگاہ کبریا
خوانی مرا خیر و خلاف تو شکار
کی بندہ کبر بہتر ازین عجز بی ریا
دانی مرا بصیر و خطای تو بر ملا

اسد اللہ خان غالب: (وفات ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء) کو اس کی اردو شاعری کی بنا پر شہرت ملی جبکہ وہ اس کی فارسی شاعری

کے ہم سنگ نہیں اور خود غالب کو اس کا احساس ہے جس کا اظہار اس کے اس مشہور فارسی شعر میں نظر آتا ہے:

فارسی بین تا بہ نئی نقشبای رنگ رنگ
بگذر از مجموعہ اردو کہ بی رنگ نیست

(میری فارسی شاعری دیکھو تاکہ تم رنگ رنگ کے نقش دیکھ سکو، میرے اردو کلام کی بات چھوڑو کہ وہ تو بے رنگ ہے۔)

فارسی شاعری میں غالب کا اپنا ایک مقام ہے۔ حقیقت میں برصغیر کے مشہور فارسی مکتب شعر "سبک ہندی" کا

وہ آخری شاعر ہے۔ یہ فارسی شاعری کا مکمل دور زوال ہے۔ گرائی اور چند دیگر شعرا نے بعد میں فارسی شاعری میں طبع

آزمائی کی، لیکن ایک توان کی تعداد بہت ہی کم ہے دوسرے ان کے کلام میں کچھ زیادہ جان نہیں۔ رہے علامہ اقبال تو ان کا

معاملہ سب سے الگ ہے، جس کی تحصیل کا یہاں موقع نہیں۔ بہر حال غالب کے کام میں سبک بھری کی تمام خوبیاں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ شکوہ بیان، مضمون آفرینی و خیال بانی، تمثیل، تشبیہات، استعارات اور ترکیبات میں جدت و ہنر کی یہ سب خوبیاں اس کے قصیدے میں بھی ہیں اور غزلیات میں بھی۔ چنانچہ حمد کے معاملے میں بھی اس کے یہاں یہی صورت حال ہے۔ اس نے اس سلسلے میں عام روایت کی تقلید نہیں کی، یعنی اس کی غزلیات میں پہلا قصیدہ حمدیہ نہیں۔ پہلا قصیدہ حمدیہ ہونے کی صورت میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ شاعر نے روایت کو نبھانے کی کوشش کی یا دوسرے لفظوں میں تکلف سے کام لیا ہے اور اس میں جذبے کو شاید دخل نہیں۔ اور غالب نے، ممکن ہے ہی قتال سے پیش نظر، ایسی ردیف اختیار کی جو اس کے مجموعہ کلام میں خاصی آگے جا کر آتی اور یہ روداد کیفیت کی حامل ہے۔ اس کی حمد میں، جیسا کہ بیان ہوا، قصیدے کا سا مظهر، شکوہ بیان اور زبان کی دل لشی ہے۔ اس نے برہرست حمد کہنے کی بجائے استعاروں، کنایوں اور علامتوں کی صورت میں کہی ہے۔ کہیں کہیں اس نے قرآنی تلمیحات سے پیغمبروں (علیہم السلام) کے معجزوں کے بیان کی صورت میں، استفادہ کیا ہے۔ ایک حمدیہ قصیدہ کہنے کے بعد اس نے "دو غزل" کی مانند ساتھ ہی دوسرا قصیدہ غزل کی شکل میں پیش کیا ہے۔ اس میں اگرچہ رنگ و انداز غزل کا ہے لیکن شیطیت و سی قصیدے والی ہے، مضامین غزل کے ہیں لیکن تقریباً ہر شعر کی تان اس ذات باری کی صنعت و خلقت پر ٹوٹتی ہے اور یوں یہ عشقیہ غزل بھی بن گئی ہے اور حمدیہ بھی، اور یہ بلاشبہ انوکھا انداز ہے۔ دو ایک مضمون ملاحظہ ہوں۔ کہتا ہے کہ اس خاطر کہ معشوق، عاشق کی دس آزادی میں حریص ہو، اس ذات نے اس کے دل میں "لہامان" کے سماع کا ذوق ڈال دیا ہے۔ یا یہ کہ جب غم سخت گرفت کرے تو دلدار کا شکوہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس ذات نے آسانی کی خاطر آسمان کی بنیاد رکھ دی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس (غالب) نے کئی جگہ محذوفات سے کام لیا ہے اور یہی محذوفات اس کے کلام کو دلکش بنانے میں مدد ثابت ہوئے ہیں:

اے ز وہم غیر، غوغا درجہاں انداختہ گفتہ خود حریف و خود را در گمان انداختہ
دیدہ بیرون و درون از خوشن پر دانگہی پردہ رسم پرستش در میان انداختہ

دجلہ و در ساغر معنی طرازان ریختہ رشخہ و در کاسہ دریا و مکان انداختہ

گراں جالندھری نے حمدیہ غزل کہی ہے لیکن اس کا صرف پہلا شعر حمد کی طرف اشارہ کرتا ہے، باقی اشعار میں نسان کے فانی ہونے اور دوسرے معاملات و کیفیات کی عکاسی ہے۔ علامہ اقبال کا اپنا خاص انداز ہے۔ انہوں نے اس ضمن میں جو کچھ کہا ہے وہ بالواسطہ ہے اور حمد کے مروجہ انداز سے ہٹ کر ہے۔

یہ تھافارسی شاعری میں حمد کا مختصر جائزہ، جیسا کہ شروع میں بیان ہوا، بعض شعرا نے اس موضوع کی طرف توجہ ہی نہیں کی، اور کچھ کا کلام میسر نہ آسکا۔ بہر حال اس وقت جو کچھ میسر آیا ہے اس سب کا نچوڑ کچھ اس طرز پر ہے کہ شعرا نے حمد کہنے میں اپنی سی کوشش کی ہے۔ فن شعر میں اپنی مہارت و استادی کو وہ پوری طرح بروئے کار لائے ہیں۔ ان کی شاعری کی جوفی و معنوی خوبیاں ہیں وہ ان کی کہی ہوئی حمدوں میں بھی موجود ہیں۔ مضامین سب کے یہاں تقریباً

یکساں ہیں لیکن ہر ایک کے اپنے اپنے انداز نے ان میں تنوع پیدا کر دیا ہے۔ مثلاً زیادہ تر شعر نے قرآنی تلمیحات کے حوالے سے حمد کی ہے۔ ہر ایک کے یہاں اکثر تلمیحات ایک ہی ہیں لیکن ہر شاعر نے اپنے تخیل، اپنے جذبے اور زور بیان کے بل بوتے پر ان کو الگ الگ رنگ دے دیا ہے۔ بعض شعراء بالخصوص قدما میں سے بعض نے عقل و دانش کی تخلیق کو خدا کی بہت بڑی تخلیق کہا ہے، اس کے باوجود اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی دانش و خرد کے بس کی بات نہیں کہ وہ کنہ ذات تک رسالہ پاسے۔ کہیں توحید کے بیان پر زور ہے کہ وہ ایسی راستہ وحد و یکا ہے جس کا کوئی ثانی نہیں اور حرف وہی عبادت کے لائق ہے۔ پھر اس ذات باری کی مختلف صفات کے حوالے سے حمد کی گئی ہے۔ صفات مثلاً رحیم، کریم، غفار، ستر وغیرہ کی گویا تفسیر کرتے ہوئے، اس کی رحمت کو جوش میں لانے کے لیے، اپنی خطاؤں اور لغزشوں کا ذکر کیا ہے۔ صوفی شعر نے اپنے انداز میں حمد کا حق ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض شعراء نے حمد میں بھی تغزل کی چاشنی پیدا کی ہے۔ قدما نے یہاں سادگی بیان ہے اس لحاظ سے کہ تشبیہات و استعارات اور ترکیبات وغیرہ میں تازگی، توجہ لیکن کلام ہر طرح کے ابہام سے پاک ہے۔ بعد میں عربی زبان کا عمل دخل بڑھنے سے اور شعر میں مختلف علوم و فنون کی اصطلاحات کے استعمال نے شعر کو دقیق اور مشکل بنادیا تاہم حمد میں یہ صورت حال کہیں کہیں نظر آتی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ یہاں کوئی دنیوی حاکم مخاطب نہیں جس پر اپنے علم و فضل اور تخلیق و صنائی کی دھاک بٹھ کر بڑے بڑے انعموں کی توقع کی جاسکے۔ یہاں تو انہیں خالق کائنات اور سلطان السلاطین کے حضور اپنا نذرانہ عقیدت پیش کرنا ہے جس کے لیے جذبے کا خلوص بنیادی ضرورت ہے اور لفظی و صنائی کو ثانوی حیثیت حاصل ہے۔ بہر حال اس انتخاب میں ہمیں دونوں باتیں ساتھ ساتھ ملتی ہیں۔

برصغیر کے فارسی شعراء نے یہاں کے مزاج کے مطابق مشکل پسندی، مضمون آفری، خیال بانی، تمثیل گوئی اور اسی قسم کی دوسری معنوی و فنی خوبیوں کو اپنی اس طرز کو ادبی اصطلاح میں "سبک ہندی" کا نام دیا گیا ہے۔ ایرانی شعراء کی عظمت اپنی جگہ، لیکن یہاں کے مزاج کو پیش نظر رکھا جائے تو ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں کہ جس زور کی حمدیں یہاں کے بعض شعراء بالخصوص فیضی، نے کہی ہیں اور ان میں اس ذات باری کی عظمت اور ہیبت و دیدہ کو جس طرح لفظوں میں اجاگر کیا ہے وہ ایرانی شعراء کے یہاں کم دیکھنے میں آتا ہے۔ یہاں یہ بات پھر دہرا دی جائے کہ یہ دعویٰ محض یہاں کے مزاج کے حوالے سے ہے، بصورت دیگر ایرانی شعر کی حمدیں بھی اپنی جگہ خاص وقعت کی حامل ہیں جس کی طرف اپنے اپنے مقام پر اشارہ کیا گیا ہے۔ حمد گوئی میں سب سے زیادہ حصہ مثنوی گو شعراء کا ہے جنہوں نے باقاعدہ اس کی روایت کا آغاز کیا اور اپنی ہر مثنوی کا آغاز حمد ہی سے کیا۔

مثنوی زلیخا فردوسی

کہ جاوید باشد بہر دوسراے
کین آفرید و مکان گسترد
بہ ہار آورد شاخ پژمرده را
نہ شبہ و نہ ہمتانہ بخت دولت

بنام خداوند ہر دوسراے
سفید و سیاہ جہان آفرید
بقدرت کند زندہ مرمرہ را
یک و فرد و جبار و حق و حمد

توانا مراد را ہمیشہ شناس
مراد را ثنا و مراد را سپاس
سرشت تا روز حشر و حساب
سنگ اندر آتش بابر اندر آب

- دونوں جہانوں کے آقا کے نام سے، جو ہر دو جہاں میں باقی و قائم ہے
- اس نے دنیا میں سفید و سیاہ (نور و تاریکی وغیرہ) کو پیدا کیا، مکین کی تخلیق کی، اور مکان کو پھیلایا۔
- وہ اپنی قدرت سے مردے کو زندہ کرتا اور مردہ شاخ سے پھل لاتا ہے۔
- وہ واحد و یکتا ہے، جہد ہے، زندہ ہے، بے نیاز ہے، نہ اس کا کوئی ثانی ہے، نہ ہمتا اور نہ اس کی کوئی آل و اولاد ہے۔
- اے صاحب ہوش تو اسے ہمیشہ پہچان اور اسی کی مدح و ثناء کرنا۔
- اس نے روز محشر اور روز حساب تک پتھر میں آگ اور بادل میں پانی سمودیا ہے۔

بدان جلی کہ جنبش گشت پیدا
و زان جنبش زندہ شد ہویدا
مکان را نیز حد آمد پدیدار
میان ہر وان اجسام بسیار
فرملی کہ آرایہ سرلی
بدین سان ؟ جز حکیمی پادشاهی
کہ قوت را پدید آورہ بی یار
بستی نیستی را کرد قہار
خداوندی کہ فرمانش رولای
چنین دارد ہی در پادشاهی

نخستین جوہر روحانیان کرد
برہنہ کرد صورت شان قنات
بور خویش ایشان بیاراست
نخستیں آنچہ پیدا شد ملک بود
وزیشان آمد این اجرام روشن
بحین شکلیت ایشان را مدور
چو صورتہای ایشان صورتی نیست
کہ او را نز مکان و نز زمان کرد
سراسر رہنمایان سعادت
وزیشان کرد پیدا ہر چہ او خواست
وزان پس جوہری کرد آن فلک بود
بان گل میان سبز گلشن
چنان چون بہترین لونی منور
کہ ایشانرا نہیب و آفتی نیست

نہ یکسانند ہموارہ ہمقدار
اگر بی اختراستی چرخ گردان
بدیدار و بکردار و برقرار
فلکشی تختل اوقات کیمان

نبودی این علیہای زمانی
چو این مایہ نبودی رستنی را
کزو آید نباتی زندگانی
نبودی جانور روی زی را
دگر بی آسمان بودی ستارہ
فروغ نور ظلمت روز رودی
پس این کون و فساد ما نبودی
بدین سان خلکی میل معدل
نبودی فصلہای سال گردان
بزرگا کا مگارا کرد مگارا
چنان کش روز قدرت بی کراست
چو خود قدرت نمای جادوان بود
بقدرت آفرید اندازہ گیری
چو ایزد را دہشہای کران است
پذیرد آفرینشہا ز دلاور
مثال او بزر ماند کہ از زر
چو ایزد خواست کردن این جہان را
ہی دانست کاین آن گاہ باشد
کزو آید نباتی زندگانی
نبودی جانور روی زی را
جہان پر نور بودی ہموارہ
پس این کون و فساد ما نبودی
بدین سان خلکی میل معدل
نہ تابستان رسیدی نہ زمستان
کہ چندین قدرتش نمود مارا
عطا و بخشش و جودش چنانند
مرد را جود و قدرت بی کران بود
ز داور جہان قدرت پذیری
پذیرفتن مرد را بچنان است
چو از سکہ پذیرد مہر وینار
کند ہر گو نہ صورت مرد زرگر
کزو کون و فسادست این و آن را
کہ از کاشش نژدہ باشد

- اس جگہ سے جہاں جنبش (حرکت) ظاہر ہوئی، اور اس جنبش سے زمانہ وجود میں آیا
- مکاں کی بھی حد ظاہر ہوئی، ان دونوں کے درمیان بہت سے اجسام ہیں
- تو نہ فرمائے گا (نہ پوچھے گا) کہ کون سرائے (کائنات) کو سوائے ایک حکیم اور بادشاہ کے اور کون سمجھتا ہے؟
- کس نے قوت کو ساتھی کے بغیر ظاہر کیا (اور) وجود کے لیے نیستی کو تہا رہنیا
- وہ خداوند جس کی فرماں روائی بادشاہی میں اس طرح جاری ہے
- اس نے پہلے پہل روحانیوں کا جوہر خلق کیا جس کا نہ تو مکان سے کوئی تعلق رکھا اور نہ زمان سے
- اسنے ان کی صورت کو مادے سے برہنہ کیا، وہ سر اسر خوش بختی کے رہنما ہیں
- انہیں اس نے اپنے نور سے آراستہ کیا اور بحر لن سے جو کچھ اس نے چاہا پیدا کیا
- سب سے پہلے جو پیدا ہوا (ظاہر ہوا) وہ فرشتہ تھا، اس کے بعد جو جو ہر تیار کیا وہ آسمان تھا

- پھر ان سے یہ روشن اجرام ظاہر ہوئے بالکل اس طرح جیسے میز نقش میں پھول ہوں
- ان کی بہترین مدور (گول) شکل سے جس طرح بہترین پیمدار مونی ہو
- ان کی صورتوں کی مانند کوئی اور صورت نہیں ہے، کیونکہ بن و کسی قسم کا خوف اور آفت نہیں ہے
- وہ مقدار میں، نظر آنے میں اور کردار و رفتار میں ہمیشہ یکساں نہیں ہیں
- اگر گردش کرنے والے آسمان پر ستارے نہ ہوتے تو زمانے میں مختلف وقت (دن، رات) نہ ہوتے
- یہ زمانی اسباب بھی نہ ہوتے جن کی بدولت باقی زندگی قائم ہے
- اگنے والی اشیاء (فصلیں، پودے وغیرہ) کے لیے یہ سرمایہ نہ ہوتا تو اے زمین پر کوئی بھی جاندار نہ ہوتا
- اور اگر آسمان کے بغیر ہی ستاروں کا وجود ہوتا تو دنیا میں ہر وقت روشنی ہی رہتی
- نور کی چمک تاریکی کو مٹا دیتی اور پھر ہمارا یہ کون و فساد (وجود میں آنا اور بگاڑ پیدا ہونا، فنا) نہ ہوتا
- اور اگر اس نے جھٹکا ہوا آسمان نہ بنایا ہوتا اس طرح کا ٹھیک ٹھاک جھٹکا، تو
- سال میں موسموں کی گردش نہ ہوتی، نہ موسم گرما ہو بلکہ سرما
- وہ بڑی عظمت والا ہے، کامگار ہے، کردگار ہے کہ جس نے ہمیں اپنی قدرتوں کا نظارہ کر دیا
- جس طرح اس کا روزِ قدرت بے کراں ہے اسی طرح اس کی بخشش و عطا اور سخا بے کراں ہے
- چونکہ وہ خود ہمیشہ ہمیشہ کا قدرت نما ہے، اسی لیے اس کی قدرت و سخا بے کراں ہے
- اس نے اپنی قدرت سے اندازہ گیری پیدا کی (ہر چیز کو ایک خاص حد اور اندازے سے پیدا کیا) تو
- خدائے عادل کی قدرت کو تسلیم کر
- چونکہ خدا کی عنایتیں بے کراں ہیں اس لیے اس کو ماننا بھی اسی طور ہے
- خدا کی طرف سے تخلیقات کا عالم ویسا ہی ہے جیسے سکے سے دینار مہر قبول کرتا ہے
- اس کی مثال زر (سونے) کی ہے کیونکہ زر گر سونے سے ہر طرح کی صورت (شے) بناتا ہے
- جب خدا نے اس جہان کی تخلیق کرنا چاہی، جس سے این و آن کے لیے کون و فساد (بنا اور بگڑنا، وجود میں
- آنا اور تباہ ہونا) ہے
- تو اسے یہ علم تھا کہ یہ اس وقت ہو گا جب کاش (گھٹنا) سے چاند کا بڑھنا ہو گا

بنام کردگار پاک داور
 ہمو اول ہمو آخر ز مبدا
 خرد حیران شدہ از کنہ ذاتش
 کجا او را پنجم سر توان دید
 ورای لامکانش آشیانست
 صفات و ذات او ہر دو قدیمست
 پیاپی ما چہ رہ شاید بریدن
 بجیب عجز عقم سرفرو نمود
 نیارم نام او بردن نیارم
 زبان از یاد توحیدش زبولست
 گویم صانع ہمت و چہار اوست
 چہ مقدم آفتاب و آسمان را
 چرا گوئی زر و لعل و جواہر
 نبات از گل تو گوئی او بر آورد
 کہ روح نامیہ این کار دارد
 تو عقل و جان ز حق دان سیم و زر چیست
 دگر بارہ تو گوئی صورت ما
 مگوزین سان ازیرا کاین ضالچ
 سپہر و عنصر و روح نما را
 مکن در صنع مصنوعات رہ گم
 کہ آن جان آفرین دانندہ راز
 تو گوئی کفر و توحیدش کئی نام
 بدین مایہ خرد ای خام نادان
 اگر بر حق لاین سان ظن بری تو
 مگوید انجمن ۛ مگر مگر لہ
 خداوند جهان دانای ظاہر

کہ ہست از وہم و عقل و فکر برتر
 نہ اول بودہ و نی آخر او را
 منزہ دان ز اجرام و جہاتش
 کہ چشم جان تواند جان جان دید
 چگویم ہرچہ گریم بیش از اوست
 شدن واقف درہ سیر عظیمست
 بدین مرکب کجا شاید رسیدن
 کہ باشم من کہ یارم نام او برد
 من این سرمایہ در خاطر ندارم
 کہ از حد و قیاس ما بروست
 و لیکن عقل را پروردگار اوست
 بدو منسوب نتوان کرد آن را
 ز خاک و آب و سنگ او کرد ظاہر
 شاید این چنین او را صفت کرد
 گل و شمشاد و سرو اوئی نگار
 مکن صورتی پاد سر چیست
 ہمہ ز آب منی کردہ است پیدا
 شد از تاثیر اہرم و طبالچ
 خدا خوانی چنین کفر است ما
 ہو و روید و گندم و گندم
 ندارد در خدائی هیچ انبہ
 خرابا یافتہ ز آغاز و انجام
 چرا خوانی ہی خود را سلسلہ
 ز ترسا و جہودان کتری تو
 ازین گفتار ہا استغفر اللہ
 یکی دان و یکی روشت ظاہر

- کردگار اور پاک داور کے نام سے جو عقل و فکر اور خیال سے برتر ہے۔
- ازل سے وہی اول اور وہی آخر ہے۔ اس سے پہلے نہ کوئی تھا اور نہ بعد میں ہوگا۔ (اس کا نہ اول ہے اور نہ آخر)
- عقل اس کی ذات کی حقیقت سے متعلق حیران ہے۔ تو اسے جبرام اور جہات سے پاک جان
- بھلا اسے چشم سر (ظاہری آنکھ) سے دیکھنا کیونکر ممکن ہے۔ کیونکہ جاں جاں کو تو چشم جاں (باطن کی آنکھ، بصیرت) ہی سے دیکھا جاسکتا ہے
- لہذا اس کا ٹھکانا ہے۔ (اس کے بارے میں) میں یہ کہوں، جو کچھ کہوں گا وہ اس سے بڑھ کر ہے
- اس کی صفات اور ذات دونوں قدیم (ازلی) ہیں۔ اس سے سگای پانا اور واقف ہونا ایک بہت بڑا سفر ہے
- ہم اپنے ان پاؤں سے کس طرح یہ راستہ طے کر سکتے ہیں، اس سواری سے دہاں تک رسائی کیونکر ممکن ہے
- میری عقل نے عجز کے دامن میں سرچھپا لیا کہ میں کون ہوں جو اس کا نام لے سکوں
- میں (عقل) اس کا نام نہیں لے سکتی، نہیں لے سکتی، میرے اس میں یہ سرمایہ نہیں ہے
- زبان اس کی توحید کے بیان میں عاجز اور بے بس ہے، کیونکہ وہ ہمارے وہم و قیاس سے بالا ہے
- میں نہیں کہتا کہ وہ (صرف) ہفت و چہار (ہفت، مراد سات آسمان، چہار مراد چار عنصر) کا خالق ہے لیکن (بہر حال) عقل کا وہی پروردگار ہے
- آفتاب اور آسمان کی مقدار ہی کیا ہے، اسے (انہیں) اس سے نسبت نہیں دی جاسکتی
- تو یہ کیوں کہتا ہے کہ زر و نعل اور جواہر اس لے سٹی، پانی اور پتھر سے ظاہر کیے
- تو یہ کہتا ہے کہ اس نے مٹی سے نبات اگائی، اس کی اس قسم کی صفت نہیں کرنی چاہیے
- کیونکہ یہ تو روح نامیہ کا کام ہے، گل، شمشاد اور سرو کو وہی سجاتی ہے
- تو عقل اور روح کو حق کا (عطیہ) جان، سیم و زر کیا چیز ہے، تو ظاہر پرستی مت کر یہ
- پاؤں اور سر کیا ہیں
- پھر تو کہتا ہے کہ اس نے ہماری صورت ساری آب منی سے پیدا کی ہے
- اس قسم کی باتیں نہ کر کیونکہ یہ صنایع تو جبرام اور طبائع کی تاثیر کا نتیجہ ہیں /
- تو آسمان، عناصر اور روح نمو کو خدا کہتا ہے۔ ایسی بات ہمارے نزدیک کفر ہے
- تو مصنوعات کی تخلیق میں راستہ نہ کھو بیٹھ، ایسی بات ہمارے نزدیک کفر ہے
- تو مصنوعات کی تخلیق میں راستہ نہ کھو بیٹھ۔ جو سے جو پیدا ہوتا ہے اور گندم سے گندم پیدا ہوتی ہے
- کیونکہ اس جان آفریں اور علام الغیوب کا خدا کی کوئی شریک نہیں ہے
- تجھے آغاز اور انجام کی کچھ خبر نہیں (اسی لیے) تو کفر کی بات کرتا اور اسے توحید کا نام دیتا ہے

- اس معمولی سے عقل کے ساتھ اے خام نادان تو خود کو مسلمان کیوں کہتا ہے
- اگر حق کے بارے میں تو اس قسم کا گمان کرے گا تو تو نصاریٰ اور یہودیوں سے بھی کمتر ہوگا
- تش پرست بھی اس قسم کی باتیں نہیں کرتا، ان بابوں سے اللہ کی پناہ ہے
- دیاکائنات کے مالک، زبردست دانا (جاننے والا) کو واحد جان (اور یہ کہ) اس سے ایک ہی ظاہر ہوا

قصیدۃ النوری

مقدری نہ بآلت، بقدرت مطلق
نہ خشت و رشتہ معمار را درو بازار
تکلمتی کہ خلل اندرو نیابد روا
حصار پرشده بی آب و گل و لیک بھنع
در و بحکم روان کردہ ہفت سیارہ
چہ ظن تیری کہ بخود برشد آسمان بلند
جز او بھنع کہ آرد چو عیسیٰ و آدم
کہ بر فرزند ہر باندہ راایت صبح
کہ پاشد از دہن ابر بر صدف لؤلؤ
گئی ذلیل کند قوم قیل را از طیر
تراست ملک و توتی ملک دہر و ملک بخش
پیش بلبل بر یاد تو کشادہ زبان
دوات در طلب آب لطف تو دل خون
ز مار مہرہ بر آری را بر مردارید
یکی جریدہ اعمال خود نکردم کشف
کنون کہ عذر گناہان خویش خواہم گفت

کند ز شکل بخاری چو گنبد ازرق
نہ چوب و تیشہ نجار را درو رونق
ز مہر و ماہ کشاید دران مکان بہرق
بگرد بو زرد از بحر بکران خندق
ز لطف دلدہ وطن شان دوازده جوسق
گئی ز گردش او روشنی و گلہ حق
جز او بلطف کہ آرد چو موسیٰ ز علق
کہ بر کشاید ہر شب بقیہ صبح شفق
کہ پوشد از اثر صبح در چمن قرطی
گئی ہلاکت نمود را گمراہ بق
ترا سزااست خدائی بہر زمان الحق
بشاخ فاخند از ذوق تو گرفتہ سبق
تلم زبیت نام بزرگ تو سرشت
ز گاہ عنبر سار ز آب و گل زہق
ہزار کس ر کردم ہرج مستغرق
زدیدہ خون بچکد بر بدن بجای عرق

- وہ ایسا قادر ہے جو کسی اوزار سے نہیں اپنی قدرت مطلقہ سے نیپے گنبد (آسمان) جیسی دھرمیں
- دلی شکل بناتا ہے
- اس میں نہ تو اینٹ اور معمار کے دھامے کو کوئی دخل ہے اور نہ لکڑی اور بڑھئی کے
- تیشے ہی کو اہمیت حاصل ہے
- ایسی حکمت ہے، جس میں کسی خلل کو روا نہیں، وہ اس مکان (آسمان) میں سورج اور

- چاند کے پرچم لہراتا ہے
— کسی مٹی گارے کے بغیر حصار بلند (تعمیر) کیا گیا ہے لیکن اسے اپنی کار پیمری سے اس کے رد و بحر
نیکرہاں کی خندق بنا دی ہے
— اس (آسمان) میں اس نے حکم سے سات سارے رواں کسے اور مہربانی سے ان کا ٹھکانا
بارہ برجوں میں بنایا
— تیرا کیا خیال ہے کہ آسمان اپنے آپ ہی بند ہو گیا، اس کی روش سے بھی قوروشنی موتی سے اور کبھی
اندھیرا ہوتا ہے
— اس کے بغیر اور کس کی خلقی عیسیٰ اور آدم جیسی ہستیاں ماتی ہے۔ اس نے سو، کس کا لطف و کرم خون
کے لوتھڑے سے موسیٰ جیسی شخصیت وجود میں لاتا ہے
— کون ہے جو ہر صبح سویرے صبح کا پرچم بلند کرتا ہے، کون ہے جو ہر شام، دن کے شکار کے لیے شفق کو
کھول دیتا ہے
— کون ہے جو بادل کے منہ سے پانی پر موتی چھڑکتا ہے، کون خلقی کے اثر سے چمن میں آرتہ پہنتا ہے
— کبھی وہ قوم نیل کو پرندوں (اہیل) سے ذلیل کراتا ہے اور کبھی نمرود کی ہدست کے
لیے چھڑ کو مقرر کرتا ہے
— سلطنت تیرے ہی لیے ہے، تو ہی سلطنت دار اور حکومت عطا کرنے والا ہے۔ بلشبہ ہر زمانہ خدائی
کے یاقق تو ہی ہے
— باغ میں لمبل تیری یاد میں زبان کھولتی ہے۔ شخ پر فاختہ تیرے ذوق کا سبق لیتی ہے
— دوات تیرے لطف و کرم کے پانی کے حصول میں دلخوں ہے۔ قلم کاسر تیرے با عظمت نام کی میت
سے جڑ گیا ہے
— سانپ سے تو مہرہ نکالتا ہے، بادل سے موتی، گھاس سے خالص عنبر نکالتا ہے اور آب و گل سے سوسن
— میں نے ہزاروں کومدح میں مستغرق کر دیا لیکن اپنے اعمال کی کتاب کبھی نہ کھولی
— اب جبکہ میں اپنے گناہوں کا عذر معذرت کرنے والا ہوں تو میرے بدن پر پسینے کی بجائے
آنکھوں سے خون ٹپک رہا ہے

مناجات

ای ہم ہستی	ز تو پیدا شدہ	خاک ضعیف از تو توانا شدہ
زیر نشین	علت کائنات	ما بتو قائم چو تو قائم بذات

آنچہ تغیر پذیر توئی
ماہر فانی و بقا بس تراست
خاک بفرمان تو دارد سکون
تا کرمست راه جهان بر گرفت
گر نہ ز پشت کرمست زلہ بود
عقد پرستش ز تو گیرد نظام
ہر کہ نہ گویای تو خاموش بہ
سانی شب دستکش جام تست

وانکہ خردست و نمیرد توئی
ملک تعالی و تقدس تراست
قبہ خضرا تو کنی بیستون
پشت زمین ہادگران بر گرفت
ناف زمین از شکم افتادہ بود
جز بتو برہست پرستش حرام
ہر چہ نہ یار تو فراموش بہ
مرغ سحر دستخوش نام تست

مناجات

-- اے (دست پاک) تمام ہستی تیری ہی پیدا کردہ ہے، ناتواں خاک تجھ ہی سے توانا ہوتی
-- کائنات ظلمتِ زیرِ نشیں ہے۔ ہم تجھ سے ہی طرح قائم ہیں جس طرح تو ذات سے قائم ہے
-- جس چیز کو تغیر نہیں وہ تیری ہی ذات ہے، جو نہیں مرا اور نہ مرے گا تو ہی ہے
-- ہم سب فانی ہیں اور بقا صرف تجھے ہی ہے۔ عظمت و تقدس کی سلطنت تیرے ہی لیے ہے
-- خاک تیرے فرمان سے سکون کی حامل ہے۔ سبز گنبد (آسمان) کو تو نے ستون کے بغیر کھڑا کر رکھا ہے
-- جب تیرے کرم نے دنیا کی راولی تو پشتِ زمین نے ہادگراں اٹھا لیا
-- اگر وہ تیرے کرم کی پشت سے پیدا نہ ہوئی ہوتی تو زمین کی ناف شکم سے گر گئی ہوتی
-- پرستش کی لڑی تجھ ہی سے نظام پکڑتی ہے (پردہ کی جانتی ہے) تیرے سوا باقی سب کی پرستش حرام ہے
-- جو کوئی تیرا نام لینے والا نہیں اس کا خاموش رہنا ہی بہتر ہے اور جسے تیری یاد نہیں اس کا فراموش ہو
-- جانا ہی اچھا ہے
-- رات کا ساقی تیرے جام کا دست کش اور مرغ سحر تیرے نام کا دستخوش (مطیع) ہے

خردنامہ

خرد ہر کجا صحیحی آرد پدید
خدا کی خرد بخش بخرد نواز
نہان و آشکارا درون و برون
برازندہ سقف این بارگاہ
ر دانستش عقل را ناگزیر

ز نام خدا سازد آترا کلید
ہمان ناخردمند را چارہ ساز
خرد را بدرگاہ او رہنمون
نگارندہ نقش این کارگاہ
بزرگی و دانائیش دلپذیر

یکی کزدوئی حضرتش ہست پاک
ہمہ آفریدست در ہفت پوست

نہ از آب و آتش نہ از باد و خاک
بدو آفرین کافریندہ اوست

مثنوی خردنامہ

- خرد جہاں کہیں بھی کوئی خزانہ ظاہر کرتی ہے تو خدا کے نام کو اس کی کلید بناتی ہے
- وہ خدا جو خرد بخش اور خرد نواز ہے اور وہی خرد سے عاری (انسانوں) کا کار ساز ہے
- نہاں اور آشکارا، اور درون و بردوں (کسی عنصر) اس کی بارگاہ تک خرد کی رہنمائی کرنے والے ہیں
- وہ اس بارگاہ کی چھت کا بنانے والا اور اس کائنات کے نقش و نگار بنانے والا ہے
- عقل کے لیے اس کا جاننا ضروری ہے۔ اس کی عظمت اور دانائی دلپذیر ہے
- ایسا واحد و یکتا جس کی بارگاہ دوئی سے پاک ہے اور وہ (چہار عنصر) آب و آتش، باد و خاک سے بھی نہیں (بنا)
- اس نے سب کچھ سات چھٹکوں میں پیدا کیا، آفرین (حمد) اسی کے لیے ہے کیونکہ وہ آفرینندہ (پیدا کرنے والا) ہے

دیوان — فریدالدین عطار نیشاپوری

مرتبہ سعید نفیسی

در خاک عجزی فلکند عقل انبیا
فکرت کنند در صفت عزت خدا
دانستہ شد کہ بیچ ندانستہ ایم ما
سرکشیت مصلحت ذرۃ ہوا
شاید کہ شبہی فلکند قصد آشنا
ز نور در سیوی نوا چون کند لولا
می در کشد بہنگ تیر من و ترا
در آب شوی لوح دل از چون و از چرا
ای کم ز ذرۃ ہست نشان ولادت خطا
کی آورد بمعرفت کرد گاہ پا؟

سبحان خالق! کہ سفاکش ز کبریا
گر صد ہزار قرن ہمہ خلق کائنات
آخر بجز معترف آیند کای الہ
جلای کہ آفتاب بتابد ز لوج عز
آنجا کہ بحر ناتناہست موج زن
و آنجا کہ کوس رعد بخرد ز طاس چرخ
حق را بحق شناس کہ در قلمزم عقوب
چون آب نقش می پذیرد، قلم بسوز
چون نیست آفتاب حقیقت نشان پذیر
عقلی کہ می برد قدح ذرۃ لیش ز دست

سبحان صانع، کہ کشاید بھر شی
از زیر حقد مہرہ انجم کند پدید
شب را ز خزان ہمہ دندان کند سفید
در دست چرخ مصقلہ ماہ نو نہد
در پای اسپ شام کشد اطلس شفق
گہی کہ آفتاب مگر ذرہ ذرہ کرد
از روی عجبان فلک نیلگون غطا
زان مہر ہا بختہ ازرق دہد ضیا
چون ز لکھی، کہ خندہ زنان افتد از قفا
تا اختران آئینہ گون را دہد جلا
در جیب ترک صبح نہد عنبر صبا
بر کہکشان ز ریزہ مرجان و کہربا

-- وہ خالق پاک ہے جس کی صفات ہے، عظمت کے باعث، انبیاء علیہم السلام کی عقل کو خاک عجز پر ڈالتا ہے

-- اگر کائنات کی تمام مخلوق ہزاروں ہاتھوں برس تک خدا کی عزت کی صفت کے بارے میں غور و فکر کرتی رہے،

-- تو بھی وہ آخر کار اپنے بے غر کے باعث اس بات کی معترف ہوگی کہ اے معبود! ہم نے یہ جانا کہ ہم نے کچھ نہیں جانتا۔

-- جس مقام پر آفتاب عزت کی لمندی سے چمک رہا ہو وہاں ذرہ ہوا کی مصلحت، سرکشگی ہے، (انسان کا اس تک رسائی کا سوچنا دیوانگی ہے)

-- جس مقام پر بے کراں سمندر موجزن ہو وہاں شبنم کے لیے مناسب ہے کہ وہ تیرنے کا لہر اٹھ کرے

-- اور جس جگہ آسمان سے بجلی کی کڑک کا ڈھول نعرہ زن ہو وہاں بھڑکی آواز کیونکر بلند ہو سکتی ہے

-- حق کو حق سے پہچان کیونکہ عقوبتوں کے سمندر میں حیرانی کا گرچھ کھجے اور مجھے کھینچتا ہے

-- جب پانی نقش کو قبول نہیں کرتا (نقش نہیں بن سکتا) تو قلم کو جلا دے اور چون و چرا سے دل کی مخفی پانی میں دھو ڈال

-- جب آفتاب حقیقت کا کوئی نشان نظر آنے والا ہی نہیں تو تجھے، جو ذرے سے کمتر ہے، اس کا نشان بنانا خطا ہے

-- وہ عقل جسے تلچٹ کا پیالہ بے خود کر دیتا ہے وہ بھلا اس کردگار کی معرفت کی طرف قدم کیونکر اٹھا سکتی ہے

-- پاک ہے وہ خالق جو ہر رات آسمان کی گزیاؤں کے چہرے سے نیلے رنگ کا پردہ اتار دیتا ہے

-- ڈیبا کے نیچے سے ستاروں کے مہرے باہر لاتا ہے، پھر ان مہروں سے نیلی ڈیبا کو روشنی عطا کرتا ہے

-- ستاروں سے رات کے سب دانت سفید کر دیتا ہے اس جھشی کی مانند جو ہستے ہستے لوٹ پوٹ ہو جائے

-- آسمان کے ہاتھ میں ماہو نو کا مصقلہ (برش) رکھتا ہے تاکہ آئینہ صفت ستاروں کو چلا دے

-- شام کے گھوڑے کے پاؤں میں شفق کی اطلس ڈالتا اور ترک صبح کے دامن میں صبا کی عنبر بکھیرتا ہے

تیرے خیال میں ممکن ہے آفتاب نے کہکشاں پر مرجان و کبریا کے ریزوں کو ذرہ ذرہ کر رکھا (بکھیر رکھا) ہو

منطق الطیر

آفرین جان آفرین پاک را	آنکہ جان بخشید مشت خاک را
عرش را بر آب بنیاد او نہاد	خاکیان را "عمر برباد" او نہاد
آسمان را در "زبردستی" بداشت	خاک را در غایت "پستی" بداشت
آن کیے را جنبش مدام داد	دین و گمراہی را دھما آرام داد
آسمان چون خیمہ برپائے کرد	بے ستون کرد و باد چش جائے کرد
کرد درخشش روز ہفت انجم پدید	"وز دو حرف اہرہ طلام پدید
دام تن را مختلف احوال کرد	مرغ جان را خاک در دنبال کرد

— تعریف ہے جاں پیدا کرنے والی پاک ذات کی جس نے مشتِ خاک کو جاں عطا کی
 — عرش کی بنیاد اس نے پانی پر رکھی، خاکوں (انسانوں) کی عمر اس نے ہوا پر رکھی (فانی)
 — آسمان کو بالادستی (بلندی) سے نوازا، خاک کو انتہائی پستی میں رکھ
 — اس ایک کو تو مسلسل حرکت دی اور اس دوسری (زمین) کو مسلسل سکون سے نوازا
 — آسمان کو خیمے کی مانند کھڑا کیا، اسے ستون کے بغیر رکھا اور اوج پر اس کا مقام بنایا
 — چھ روز میں اس نے سات ستارے اور "نخن" کے دو حرفوں سے نو آسمان بنائے
 — اس نے جسم کے جال کے مختلف احوال کیے، روح کے پرندے کے پیچھے خاک کو لگا دیا

پند نامہ عطار

(اس میں منظوم ترجمہ ساتھ ہی ہے)

حمد ہے حد مر خداے پاک را	آنکہ ایمان داد مشتِ خاک را
حمد ہے حد کے سے قابل وہ خدا	جس سے مشتِ خاک کو ایمان دیا

سنگہ در سوم دمید او روح را
 بند آدم میں کیا ہے روح کو
 سنگہ فرمان کرد قہرش باد را
 دی اجازت قبر سے جو باد کو
 آنکہ لطف خویش را اظہار کرد
 لطف سے اپنے خلیل اللہ پر
 آن خداوندی کہ ہنگام سحر
 حکم سے اس کے ہوئی وقت سحر
 سوی او شخصی کہ تیرا نداشت
 مدد دشمن نے جو تیر اس کی طرف
 آنکہ اعدا را بدریا درکشید
 غرق دریا لشکر کافر کیا
 چون عنایت قادر قیوم کرد
 مہر وہ ہے قادر معبود میں
 با سلیمان داد ملک و سروری
 کی سلیمان کو عنایت سروری
 از تن صابر بکرمان قوت دو
 بھر دیا کیڑوں سے صابر کا بدن

دلا از طوفان نجات او نوح را
 دی ہے طوفان سے رہائی نوح کو
 تا سزائے کرد قوم عاد را
 کر دیا برباد قوم عاد کو
 با خلیش نار را گلزار کرد
 کر دیا آتش کو گلشن سرسبز
 کرد قوم لوط را زیر و زبر
 قوم لوط اک بدگی زیر و زبر
 پشتہ کا رش کفایت ساختہ
 ایک پش نے کیا اس کو تکف
 ناقہ را از سنگ خار را برکشید
 سنگ سے اک ناقہ کو ظہر کیا
 در کعبہ دھود آہن موم کرد
 موم آہن ہر کعبہ دھود میں
 شد مطیع خاتمش دیو و پری
 ہو گئے زیر نگین دیو و پری
 ہم ز یونس بقیہ با حوت داد
 لقمہ ماہی کیا یونس کا تن

قصیدہ سعدی

شکر و سپاس و منت و عزت خدا را
 دادار غیب دان و نگہدار آسمان
 اقرار میکند دو جہان بر یگانگی
 گوہر ز سنگ خارہ کند لولو از صدف
 بادی ز سنگ چشمہ آب آورد پدید
 گاہی بصر، ملاحظہ بر روی خوب روز
 دریای لطف اوست و گرنہ سحاب کیست

پروردگار خلق و خداوند کبریا
 رزاق بندہ پرورد - خلاق رہنما
 یکتا و پشت عالمیان پرورش دوتا
 فرزند آدم از گل و برگ گل از گیا
 بادی ز آب چشمہ کند سنگ ذرہ سا
 مظلومہ شفق کند و سرمد دجا
 تا بر زمین مشرق و مغرب کند سخا

ارباب شوق در طبت بیدلند و ہوش
شبیہای دوستان ترا انم الصبح
یا تو روح پرور و وصف تو دلفریب
بی سکہ قبول تو نقد عمل دغل
جائیکہ تیغ قہر برآرد مہابت
شاہان بر آستان جلالت نہادہ سر
گر جملہ مذاب کنی و رعطا و ہی
یا رب بنسل ظاہر اولاد فاطمہ
یا رب بصدق سینہ پیران راست رو
دلہائے خستہ را ز کرم مرہے فرست
گر خلق نگیہ بر عمل خویش کردہ اند
یا رب خلاف امر تو بسیار کردہ ایم
چشم گناہگار بود بر خطائے خویش

اصحاب فہم در صفت بیسند و پا
وانشب کہ بیتو روز کند الظلم اسا
نام تو غمزدای و کلام تو دربا
بی خاتم رضای توسعی اہل ہبا
ویران کند بسیل عرم جنت سبا
گردنکشان مطاوع و کیکسردان کذا
کس را مجال آن نہ کہ آنچون و این چرا
یا رب بخون پاک شہیدان کربلا
یا رب بآب دیدہ مردان کشنا
ای اسم عظمت در گنجینہ شفا
مارا بس مست رحمت و فضل تو مہکا
امید ہست از کرمست عفو یا مہضی
مارا ز غایت کرمست چشم یا عطا

سعدی

- اس خدا کا شکر و سپاس اور احسان ہے جو مخلوق کا پروردگار اور صاحب عظمت آقا ہے
- وہ غیب دان عادل اور آسمان کا محافظ ہے، وہ بندہ پرور رزاق اور رہنما خالق ہے
- دونوں عالم اس کی یکتائی کا اقرار کرتے ہیں۔ وہ دیکھتا ہے اور اہل عالم کی کمر اس کے در پر دوتا (تھکی ہوئی) ہے
- سخت پتھر سے موتی اور پیپی سے گوہر نکالتا ہے۔ اس نے اولاد آدم کو مٹی سے اور پھول کی پتی کو گھاس سے بنایا
- کبھی تو پتھر سے پانی کا چشمہ نکالتا ہے اور کبھی چشمے کے پانی سے پتھر کو ریزہ ریزہ کر دیتا ہے
- کبھی تو دود آرائش گری کی صنعت سے دن کے خوبصورت چہرے پر شفق کی سرخی لگاتا ہے اور کبھی ہمدردی کا سرمہ
- لطف و کرم کا سمندر تو وہ ہے، بادل کون ہے (اس کی کیا حیثیت ہے) جو مشرق و مغرب کی زمین پر سخاوت کرے
- ارباب عشق حیرتی طلب میں بے دل اور بے سدھ، اصحاب فہم تیری صفت (بیان کرنے میں) بے سرو پا (عاجز) ہیں
- تیرے دوستوں کی راتیں عمدہ دنوں پر بیچ ہوں اور جو رات تیرے بغیر دن میں ڈھلے وہ انتہائی تاریک رات ہو

-- تیری یاد روح پرور اور تیرا وصف دل فریب ہے، تیرا نام غم دور کرنے والا اور تیرا کلام دل رہا ہے

-- تیری قبولیت کے سکے کے بغیر عمل کی نقدی کھوٹی اور تیری رضا کی مہر کے بغیر آرزو کی کوشش گرد و غبار ہے

-- جس جگہ تیرے قہر کی تلوار بیت رقی ہے وہاں شدید بارش کے طوفان سے سہا کے بلع کو ویران کر دیتی ہے

-- بادشاہ تیری عظمت و حلاوت کے آستانے پر سر رکھے ہوئے اور گردن کش (باغی، نافرمان) مطیع اور بڑے بڑے شہنشاہ بھی اسی طرح (یعنی مطیع) ہیں

-- اگر تو کسی پر عذاب نازل کرے یا کسی کو بخشش سے نوازے تو کسی کو بھی اس کی بھل نہیں ہے کہ وہ چون و چرا کرے

-- یارب پاک اورادِ فاطمہ (رضی اللہ عنہا) کی نسل کے طفیل، یارب کربلا کے شہیدوں کے خوں پاک کے صدقے

-- یارب راست روپیروں کے صدق سید کے صدقے، یارب مردانِ آتش کے آنسوؤں کے طفیل

-- زخمی دلوں کے لیے اپنے کرم سے مرہم بھیج، اے (ذات باری) کہ تیرا اسمِ اعظم شفا کا خزانہ ہے

-- اگر لوگوں کو اپنے عمل پر بھروسہ ہے تو ہمیں تیرے فضل و رحمت کا سہارا ہے

-- یا الہی ہم تیرے حکم کے بہت خلاف چلے ہیں ہمیں تیرے کرم سے امید ہے کہ ہماری گزشتہ خطائیں معاف ہوں گی

-- گناہگاروں کی نظر اپنی خطا پر ہے، ہماری نظر تیرے نہائی کرم کے باعث تیری رحمت و بخشش پر ہے

مثنوی می رنگ بختیار کاکی

نہیست موجود بی تو موجود ے	نہیست غیر از تو چچ مجبور ے
اے تو حلال جملہ مشکل ما	نام پاک تو صیقل دل ما
مرہم ریش درد مندا نی	کار سازی جمیع خلقا نی
آمدہ ہر چہ از عدم وجود	صانع آن توکی و خواہی بود
ہست در وصف تو زبانہا لال	نہیست کس ربکفت گوی بھل

ای بذات نبرد رلو کسے
ذلت پاکت چوبست بی مانند
قدرت کامل تو بی ضرر است
ہمہ بر ہر وحدت تو گولہ

گرچہ مخواند در شہود بے
زن سبب نام تو محمد خوانند
حیف زن دل کہ از تو بی خبر است
سرتسیم خود تہادہ براد

تیرے وجود کے بغیر اور کوئی موجود نہیں ہے تیرے بغیر کوئی معبود نہیں ہے
اے کہ تو ہماری مشکلات حل فرمانے والا ہے تیرا پاک نام ہمارے دلوں کا ستارہ ہے
تو درمندیوں کے زخموں کا مرہم ہے تمام مخلوق کا کارساز ہے
جو کچھ بھی عدم سے وجود میں آیا ہے اس کا خالق تو ہی ہے اور تو ہی ہوگا
تیرے وصف میں رہائیں گنگ ہیں، کسی کو بھی (اس ضمن میں) بات کرنے کی مجال نہیں ہے
اے کہ تیری ذات تک کسی کو دل نہ ملی اگرچہ اس نے شہود میں بہت کچھ پڑھا۔
چونکہ تیری ذات پاک لاشریک ہے اس لیے تجھے "محمد" کہتے ہیں
تیری قدرت کامل بے ضرر ہے اس دل پر افسوس ہے جو تجھ سے بے خبر ہے
کبھی تیری وحدت کے راز کے گولہ ہیں اور (اس) راہ میں سرتسیم خم کیے ہوئے ہیں

مثنوی گلشن راز

شیخ محمود شبستری

بنام آنکہ جازا فکر آموخت
ز فیض ہر دو عالم گشت روشن
تو بانی کہ در یک طرفہ العین
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد
از آن دم گشت پیدا ہر دو عالم
در آدم شد پدید این عقل و تیز
چو خود را دید یک شخص معین
ز جزوی سوی کلی سفر کرد
جہان امر و خلق از یک نفس شد
ولی آنجا کہ آمد شدن نیست

چراغ دل ز نور جان بر فروخت
ز فیض خاک آدم گشت گلشن
زکاف و نون یرون آورد کونین
ہزاران نقش بر لوح عدم زد
وز آن دم شد ہویدا جان آدم
کہ تا دانست ازان اصل ہمہ چیز
تفکر کرد تا خود جستم من
و ز آنجا باز بر عالم گذر کرد
کہ ہم آندم کہ آمد باز و پس شد
شدن چون بگری جز آمدن نیست

باصل خویش راجع گشت اشیا
تعالیٰ مدہ قدیمی کو یک دم
جہان امر و خلق بخاک کی شد
ہمہ یک چیز شد پنہان و پیدا
کند آغاز و انجام دو عالم
یکی بسید و بسید اند کی شد

-- اس کے نام سے جس نے جان کو فکر اور سوچ سکھائی اور دل کے چراغ کو نور جاں سے روشن کیا
-- اس کے نفس (یا نور) سے دونوں عالم روشن ہو گئے، اس کے فیض سے خاک آدم گلشن بنی
-- وہ ایسا صاحب قوت و قدرت ہے جس نے پلک جھپکتے میں کاف اور نون (کن، ہو جا، قرآنی تلمیح)
سے دووں عالم پیدا کر دیے

-- جب اس کی قدرت کے قاف نے قلم پر پھونکا تولوچ عدم پر ہزاروں نقش بنالے
-- اس پھونک سے دونوں عالم وجود میں آئے اور اسی دم سے جان آدم ظاہر ہوئی
-- آدم میں عقل و تمیز پیدا ہوئی جس سے وہ ہر شے کی وصل کو جاننے کے لائق ہوا
-- جب اس نے خود کو یک معین ذات دیکھا تو اس نے اس بات پر غور کیا کہ میں خود کون ہوں
-- (چنانچہ) یک بزو سے اس نے ایک گل کی طرف سفر کیا اور وہاں سے پھر کائنات پر گزر کیا
-- جہان امر و خلق ایک نفس (پھونک، سانس، دم) سے اس طرح ظاہر ہوا کہ جس لمحے آیا اسی
لمحے لوٹ گیا

-- لیکن وہ جگہ آنے جانے کی نہیں، جب تو دیکھے تو جانا، آئے کے سوا نہیں ہے
-- اشیا اپنے وصل کی طرف رجوع ہوئیں، پنہاں اور ظاہر دونوں ایک ہی چیز ہو گئے
-- سبحان اللہ وہ ایسا قدرتی (ازلی) ہے جو ایک ہی دم میں دونوں عالموں کو ایجاد اور ختم کر دیتا ہے
-- امر اور خلق کا جہان یہاں ایک ہی ہو گیا، ایک (وحدت) بہت (کثرت) اور بہت تھوڑا ہو گیا

تقصیدہ

امیر خسرو

سپاس آن کرد گاری رکہ شد ز امرش جہاں پیدا
گمانہا گم شد و روی یقین کم یقیناں ہم
جہاں از ہمہ پنہان و رازش از خرد پنہاں
نہ در تسبیح رموزش در بر چرخ و ملک روشن
نہ در دست او کہ با جسم گویم خارج و داخل
بقدرت کردہ جان پیدا کہ ناپید، ست پیوستہ
نہاں از دیدہ پیدا و در چشم نہاں پیدا
کہ در صدق یقین ست و نہ در کذب گمان پیدا
نشان در ہمہ پید و دانش بے نشان پیدا
نہ تحقیق کمالش در ضمیر انس و جان پیدا
نہ جسم ست او کہ باشد بچو جسم او را مکان پیدا
ری حکمت کہ با این وصف حکمت کردہ جاں پیدا

چگونہ از بزرگی در زمین و آسمان منجد
کمان چرخ پیدا کردہ تیر چرخ ہم اینک
ہچشم عقل میں تاجست چرخ و انجم و عنصر
فراز طبع آتش از دخان آراستہ تنختہ
معنائست کا ترا کس نیا د خواند جز عارف
کسے کش معرفت باشد زبانش آن خن گوید
تو ہم در خویش میں از چرخ و از انجم چہ میگوئی
معانی رموز کم کہ نہ دریافت دروے گم
نہ ہر کس کو دو حرفے خواندہ باشد ز ہر کن داند
وجودے کرد پیدا باز نا پیدا چہ سراسر است این
نہ خالی گشتہ عالم زانچہ گشتہ ہر زمانی کم
چو مردم از جو و گندم زید نے از زر و گوہر
چو وحشی را کس نے بر نشیند بے علف ریزد
مگر آنکس کہ ناپیدا است ناپیدا است رزق لو
وہ و داد از دیت اما ز بہر خلق صورت میں

بزرگے کو کند از خود زمین و آسمان پیدا
بحر کشتن ماکردہ این تیر و کمان پیدا
چنین محکم کہ یارو کرد نضاس پیکران پیدا
پس آنگہ کردہ دو سلطان بران تخت دخان پیدا
ہر اں نقشی کہ کرد است او بلوچ کن نکان پیدا
اگر برہام ست آبے شود از ناداں پیدا
کہ ہم در تست دو کون و مکان و لامکان پیدا
مہر کے تواند کرد آن راترجاں پیدا
نہ عمق بحر علاج آرد ار پائے روان پیدا
جین بہر چہ پنہاں کرد چون کرد آتچاں پیدا
نہ پر گشتہ زمانہ زانچہ گشتہ ہر زمان پیدا
فریب اہلبن را کردہ سرخ و زرد کاں پیدا
خس و خاشاک کرداند ریا باں بہر شاں پیدا
وگرنہ فضل او کردست رزق ہمکاناں پیدا
بذل و عدل کردہ حاتم و نوشیرواں پیدا

قصیدہ

- اس کردگار کی تعریف ہے جس کے حکم سے کائنات پیدا ہوئی، جو ظاہری آنکھوں سے مخفی اور مخفی (باطن کی) آنکھ میں ظاہر ہے
- اس کے سلسلے میں وہم و خیال گم ہو گئے اور کم یقینوں کے یقین بھی، کیونکہ وہ تو صدق یقین میں (موجود) ہے جھوٹے وہم و گمان میں نہیں
- اس کا جمال سب سے پوشیدہ اور اس کا بھید خرد سے مخفی ہے۔ اس کا نشان سب میں ظاہر اور دانش (جاننا) نشان کے بغیر ظاہر ہے
- نہ تو تنقیح (تفتیش، کھوج) میں اس کے رموز آسمان اور فرشتوں پر روشن ہیں، نہ اس کے کمال کی حقیقت اس و حاں کے باطن میں واضح ہے
- نہ تو وہ روح ہے جو میں یہ کہوں کہ وہ احسام کے ساتھ خدج یا داخل ہوتی ہے، نہ وہ جسم ہے کہ جسم کی طرح اس کا مکان (ٹھکانہ) ظاہر ہو
- اس نے اپنی قدرت سے جان کو پیدا کیا جو دائم ناپید (مخفی) ہے، اس حکمت کے کیا کہنے کہ اس وصف حکمت کے ساتھ اس نے جان کو پیدا کیا

- وہ اپنی عظمت کے باعث زمین و آسمان میں کیونکر سما سکتا ہے، جو ایسا صاحب عظمت ہے کہ اس نے خود زمین و سماں کو پیدا کیا ہے
- اس نے آسمان کی کمان پیدا کی اور تیر فلک بھی، ہمارے مارے کے لیے اس نے یہ تیر و کمان پیدا کیے
- ذرا عقل کی آنکھوں سے، کچھ کہ آسمان، ستارے اور عناصر کیا ہیں، اس قسم کے محکم پیکر اور کون بنا سکتا ہے
- اس نے طبع آتش (عنصر آتش) کے اوپر دھوئیں کا ایک تخت سجایا، اس کے بعد دھوئیں کے اس تخت پر دو سلطان بٹھادیے
- ہر وہ نقش جو اس نے ”نکس نکال“ کی تختی پر بنایا ہے ایک ایسا معما ہے جسے عارف کے سو کوئی نہیں پڑھ (جان) سکتا
- جسے معرفت حاصل ہے اسی کی زبان ایسی بات کرتی ہے۔ اگر چھت پر پانی ہے تو وہ پرنا لے سے ظاہر ہو جاتا ہے
- تو اپنے ہی اندر جھانک، یہ آسمان اور ستاروں کی کیا بات کرتا ہے، کیونکہ خود تیرے اندر کون و مکاں اور لامکاں موجود ہیں
- رموز ”کم“ (سب اگر کم ذہر کے ساتھ ہو تو بمعنی اندازہ، کتنا، کیسے، غالباً یہ لفظ ”نکس“ ہے) کہ جس میں نو سمندر گم ہیں، کے معنی کوئی مفتر کیونکر تلاش کر سکتا ہے
- ہر کوئی، جس نے دو حرف پڑھ لیے ہر ”نکس“ سے آگاہ نہیں ہو سکتا، سمندر کی گہرائی کو ملاج اپنے چلتے پاؤں سے نہیں پاسکتا
- اس نے ایک وجود پیدا کیا پھر اسے ناپید کر دیا، یہ سب کیا ہے (کیا بھید ہے)، اسے اس نے کس لیے پوشیدہ کیا جب اس نے اس قسم (کے وجود) کو پیدا کیا
- نہ تو دنیا اس چیز سے خالی ہوئی جو ہر لمحے کم ہو رہی ہے اور نہ اس چیز سے پر ہو رہی ہے جو ہر لمحے وجود میں آ رہی ہے
- جب انسانوں کی زندگی ۛ اور گندم سے وابستہ ہے، زر و گوہر سے نہیں، تو اس (ذات) نے نادانوں کے فریب کی خاطر کان میں سرخ وزرد (ہیرے موتی) پیدا کر دیے
- چونکہ کوئی چارہ ڈالے بغیر کسی زم کرنے والے جانور پر بیٹھ نہیں سکتا اس لیے اس نے اس (جانوروں) کے لیے بیاباں میں خس و خاشاک (گھاس چارا) پیدا کیا
- غالباً وہ شخص ناپید ہے جس کا رزق ناپید ہے، ورنہ اس کا فضل تو ہر کسی کے لیے رزق پیدا کرتا ہے
- اگرچہ دلا و دہش اور انصاف اس کی طرف سے ہے تاہم ظاہر پر نظر رکھنے والی خلق کے لیے اس بخشش و عدل میں حاتم و نوشیرواں (جیسے نخی و ر متصف) پیدا کیے

قرآن السعیدین

امیر خسرو

دیده کشائی دل عبرت گزین	نور فزائے بصر دور بین
معترف بخر در ادراک او	فکرت صاحب خردان خاک او
روح درین گم کہ چہ خواند ورا	دل متحیر کہ چہ داند ورا
تا کند ہمیشہ درین رہ تیر	زہرہ ندارد خرد سست خیز
علت و معلول درو ہر دو گم	رخت عسل در رہش افکنده سلم
وان ہمہ با نیستی مایکیت	ہستی ما نزد خرد اندکیست
ہستی بی نیست ندانم کہ چیست	من کہ ہمہ ہستی من نیستی ست
ہست بود نیست شود ہر چہ ہست	نیستی از ہستی او سست دست
زندہ و باقی بہ بقائے ابد	ثابت مطلق بصفات احد
ہم زخل خالی و ہم از خیال	صفت و حکمش کہ ندارد زوال
ثانی ازو متمتع اندر وجود	کرد خرد وحدت اورا بخود
چون و چرا کی کند آنجا گذر	آنکہ نگنجد بخیال و صور
پاک تر از ہر چہ بگویند پاک	پاک ز آلودگی آب و خاک
زادہ و نازادہ ما زوست و بس	نی کس ازو زادہ و نی او ز کس
تاہم ازو دیدہ نیابد فروغ	دیدن او ہست ز مردم دروغ
ہم زمکان فارغ و ہم از جہات	بست مکارا بچہات و صفات

قرآن السعیدین خسرو

- وہ دور ہیں بصر کا نور بڑھانے والا اور عبرت گزین دل کی آنکھیں کھولنے والا ہے
- ارباب خرد کی فکر اس کی خاک (اور) اس کی معرفت میں اپنے بجز کی معترف ہے
- دل حیران ہے کہ اسے کیا جانے، روح اس میں گم ہے اسے کیا کہے
- سست اٹھنے (چلنے) والی خرد کا اتنا حوصلہ نہیں جو وہ اس راستے میں اپنی فکر کو تیز کر سکے
- علتوں (علل و اسباب) کے گھوڑے نے اس کی راہ میں سُم گرا دیے ہیں (چلنے سے عاجز ہے)، علت

و معبول دونوں اس میں گم ہیں

— ہماری سستی خورد کے نزدیک تھوڑی سی ہے اور وہ (بھی) ساری ہماری نیستی کے ساتھ یکساں ہے
 — میں کہ میری ساری نیستی، نیستی ہے، مجھے کیا علم کہ وہ بستی جسے نیست (فنا) نہیں ہے، کیسی ہے
 — نیستی اس کی نیستی کے آگے بڑی ہے۔ وہ ہست (باقی) ہے باقی جو کچھ ہست (موجود) ہے
 وہ نیست ہو جائے گا

— اس کی ذات مطلق باقی ہے احد کی صفات کے ساتھ، وہ زندہ اور باقی ہے بقائے ابد کے ساتھ
 — اس کا ختم رخصت، جسے زوال نہیں ہے، ختم سے بھی بری ہے اور خیال سے بھی
 — خورد نے اس کی وحدت کو سجدہ کیا، اس کا ثانی وجود میں ممکن نہیں ہے
 — وہ ذات تو خیال اور صورتوں میں نہیں سماتی وہاں چون و چرا (کیوں اور کیسا) کا گذر ممکن نہیں
 — وہ تب و خاک (غناصر ربیعہ) کی سودگی سے پاک ہے اور جس قدر بھی کب جائے اس سے
 بھی زیادہ پاک ہے

— نہ تو اس نے کسی کو جنم اور نہ کوئی اس سے جنا گیا، ہمارا پیدا ہونا اور نہ ہونا صرف اس کے ہاتھ میں ہے (لم
 یلد ولم یولد کی تلمیح)

— لوگوں کا یہ دعویٰ جھوٹا ہے کہ وہ اسے دیکھتے ہیں، جب تک اس سے آنکھوں کو روشنی میسر نہ آئے
 (ایہ ممکن نہیں)

— اس نے مکاں کو جہات اور صفات سے باندھ رکھا ہے (اور خود) مکاں سے بھی فارغ ہے اور
 جہات سے بھی

مثنوی مجنون و لیلیٰ

امیر خسرو

عقل از تو شدہ خزینہ پرداز	ای دادہ بدل خزینہ راز
سرمایہ وہ تہی نشین	ای دیدہ گشای دور بینان
نام تو گرہ گشای ہر کار	ای توبہ بہین صفت سزاوار
زبان تو جہان ز مغز تا پوست	ای بندہ نواز بندگی دوست
فرمان تو نطق را زبان بند	ای پیش ز دانش خردمند
برا بکلید آسمانی	ای بار کن در معانی
از نیست پدید کردہ ہستی	ای قدرت تو پچیرہ دستی
بینا کن چشم ہوشمندان	ای جلوہ گر بہار خندان

ای نور دہ چراغ عالم
عالم ز توشد حکمت آباد

مردم کن آدمی و آدم
حکمت ز تو یافت آدمی زاد

— اے (ذات باری) تو نے دل کو داروں کا خزانہ عطا کیا، عقل تجھ سے خزانہ پر دانی
— تو دور ہیں لوگوں کی آنکھیں کھولنے والا، تہی نشیں (حالی ہاتھ لوگوں) و نہ پایہ دینے والا ہے
— تو بڑی سے بڑی صفت کے لائق ہے، تیرا نام ہر کام کا گرہ کش ہے
— اے بندہ نوار، بندگی کو پسند کرنے والے، یہ کائنات، گھٹلی سے چمکے تک، سب تیری ہی ہے
— اے کہ تو کسی خردمند کی دانش سے کہیں بڑھ کر ہے۔ تیرا فرمان نطق (گویا، زبان) کا زبان بند ہے
— اے (ذات باری) تو ہم پر آسانی کلید سے معافی (حقیقت) کا در کھولنے والا ہے
— اے کہ تیری قدرت نے اپنی مہارت و چابکدستی سے عدم سے وجود کو پیدا کیا
— اے کہ تو مسکراتی بہار کو جلوہ گر کرنے والا اور ارباب ہوش کی آنکھ کو بینا کرنے والا ہے
— اے کہ تو نے جسم میں جان ڈالی، تیرے سوا جو کوئی بھی ہے وہ تیرا بندہ (خادم) ہے
— تو چراغ کائنات کو روشنی دینے والا اور آدمی اور آدم کو ہنساں بنانے والا ہے
— دنیا کو تو نے حکمت آباد بنایا تجھ ہی سے آدمی زاد کو حکمت ملی

مثنوی ہشت بہشت

ای	کشیحدہ	خزانہ	جود	نقش	پیوند	کار	گاہ	وجود
کوکب	آرای	آسمان	بلند	ہم	زمین	ساز	وہم	فلک پیوند
بودنی	را	ہمیشہ	بود	از	تو	نابود	را	وجود از تو
آدمی	کیست	خاک	بیسر و پای	کو بداند	خدای	را چو	خدای	
خن	آنجہ	کہ	از	خدا دانست	دانش	دلیل	ہو دانست	
آنکہ	خود را شناخت	تواند		آفرینندہ	را	کجا	داند	
مور	کافتد میان	دریا	بار	کی	رسد	از	شناوری	بکند
عقل	کو	صد ہزار	رنگ	از	خیالت	پایا	پس	بگریخت
ساختی	از	تضا	جریده	بستی	از	حرف	کاف	نوش طراز
لای	توحید	از دہاست	پای	کہ	خدایان	خورد	بغیر	خدائے
اندران	لای	معرفت	پیشہ	لام	الف	گشتہ	پای	اندیشہ

کے چوتھو پایدار بود بندہ کے آفرید کارشود

 -- اے کہ تو خود و سقا کے خزانے کو کھولنے والا اور کارگاہ وجود کو نقش عطا کرنے والا ہے
 -- آسمان بلند و ستاروں سے سجانے والا، زمین کو بھی بنانے والا اور آسمان پر بند بھی ہے
 -- وجود ہمیشہ تجھ سے بہت ہو (وجود میں آیا) نیستی کا وجود تیرے وجود سے ہے
 -- انسان کہ ایک بے سر و پا خاک ہے، کون ہے، جو خدا کو کما حقہ جان سکے
 -- جہاں خدا کی بات ہے وہ محض لفظ دانش اور دلیل نادانی ہے
 -- جو خود کو نہیں پہچان سکتا وہ خالق کو کیونکر پہچانے گا
 -- جو چوٹی و ریہ میں گر جائے وہ تیر کر کیونکر کنارے تک پہنچ سکتی ہے
 -- عقل، جس نے ہزاروں رنگ آمیزیاں کیں، خجالت کے باعث لئے پاؤں بھاگی
 -- تو نے فنا سے رر کا صحیفہ تیار کیا، اسے کاف لونا (کن، ہو جا، تخلیق کائنات) سے جلایا
 -- توحید کا "ل" (لا الہ الا اللہ) ایسا کھڑا اثر ہے جو خدا کے علاوہ جتنے خدا (جھوٹے خدا، بت وغیرہ) ہیں انہیں کھا جاتا ہے
 -- اس معرفت پیش "لا" کے اندر لام الف فکر کا پاؤں بن گیا ہے
 -- کب کوئی تیری مانند پایدار (باقی رہنے والا) ہو سکتا ہے، بندہ کب آفریدگار (خالق) ہو سکتا ہے

قصیدہ بدر چاچ

حمد آن سلطان عالم را کہ عالم پر درست	انس نو در را ایمان انس و جان را در ہرست
عالم ایچو او را در نظام کائنات	ہتمام نہ عرض در عہدہ یک جوہرست
دایہ مہر را بہر بلوغ سے بہر	خوابگاہ چارزن در زیر این نہ شوہرست
در سیاحتگاہ قہرش بر فضائل کائنات	قلب را دائم جنازہ بر سر نہ دخترست
صبح خندان لب ز سہم تیغ قہرش ہر سحر	با گریبان دریدہ زیر نیلی چادرست
پادشاہ پادشاہان جان نگہ انس و جان	آنکہ نامش بر زبان از آب حیوان خوشترست
از برای تشنگان را مہرش آفتاب	بر سر این نہ خم فیروزہ زرین ساغرست
بر در عز جلی و جمال کبریاں	عاشقان را عقد مر واید بر طشت زردست
چہرہ زیبای انسان را ہر کار قدر	در شبستان عدمگاہ از ازل صور نگہرست
آہنچان آراستہ مشللہ تقدیر او	ہشتم وابد را کہ گوئی در ہلال اخترست

آنچنان پیراستہ پیرایہ تدبیر او
حاجبان پیوستہ در محراب زبان رو آورد
از سخائش ماہر دیان رامیاں آفتاب
سبزہ زار آسمان را در پناہ عدل او
طلوئی پران گردون در ہواش چرخ زن
آنکہ روزیاد عاشق در فضای ہر دو کون

دلف و عارف را نہ توانی در بہشت کافرست
ترک مستی را کہ طفل ہندوش اندر برست
دورن درناپ از یک ذرہ یا قوت ترست
مرقع سموی مادہ سینہ شیر برست
دن جمع آرش نہ عتقائی زرین شہرست
حاجب دارالجلال خاص او پیغمبرست

- اس سلطان عالم کی حمد ہے جو عالم کو پالنے والا ہے ایمان کی راہ میں اس کا نفس انس و جان کا رہنما ہے
- نظام کائنات میں اس کے عالم ایجاد کے لیے نو غرضوں کا اہتمام ایک جوہر کے اسے سے
- اس کی مہر و محبت کی دلیہ کے لیے، تین بیوں (جمادات، نباتات، حیوانات) کی بلوغت کی خاطر چار بیویوں (عناصر اربعہ) کی خواہگاہ ان نوشوہروں (تو آسمان) کے نیچے ہے
- اس کے قہر کی سیاست گاہ (سزا دینے کی جگہ) میں کائنات کی فضا پر قطب کا جنازہ ہمیشہ تین بیوں کے سر پر رہتا ہے (طہ، نباتات، الحش کو بھی کہتے ہیں جو سات ستاروں پر مشتمل ہے، جنازہ یعنی چارپائی یعنی نباتات کے چار ستارے اور تین بیٹیاں باقی کے تین ستارے)
- جتنے مسکراتے ہونٹوں والی صبح اس کے قہر کی تلوار کے خوف سے، اپنے پھٹے ہوئے گریبان کے ساتھ نیلی چادر کے نیچے ہے (رعایت لفظی، دریدہ گریبان روشنی کی وجہ سے کہا ہے)
- وہ بادشاہوں کا بادشاہ اور انس و جان کا جان نگار (روح آراستہ کرنے والا) ہے، ایسی ذات جس کا نام زبان پر آب حیات سے بھی زیادہ خوش مزہ ہے
- اس کی محبت کی راہ کے پیاسوں کے لیے آفتاب ایک درین ساغر ہے جو فیروزہ کے نو ملکوں (آسمانوں) کے اوپر رکھا ہے
- اس کی تجلی کی عزت اور کبریائی کے جمال کے در پر عاشقوں کی مروارید کی لڑی (آنسو) طشت زر (رخسار) پر ہے
- وہ قضا و قدر کی پرکار سے انسان کے حسین چہرے کی صورت گیری نزل سے عہد نگاہ کی شہستان میں کر رہا ہے
- اس کی تدبیر کی مشاطہ نے چشم و ابرو کو اس طرح آراستہ کیا ہے جیسے کسی ہلال میں ستارہ ہو
- اس کی تدبیر کے پیرائے (طرز زیور) نے زلف و عارض کو اس طرح پیراستہ کیا (سجایا) ہے جیسے بہشت میں کافر ہو (زلف بمعنی کافر اور عارض بمعنی بہشت)
- حاجب (دربان یہاں مراد ابرو) اس لیے مسلسل ایک مست ترک (چشم) کو محراب میں لاتے ہیں کہ اس کے پہلو میں ایک طفل ہندو (سیاہ لڑکا مراد سکھ کی بچیاں) ہوتا ہے

- اس کی بخشش، عطا سے ماہ رویوں کے آفتاب کے درمیان (آفتاب یعنی رخسار) ایک ذرہ یا قوت تر (ہوٹ) کی بنی ہوئی ڈبیا میں خالص سوتی (دانت) ہیں
- اس کے بدل کی پناہ میں آسمان کے سبزہ زد کی آہوے ماہ (ہرئی، مراد آفتاب) کی چراگاہ شیراز (مراد برج اسد) کا سینہ ہے
- آسمان کا اڑتا ہوا طوطا اسکی آرزو میں رقعات ہے۔ زرین شہپر والا منتقا (آفتاب) اس کے لیے صبح کو دہنے (ستارے) جمع کرنے والا ہے
- وہ ایسی ذات ہے جس کے بارعام کے دس، ہر دو جہانوں کی فضا میں، اس کے خاص دارالجلال کے حاجب پیغمبر ہیں

کمال نامہ

علم	افرار	عالم	ملکوت
مشعل	افرور	طارم	جبروت
قادر	کو منزہ	است از عیب	صانع کو مقدس است از ریب
عقل	قاصر	زکنہ	آلائش
کبریا	برون	ذکر و ریا	ذات پاکش بری زچون و چرا
مشعل	دیدہ	نور	از دیدہ
گوہ	در ریا	او کمر	بندی
خلعت	جان	پائس	و جان دادہ
مرکب	باد	را	مفصل بہار
نوبت	رعد	بر سحاب	زند
ہر لطفش	چو در شد	شد	شود
تیغ	خورد	را	ز شب قراب کند

- وہ عالم ملکوت کا علم بند کرنے اور جبروت کے بالا خانے کی مشعل روشن کرنے والا ہے
- وہ ایسا قادر ہے جو عیوب سے پاک ہے، ایسا خالق ہے جو ہر شک سے بری ہے
- عقل اس کی نعمتوں کی حقیقت کا لحاظ کرنے سے قاصر اور وہم اس کی نعمتوں کے اوراک سے عاجز ہے
- اس کی کبریائی، کبر اور ریا سے باہر ہے اس کی ذات پاک چون و چرا سے پاک ہے

- آنکھوں کی مشعل نے نور اس سے دیکھا (پایا) سینے کے روشنی (بانگ) نے نور اس سے روشنی
- پہاڑ اسکی رلو میں کمر بستہ اور صبح اس کی محبت سے مسکرا رہی ہے (کمر پہاڑ کی بندہ کی سٹی جیسے اور تنگ دلوں کو بھی کہتے ہیں)
- انس و جان کو اس نے جان کی خلعت عطا کی اور نضر جان کو آب حیات سے نور
- ہو کی سواری کو موسم بہار میں صبح کے وقت اس نے غنبر بار (خوشبو برسانے والی) کی
- وہ کڑک کی نوبت ہلال پر بجاتا اور برق کی مغرب پر رباب پر چلاتا ہے
- جب اس کے لطف و کرم کا بادل موتی نچھاور کرے دل سو تو باغ بہار کا بت خاک تن جاتا ہے
- وہ سورج کی تلوار کو رست کی نیام میں ڈالتا اور آسمان پر شہب سے تیرا اٹکی کرتا ہے
- صبح کو آتشیں پرچم عطا کرتا اور قمر کو نیلی قبا بخشا ہے

گوہر نامہ

بنام	نام بخش نام داران
بر	افروزندہ ایوان زرکار
نہد	در کاخ مینا تخت جمشید
بہ	بند روز روشن چشم انجم
عروسان	سپہری راتق بند
جہانداری	کہ ملکش بی زوال است
خدو بندی	کہ نامش حرز جانت
جہان	مستغرق دریای جودش
ہمہ	مخلوق او از مور تا مار
گدای	درگاہ او شہر یاران
کہ	خار از خازہ آرد خیری از خار
نہد	بر فرق گردون تاج خورشید
کند	روشن بمردم چشم مردم
خدو ندان	عالم را خداوند
جلال	و کبریایش لایزال است
خرد	را نام او ورد زبانست
دو عالم	صورت و معنی وجودش
ہمہ	مصنوع او از نور تا نار

- نام داروں کو نام (ناموری) عطا کرنے والے کے نام ہے، شہریار (بادشاہ) جس کے در کے گداگر ہیں
- وہ زرکار ایوان کو منور کرنے والا ہے جو خاز (گندھی ہوئی مٹی) سے خارا (سخت پتھر) اور خار سے خیری (گل شب بو) نکالتا ہے
- کاخ مینا (شیشے کے محل) میں وہ جمشید (حضرت سلیمان) کا تخت رکھتا اور آسمان کے سر پر خورشید کا تاج رکھتا ہے

- روز روشن میں وہ ستاروں کی آنکھیں بند کر دیتا ہے اور مردم (آنکھ کی پتلی) سے مردم (لوگوں) کی آنکھیں روشن کرتا ہے
- آسمانی دلہنوں کے لیے سراپردہ تیار کرتا ہے۔ وہ دنیا کے آقاؤں کا آقا ہے
- وہ ایسا جہنم رہنے والے جس کی سلطنت کو زوال نہیں، اس کا جلال اور کبریائی لافانی ہیں
- وہ ایسا مالک و مہربان ہے جس کا نام حنیف ہے۔ خود کی زبان پر اس کا نام جاری ہے
- کائنات اس کی سخاوت و بخشش کے سمندر میں غرق ہے دونوں عالم، صورت (ظاہری و فانی چیز) ہیں، اس کا وجود معنی (حقیقت) ہے
- نبیوں سے لے کر سانپ تک سبھی اس کی مخلوق ہے، نور سے ناز تک سبھی اس کی صنعت مگر ہے

لیلیٰ و مجنون

ای خاک تو تاج سر بلند	مجنون تو عقل ہوشندان
خورشید ز تست روشنی گیر	بی روشی تو چشمہ قیر
بر چشمہ قیر اگر بتابی	میرد فلکش بہ آفتابی
ای دست مفرمان آگاہ	از دامن عزت تو کوتاہ
در راہ تو عقل فکر اندیش	صد سال اگر قدم نہد پیش
تا آمدہ از تو رہنمائی	دور است کہ رہ برد بجائی
ہر وہ کہ در آشنائی تست	از پر تو رہنمائی تست
بی ہستی بخش ہر چہ مست	کس بی تو ز نیستی زست
فرمان ترا دراز دستی	بر عالم نیستی و ہستی
ای از خم کاف و حلقہ نون	صد نقش بدیع دلاہ بیرون
آن نور کہ از شکاف کافست	پیدا کن قاف تا ہفت
بی نقطہ نون تکلفہ دایہ	بر مرکز ہستی این دواہ
ہر بحر کرم کہ صرف کردی	از چشمہ این دو حرف کردی
ای در یکی و یگانگی فرد	باتو نفس از یگانگی سرد
رقام ازل بکلک تقدیر	قسام ابد بہ تیغ تدبیر
دیباچہ نویس دفتر عقل	رخشانی بخشش گوہر عقل

پرکار زن محیط افلاک	بر مرکز تنگ عرصہ خاک
یاری گر ہر زیار مانعہ	ہمراہ ہر اندر دید مانعہ
تسکین وہ درد بیقراران	مرہم نہ داغ ، افکاران
دباغ اوسیم لاجوردی	صباغ خیزان چہرہ رومی
از طلعت دلبران طنند	بر خلعت خویش رقع نداز
خار افکن راہ ست رایان	خار کن سد تیز بیان
بگذشت زحمت جنایت من	تا خود چہ شود نہایت من
گر بگذری گناہ کارم	ور ہنوازی امید دارم
بگر بامید داری من	بگذر ز گنہ کاری من

— اے کہ تیری خاک سر بلندوں کے لیے تاج ہے۔ ارباب دانش کی عقل تیری دیوانی ہے
 — خورشید تجھ سے روشنی حاصل کرنے والا ہے۔ تیری روشنی کے بغیر وہ تاریکی کا چشمہ ہے
 — تو اگر قیر (سیاہ رال، تارکول) کے چٹھے پر چمکے تو آسمان اسے آفتاب سمجھ لے
 — اے کہ باخبر مقربوں کا ہاتھ تیرے دامن عزت تک پہنچنے سے قاصر ہے
 — تیری راہ میں غور و فکر کرنے والی عقل اگر سو برس تک قدم آگے بڑھاتی رہے
 — تو بھی جب تک اسے تیری رہنمائی سیر نہ آئے (اس کے لیے) ناممکن ہے کہ وہ کسی جگہ تک پہنچ پائے

— جو راہ بھی تیری آشنائی میں ہے وہ تیری رہنمائی کے پر تو ہی سے ہے
 — اے کہ تو ہر موجود کو وجود عطا کرنے والا ہے، کوئی بھی تیرے بغیر نیستی سے نہیں بچا
 — تیرے فرمان کو عالم وجود و عدم پر بالادستی حاصل ہے
 — اے کہ تو نے کاف (ک) کے خم اور نون (ن) کے حلقے سے (لفظ کمن کی طرف اشارہ ہے) سیکڑوں
 — انوکھے نقش بنائے ہیں

— وہ نور حو کاف کے شکاف سے ہے، قاف سے تاف تک (تمام دنیا) کو ظاہر کرے والا ہے
 — نون کے نقطے کے بغیر یہ دائرے (افلاک) مرکز ہستی پر نہیں گھومے
 — جو بھی بحر کرم تو نے صرف کیے ان درحرفوں (کمن) کے چٹھے ہی سے کیے
 — اے کہ تو یگانگی اور وحدت میں فرد ہے تیرے ساتھ یگانگی (یکتائی، لائٹانی ہوتا) کی سانس سرد ہے
 — تو تقدیر کے قلم سے ازلی لکھنے والا اور تدبیر کی تموار سے قسام (بہت تقسیم کرنے والا) ابد ہے
 — تو دفتر عقل کا دیباچہ نویس اور گوہر عقل کو درخشانی عطا کرنے والا ہے
 — تو عرصہ خاک (زمین) کے تنگ مرکز پر افلاک کے دائرے کا پُرکار زن ہے

- تو سبز زیتون کی ہنری سے کوہ و صحرا کے جیوں کو سجانے والا ہے
- ہر دوست سے پچھڑنے والے کی مدد کرنے والا اور ہر وطن سے دور رہنے والے کے ہمراہ ہے
- تو بیقراروں کے درد کو سکون عطا کرنے اور دل نگاروں کے زخم پر مرہم رکھنے والا ہے
- تو لاخوردی (نیچے) بوم (چڑھ، مرلا آسمان) کا چڑا کمانے والا اور زرد چہرے والی فزاں کا رنگریز ہے
- ہر نگار (حسیں) کے رخسار کو آرامتہ کرنے (حسین بنانے) والا اور دلوں کو زخمی کرنے والے بھٹوں تیر کا نشانہ بنانے والا ہے
- سست تدبیر انسانوں کی راہ میں کانٹے بکھیرنے اور تیز چلنے والوں کی رکاوٹیں دور کرنے والا ہے
- میرے گناہ حد سے بڑھ گئے ہیں، کیا معلوم میری انتہا کیا ہو
- اگر تو پتھلا دے، تو میں گنہگار ہوں (میرے گناہوں کی یہی سزا ہے) اور اگر بخش دے تو میں امیدوار ہوں
- میری امیدداری کو دیکھ فور میری گناہگاری سے درگزر فرما

قصیدہ

بسم	اللہ	الرحمان	الرحیم
محترمان	حرم	انس	را
نوروزہ	حرفست	کہ ہرزد	ہزار
بسم	سہ	حرف است	کہ گوید بسم
برہ	سینش	برہ	دوندہ کرد
پشمہ	میش	ز	زالا حیات
ہر	افش	را پی	جادو و شان
شاہد	معنی	چو زلا مش	بہاد
مشائخ	خامہ	ز تشدید	ساخت
ہست	دو	"رے" در دے	ہر یک دے
غنیچہ	حاش	کشادہ	دہان
بہر	تو نون	دامن	رحمن گرفت
عظیم	امام	علیم	حکیم
تازہ	حدیث	است	ز عہد قدیم
عالم	ازو	یافتہ	فیض عظیم
حزن	تو	در ورطہ	امید و بیم
فرق	عدد	را ز سیاست	دو نیم
میکند	احیاء	عظام	رحیم
شیوہ	انجاز	عصاے	کلیم
طرہ	شیرنگ	بروے	چو سیم
شادہ	آن	طرہ	عبر شمیم
ہو	آن	در دل	عرش عظیم
باتو	کند	عدہ	ریاض نعیم
می	طلبہ	رحمت	فیض رحیم

از برکاتِ حرکاتش روضہ سائک رو بر نہج مستقیم

— ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اس علیم و حکیم کے اسما میں سب سے بڑھ کر ہے
 — حرم اس کے مقسموں کے لیے عہد قدیم سے یہ حدیث تازہ سے (یعنی بسم اللہ —)
 — یہ (بسم اللہ) انیس حرف ہیں جن سے اٹھارہ ہزار جہانوں نے عام فیض پایا ہے
 — ”بسم“ کے تیس حرف ہیں جو کہتے ہیں کہ یہ نام تیرے (انسان کے) لیے امید و بیم کے بخنور میں
 — تعویذ ہے

— اس کے ”س“ کی آری نے تین دندائوں سے دشمن کے سر کو سیاست (سزا دینے) کی
 — خاطر دو ٹکڑے کر دیا

— اس کی ”میم“ کا چتر زندگی کے آبِ مصفا و شیریں سے وسیعہ بندیوں کو نئی زندگی دیتا ہے
 — اسکے ہر ”لف“ میں جادوگروں کے لیے عصائے کلمیم کے معجزے کا انداز ہے
 — شلیہ معنی نے جب اس کے ”لام“ سے چاندی ایسے چہرے پر شب رنگ نہ لیں ڈالیں
 — تو قلم کی مشط نے اس عبر جیسی خوشبودار زلفوں میں شدید کی کنگھی کی
 — اس میں موجود دو ”رے“ میں سے ہر ایک، ایک موتی ہے جس کی ڈیو عرشِ عظیم کے دل
 — (وسط) میں ہے

— اس کے ”ح“ کی کلی منہ کھولے بغیر، تجھ سے نعمتوں کے باغ کا شمار کرتی ہے
 — تیری خاطر ”ن“ نے رحمٰن کا دامن تھا ہے وہ اس رحیم کے فیض کی رحمت کا طالب ہے
 — اس کی حرکات کی برکات سے سائکِ راہ سیدھی ڈگر پر چلتا ہے

مثنوی مسلمان

ای بیاد تازہ جان عاشقان	ز آبِ لطفتِ تر زبان عاشقان
از تو بر عالم فداہ سایہ	خویردیان را شدہ سرمایہ
عاشقان افتادہ آن سایہ اند	ماندہ در سودا از آن سرمایہ اند
تا ز لیلی سرِ حسنش سرِ نرد	عشق او آتشِ بھجون در نرد
تا نشد عذرا ز تو سیمین عذار	دیدہ و امانی نشد سیماب بار
گفت و گوی حسن از تست و بس	عاشق و معشوق نبود جز تو کسی
ای بپشت حسنِ خوبان پردہ	تو چہرہ رویِ پنهان کردہ

بسد روی خوب تو باپردہ ساخت
تا بجی در پردہ باشی عشوہ ساز
وقت شد کین پردہ کشائی ز چش
در ترشای خودم بخود کنی
ماشتی باشم بتو افروخت
سرچہ باشم ناظر از ہر منظری
جبوہ ر در صورت عالم توی
پردہ را از روی تو نتوان شناخت
عالی ہا نقش پردہ عشق باز
خلی از پردہ نمائی روی خویش
فادغ از تمیز نیک و بد کنی
دیدہ را از دیگران ہر دوخت
جو تو در عالم نہ بینم دیگری
خردہ دان در کسوت عالم توی

-- اے تیری ماہ سے عاشقوں کی جان تازہ اور تیرے لطف و کرم کے پانی سے ان کی زبان تر سے
-- تیرا سایہ عالم پر پڑا ہے (یہ سایہ) حسینوں کا سرمایہ بنا ہے
-- عاشق سہائے کے افتادہ (پڑے ہوئے) اور اس سرمائے سے سودا (بخون) میں پڑے ہوئے ہیں
-- جب تک سدا کی طرف سے اس کے حسن کے بھیدنے سر نہیں اٹھایا اس وقت تک اس کے عشق نے
-- بخون کو آگ نہیں لگائی
-- جب تک عذر تجھ (تیرے حسن کے سائے) سے سمیں عذر نہیں ہوئی، دامن کی آنکھیں سیماں بار
-- (پارہ برسانے والی) نہیں ہوئیں
-- حسن سے متعلق گفتگو بس تجھی سے ہے تیرے سوا عاشق اور معشوق اور کوئی نہیں ہے
-- اے کہ حسینوں کا حسن تیرے آگے ایک پردہ ہے (اور) تو پردے میں چہرہ چھپا رکھا ہے
-- تیرے حسین چہرے نے اس قدر پردے سے موافقت کر لی ہے کہ پردے کو تیرے چہرے سے
-- پہچانا نہیں جاسکتا (دونوں میں فرق ممکن نہیں)
-- کب تک تو پردے میں باز و لدا کرے گا ایک دنیا نقش پردہ سے عشق کر رہی ہے
-- اب وقت آگیا ہے کہ تو یہ پردے سامنے سے ہٹا دے، پردے کے بغیر اپنا چہرہ دکھائے
-- اپنے جلوے میں مجھے بے خود کر دے نیک و بد کی تمیز سے مجھے آزاد کر دے
-- میں ایک ایسا عاشق ہوں جو (تیرے عشق میں) جمل رہا ہے اور جس نے دوسرے (حسیوں سے)
-- آنکھیں بند کر رکھی ہیں
-- اگرچہ میں ہر منظر کا ناظر ہوں (تاہم) دنیا میں میں تیرے سوا اور کسی کو نہیں دیکھتا
-- صورت عالم میں تو ہی جلوہ گر ہے، دنیا کے لباس میں خردہ دال (نکتہ دان، خردہ رزیہ،
-- عیب) تو ہی ہے

سمتہ الابرار

زندگی بخش دل اہل نجات	میکم از غم این آب حیات
تا معطر کند این عنوانرا	تر زبان خلد مشک افشارا
نقش طبلہ عطار است این	نغمہ آہوی تاتارست این
تازہ رس میوہ شخ کرم است	خوش نفس غنچہ باغ قدم است
لوح برنمہ لاریب کشاد	بر رخ عقل در غیب کشاد
طالبانرا در فردوس تماست	نقش ہر لوح کہ این حرف وقاست
بوی فردوس بفردوس شرافت	خرم آنکس کہ ازین در چو بیافت
کہ بود درج درو حرف بحر ف	نیست فردوس جز اسرار شگرف
تا نہ بندی لب از آغاز بہم	توانی کہ زنی از بی دم
لہت از ہرچہ جز این نام بہند	یعنی ای کردہ بدین نام پسند

- میں (بسم اللہ) کے آب حیات، جو اہل نجات کے دل کو زندگی بخشنے والا ہے، کی نمی سے
- مشک افزا قلم کی زبان کو تر کر رہا ہوں تا کہ وہ اس عنوان کو معطر کر دے
- یہ تاتار کے ہرن کا ناغہ ہے یہ عطار کی ڈبیا کی لپٹ ہے
- قدیم باغ کا یہ خوش نفس غنچہ ہے، شخ کرم کا تازہ پکا ہوا پھل ہے
- اس نے عقل کے رخ پر غیب کا دروازہ کھولا، "لاریب" کے نامہ پر لوح کو کھولا
- یہ حرف وفا جو ہر لوح کا نقش ہے، طالبوں کے لیے فردوس نما (جنت دکھانے والا) دروازہ ہے
- وہ شخص مبارک ہے جس نے اس در سے جب فردوس کی خوشبو پائی تو فردوس کی طرف بھاگا
- بہشت طرفہ اسرار کے سوا کچھ نہیں جس میں حرف بحر درج ہے
- تو اس وقت تک حرف "ب" کے بارے میں دم نہیں مار سکتا (نہیں بول سکتا) جب تک تو آغاز
- ہی سے لب باہم بند نہ کرے (ب بولنے وقت دونوں ہونٹ مل جاتے ہیں)
- اس کا مطلب یہ ہے کہ اے اس نام کو پسند کرنے والے، اس نام کے علاوہ اور جتنے نام ہیں ان سے ہونٹ بند کر لے

اردو میں حمدیہ شاعری

اردو میں حمد کی روایت دوسری اصناف ادب کی طرح فارسی اور عربی سے آئی۔ قدیم و جدید معروف و غیر معروف شعراء نے عقیدت کے گہرے جذبات اور توحیدی شعور کے ساتھ، گوناگوں نعمتوں کا شکر یہ ادا کرنے کے لئے اپنے خیالات کو حمد کی صورت میں بارگاہ حضرت احدیت جل شانہ میں پیش کر کے اس پاکیزہ صنف ادب میں گرانقدر اضافے کیے۔ یہاں تزل کے دلفریب مکس، نازک خلیوں کے دلربا نموسے اور محاسن کلام کے دلکش استعمالات ملتے ہیں۔ عہد حاضر میں یہ اردو شاعری کی ایک باقاعدہ صنف بن چکی ہے۔

عربی اور فارسی کی حمدیہ شاعری کا انتخاب پیش کرنے کے بعد اب اردو شعرا کے حمدیہ کلام کا یہ متوازن اور نمائندہ انتخاب قارئین کے لئے ہدیہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ان شعرا کی سعی کو مشکور فرمائے۔ جو حضرات آئندہ کاوش فرمائیں ان کے لئے بھی یہی دعا ہے۔

ادارہ

راجا رشید محمود

مختار قلی قطب شاہ

حمد

ہندا ہوں گستاخ گار خدا میرا گستاخ
 شج لطف کیرا فیض خدا منج کوں خدا بخش
 شج لطف تھے موجود ہوا جیو بستی میں
 آپ رحم کے نوراں سوں سیر دل کوں جلا بخش
 دھریا ہے دو جگ پر توں میا عام و بیکن
 آپ مہر کے ادھار سوں منج فیض خدا بخش
 منج جیو کے پھل نبی کوں کر آپ شوق سوں تازہ
 منج نین کے درپن کوں آپس ٹکھ تھے صفا بخش
 یک جیب سوں کرتا ہوں تجھے شکر ہزاراں
 بھی شکر کرن منج کوں توں توفیق نوا بخش
 منج بخت کے تارے کوں سدا رکھ توں جھلکتا
 منج عیش کے سورج کوں سودن دن تل غیا بخش
 صدقہ نبی کے قطب کوں آپ لطف سیاتھے
 دکھ درد سب ہی دور کر ہو رکھ شفا بخش

نام مصنف: مختار قلی قطب شاہ

وفات: ۱۰۲۰ ہجری / ۱۶۱۱ء

نام کتاب: کلیات مختار قلی قطب شاہ

ترتیب: ڈاکٹر سیدہ جعفر

مطبع و شہر:

پن جلیعت: ۱۹۸۵ء

قاضی محمود بھری



ای جو تجھ تے جلوہ گر ہو جیو ہو ریتن ہوا
 تن ہوا جنوں جیو کوں یوں جیو تجھ درپن ہوا
 جیو کوں مائی میں سٹاں من کوں نیچا پسر پنہ
 ادمورت پرورش پانے کوں من معدن ہوا
 تن کوں کھوس من میں من ہوا یکا یک مفت میں
 جیو اپنے جیو کوں مائی ملایا من ہوا
 من نہ تھا لگ جیو کے جینے کوں من تمام
 جیو کے انکھیاں کوں ای من بیت من انجمن ہوا
 یعنی اپنے پر سوں دکھیا آپنے پیتم کے میں
 یو اے ڈولا بھیا ہو رو اے ڈولن ہوا
 تو ترا شاہ سوار باقی ہی سوکوت منکات
 گرنا گر پنتل گر گھوڑ گر گلشن ہوا
 اب کچھ ہی سو نہ مائی ہی نہ من ہی ناپلن
 تھا امانت لگ سو اپنے وقت پڑپن ہوا
 گرچہ دیت بل بوتے میں ہر گر گر کے لوگ
 پیو کا دیدار منج کوں پیر کا درس ہوا

آج کل ہی معرفت پینے کوں ای بھری تھے

یو حق من مائی بھیا ہو ریتن تن رتن ہوا

نام مصنف: بھری گوہری (قاضی محمود بھری) وفات: ۱۱۳۰ ہجری / ۱۷۱۸-۱۷۱۹ء

نام کتاب: کلیات بھری مطبع و شہر: نوکلشور کھنڈ

پن جلیعت: ۱۹۲۹ء

کرامت علی شہیدی

شاہ ولی گجراتی

حسن سخن ہو وصف جمال اس جیل کا
اس خور کے دائرہ میں بیاں نقطہ سپر
نرم ہنسنے گر نہ ترا عشوہ طور کو
گر بچوں میں تو نہو مرجاں کابین کے ہار
تصویر ایک آنسو انواع مختلف
کل واجب الوجود تو جز ممکن الوجود
نقطے کے انبساط سے ہو خط و سطح و جسم
ہفت آسمان ہیں تجھ سے حصار پناہ خاک
تیرا اشارہ گر نہ ہو طیر ضعیف کو
جنت اگلنے نارسے تیری بسا فصل
طاؤز کو جان نہیں ترے قصر حبلال پر
دوٹے فیض سے تھے قطرہ ہوا نہ صرف
مرضی سے اپنی کوئی ہویاں تشہ لب ہلاک
کم ہتی ہے جبر نہ کر اختیار تو
محرابیں قدر رگ کوا شکر گویاں نہیں
بیگاہ کب روا نہ ہوا کا رواں معطل
سیاح اس طریق کارہ ساق عرش تک
اُسکے حریم قدس میں پہنچے نہ منتہی
جامر بھی جا کے قلم عرفاں میں تر نہ ہو
سیرخ قامت میں بھی کسی کا نہیں شکار
عارف کا وہیم و فہم بھٹکتا پھرے درے
ہر وہ ہزار عالم قدرت کا تاجدار
دارالقضا میں تیری حکومت کے اے کریم
بھٹے پڑیں گے نامہ اعمال روزِ حشر

حرم و طمع سے کیوں نہ شہیدی ہو بے نیاز
نیکیت ہے اس فقیر کو کیسے کلیل کا

گلگونہ بس کا اسم رخ قال و قیل کا
رہنے عزیز مصر میں ہے قال قیل کا
مفتوں نہ ہو کوئی کسی چشم کیل کا
گردن پہ ان کی خوں نہ ہو تیرے قیل کا
بکس وجہ میں مٹو نہ ہوں ہر شکیل کا
مفہوم متحد ہے عظیم و عدیل کا
مبدأ وہ ہے حقیق و عریض و طویل کا
غامی عزیز سے ہی فزوں تر ذلیل کا
کب ہو حریت لشکر اصحاب فیل کا
تخم شر سے جیسے گلستاں غلیل کا
سایہ میں اس کے ہوش اٹھے جبریل کا
چشمہ ہشتیوں پہ کھلا سبیل کا
یل کرم کو حکم ہے آب سبیل کا
کیوں ہے کرم پر تجھے شبہ قیل کا
کر تو علاج اپنے مزاج طویل کا
فداقی میں جلوہ ہے صبح رحیل کا
آگے قدم نہ رکھ کہ نشان کم ہے قیل کا
پایاں نہیں ہے اس کے مکاں کی قیل کا
شوش کی قوم کو ہے گذر رو قیل کا
مٹے ہوئے پی کے بہت دودھ حیل کا
ساحت پر ہے حضرت ریت جیل کا
کم نایہ شتری ہے شمع قیل کا
منو بخ ہے رواج سند آور قیل کا
جب عفو عام کام کرے گا و قیل کا

○
کیتا ہوں ترے نام کو میں درد زباں کا
کیتا ہوں ترے شکر کو عنوان بیاں کا
حس گرد اوپر پاؤں رکھیں تیرے دولاں
اوس گردو کر میں کل کر دوں دیدہ جاں کا
تجھ صدق طرف عدل سے اے اہل حیا دیکھ
تجھ علم کے چہرے پہ نہیں رنگ گماں کا
ہر ذرہ عالم میں ہے خورشید حقیقی
یوں بوجھ کے بلبل ہے ہر اک خنجر دہاں کا
کیا بسم ہے آفات قیامت سستی اس کو
کھایا ہے جو کوئی تیرے تجھ ابروے کماں کا
جاری ہوتے آنسو مرے یوں مہرہ خط دیکھ
اے خضر قدم سیر کر اس آب رول کا
کہتا ہے دل دلی سستی یہ مصرع زنجیں
ہے یاد تری مجھ کو بسبب راحت جاں کا

نام مصنف : شاہ ولی گجراتی
وفات : ۱۸۳۲ء
نام کتاب : دیوان ولی
طبع و شہر : لاہور کھنڈ
سرطباعت :

نام مصنف : کرامت علی شہیدی وفات : ۱۸۳۷ء نام کتاب : دیوان شہیدی
طبع و شہر : لاہور کھنڈ سرطباعت : ۱۸۸۳ء

انعام اللہ یقین

کون کر سکتا ہے اس خلاقِ اکبر کی شنا
نار سائے شان میں جس کے ہمیر کی شنا
میرزا اس ننھے ہو سکتی ہے کعبتِ نبی
یا ابوبکرؓ و عمرؓ عثمانؓ و حیدرؓ کی شنا
یہ زبان قابل ہے کب اس بات کے جو کیے
حضرت زہراؓ کی اور شبیر و شبیر کی شنا
نام حمد اور مدح کا لینا مجھے انصاف میں
کی ہے ساری عمر ترکا بن ستمگر کی شنا

جوں ناز اپنے پر صبح و شام لازم کر یقین
حضرت استاد یعنی شاہ مظہر کی شنا

مہم تصنیف: انعام اللہ یقین الترقی: ۱۳۵۵ھ / ۱۱۶۹ھ نام کتاب: دیوان یقین
مطبع: دہلی، مطبع خزانہ حیدر آباد (دکن) بر مطاعت ندارد

خواجہ میر درد دہلوی

مقدور کے ہے تو سے صفوں کے رقم کا
حقاک خداوند ہے توجہ و تسلیم کا
جس سندِ عزت پہ کر توجہ سلوہ ٹھا ہے
کیا تاب گزر ہوئے تنقل کے قدم کا
ہے خوف اگر جی میں تو ہے تیرے غضب میں
اور دل میں بھروسہ ہے تو ہے تجھے کرم کا
بیتے ہیں ترے سایہ میں سب شیخ و برہمن
آباد ہے تجھ سے ہی تو گھر دیر و حرم کا
ماند حجاب، اکٹھ تو لے درد! کھلی تھی
کیسپا نہ پر اس بھر میں عرصہ کوئی دم کا

مصحف: خواجہ میر درد الترقی: ۱۳۵۵ھ نام کتاب: دیوان خواجہ میر درد (نقوشِ شاعر)
ترجمہ: ڈاکٹر فضل امام مطبع: اپکار پریس، لاہور۔ کھنڈ بر مطاعت: ۱۹۷۹ء

مرزا فتح محمد رفیع سودا

مقدور نہیں اس کی تجلی کے پیل کا
جوں شمع سراپا ہو اگر صرف زبان کا
پروئے کو تعین کے دیر دل سے اٹھاتے
کھلتا ہے ابھی ٹپ میں طلسمات جہاں کا
بک دیکھ صنم خانہ عشق آن کی لے شیخ
جوں شمع صرم رنگ جھمکتا ہے بتاں کا
اس گلشن ہستی میں عجیب دید ہے لیکن
جب شمع کھلی گل کی تو موسم ہے خزاں کا
دکھلاتیے لے جا کے مجھے مصر کا بازار
لیکن نہیں خواہاں کوئی داں جنس گل کا

سودا جو بکھو گوش سے بہت کے سننے تو
مضمون یہی ہے جس کی دل کی فناں کا

مصحف: مرزا فتح محمد رفیع سودا الترقی: ۱۳۵۵ھ / ۱۳۸۱ء نام کتاب: کلیات سودا
مطبع: دہلی، مطبع مسلمان کھنڈ

سید محمود اختر دہلوی

احوال کھلاتا ابتدا کا
معلوم ہوا نہ اتنا کا
بائیں بہر جہل مے شور سی
کیا ذکر کرے کوئی خدا کا
عرفانِ اُم ہے مجیز عرفان
تعریفِ قصوب ہے ثنا کا
ہے بیدہ تصورِ نار سائی
پھل پھول کمال اتنا کا
جس جاگہ پہنچ نہیں کر کی
فوق اُس سے مقامِ مصطفیٰ کا
سجودِ نکل لاکھ جن
محمود تمام انسیا کا
اللہ کی بس کے محمدؐ
منظر ہے وہ ذاتِ کبریا کا
اور نعمتِ نبی کرے بس اللہ
یہ متھ نہیں اور ماسوا کا
ہے صحتِ حق میں پس پازل
سود ہے سلام اور دُعا کا
جے تل میں اُس کی آلِ اصحاب
اور گھر سب سید القسا کا
ازواجِ مطہرات اُس کے
کل ما صدق انہ القسا کا
کیا کہ کے کوئی ہے جود
ساتھ اُس کے علی رضیٰ کا
ہے شہسوارِ شاہِ مرداں
مرد میدانِ لافنا کا
مولا مشکل کٹائے ٹسٹ
سرتاج تمام اولیاء کا
ذلتِ حنینِ قرۃ العین
ہر ایک جگہ ہے مجتبیٰ کا
ہے عبد اللہ کا جود تیرہ
کیا کئے اترستہ ہدا کا
صد شکر اثر کر ہم نے پایا
دیدار امامِ مقتدے کا

یعنی حضرت بک و سلہ
ہے نامری دین پیشوا کا

نام مصنف: سید محمد اختر

الترقی: ۱۳۰۹ھ / ۱۳۸۵ء

نام کتاب: دیوان اثر

مطبع: دہلی، انجمن ترقی اردو، علی گڑھ

بر مطاعت: ۱۳۴۹ء



گر کیجے رقم کچھ تری وحدت کے بیاں کا
تو بے تو سری جان و دل و جسم ہے ورنہ
رکھتے ہیں نہ کچھ نام ہی اپنا نہ نشان ہم
اس بات کو تک سُن کہ جہاں کا نہ ہوا ثبات
مت دست ہوں کہ تو مجھ کا لینے کو اس کے
سر بستہ رطایوں نہیں یہ رازِ محرم و دیر
بیگانہ ہے یہاں کون اور اپنا ہے یہاں کون
جس عالم ہستی کہ بگھتے تھے بہارِ آہ
سچ کیوں نہ کہیں ہم تو سمان ہیں اے شیخ
مرئی ہو جہاں اُس کی وہی جا ہمیں بہتر

تو چاہیے خامہ بھی اسی ایک زبان کا
کیا یہ دل اور کیا یہ جی اور میں کہاں کا
کیا نام و نشان پوچھو ہو بے نام و نشان کا
کیا دل میں بھر دسا کہے پھر کوئی دہاں کا
مائی سے سب آلود ہے اسباب جہاں کا
معلوم ہوا بھید نہ یاں کا نہ دہاں کا
ہے سب یہ بکھیرا مرے ہی دہم و گماں کا
آخر کو جو دیکھا تو وہ موسم تھا غزاں کا
رہتا ہے یہاں نامِ خدا ذکرِ بتاں کا
مُشاقِ دل اپنا نہیں کچھ باغِ جہاں کا

سردیوں کا جس دم حسن تیغ کو اُس کی
اسرار کھلے گا بھی اس سترِ نہاں کا

نام مصنف : مسیحین التوفیق : ۱۳۸۹ء نام کتاب : دلایلی میر حسن مطبعہ دھیرا : نوکلشور کھنڑا سہیل پبلیکیشنز : ۱۹۹۲ء



قیام الدین قائم چاند پوری



ہرگز نہیں مقدور تری حمدِ زبان کا
جب تک کہ ہے تو ہم ہیں تمہے ساتھ ہمیشہ
اے عشقِ مرے دوش پہ تو بوجھ رکھ اپنا
دل پڑے میں کہ رمزِ حقیقت کہ ملو
تھک فہمِ ارادت سے برہمن کی سمجھ شیخ
اے خافِ زمرست ! یہ چمنِ مفت نظر ہے

بُڑھان ہے دعوے کی مرے مجز بیاں کا
جوں موج کہ نبتِ لازم ہے آبِ رواں کا
ہر سر متھل نہیں اسس بارِ شگراں کا
محرم ہو کوئی غیرِ تمہے رازِ نہاں کا
کیا کم ہے خدا سے ترے ہنگامہ بتاں کا
پھر فصلِ بہار آئے نہ موسم ہو غزاں کا

پوشیدہ ہے جوں بودہ ہر اک رنگ میں قائم
دیکھ کر اگر غور ہے گلِ زارِ جہاں کا

نسخہ انجمن میں مطلع ہے۔

مقدور نہیں قدرتِ خالق کے بیاں کا
گو تن پہ ہر اک بال کو ہو حکمِ زبان کا

نام مصنف : قیام الدین قائم چاند پوری التوفیق : ۱۳۹۳ء نام کتاب : کلیات قائم مطبعہ دھیرا : مجلس ترقی ادب، لاہور سہیل پبلیکیشنز : ۱۹۹۵ء



میر تقی میر اکبر آبادی

○

تھائے جہاں آخری ہے محال
نہاں اس میں جنبش کسے کیا مجال
گمالات اُس کے ہیں سب پر حیاں
کسے کوئی خدا اُس کی سو کیا بیاں
کسوں کیا میں اس کی صفات کمال
کہ ہے عقل گل بیاں پریشاں خیال
خود کنہ میں اس کی حیران ہے
کہاں بیاں پریشان پشماں ہے
زمین و فلک سب ہیں اس کے حضور
مرد و خور میں اس سے ہی لبریز نور
یہ صنعت گری اس ہی صانع سے آئے
کف خاک کو آدمی کر دکھائے
نہ آئے کسی کے جوار اک میں
سورکھ جائے وہ اس کف خاک میں
پسے ہے گامثال و تشبیہ سے
منزہ ہے وہ بلکہ مستزید سے
وہی حاصل مرزوق آسمان
کئے اُن نے دانے میں خرمن نہاں
سفید و سیہ کو نہیں اس کے بار
دری ہے زمانے کی ہسل و نہار
سوا اس کے نقصان ہے گردیکھے
کمال اُس کے ہی ہیں جدھر دیکھے
سرپرستہ ہے خلق کا اس کے ہاتھ
وہ شب بازار پتلیوں کے ہے ساتھ
بھوں میں نمود اُس کی ہی شان ہے
یہ قالب ہیں سارے وہی جان ہے
گل و خنجر و نک و بلب و بہار
یہ سب رنگ اللہ کے ہی ہیں یار
اگرچہ ہیں یاں سب کی طریں مجدا
سما ارض و خورشید یا ماہ ہے
یہ سب طریں ہیں ایک نام خدا
نظر کر کے نکدیکھ ہر جا ہے وہ
بہر صورت آئینہ ہے گما جہاں
نہاں و حیاں سب میں پیدا ہے وہ
ملک جن و حیوان جماد و نبات
یہ سب ملک اُس کے ہی پرتے ہیں یاں
جو اُس بن میں تو حیف ہے کائنات

وجود و عدم اُس سے دونوں میں شاد

وہی ہے گامیاد وہی ہے معاد

ہم صفت : میر تقی میر اکبر آبادی

سن جماعت : ۱۱۸۱

مطبوعہ : نفاذی پریس، دہلی

شیخ قلندر بخش جرات

○

تار موزوں سے مصرع آہ کا چسپاں ہوا
زور یہ چڑدرو اپنا مطلع دیواں ہوا
جس نے دیکھا اُس کے یہ آئینہ خانہ دہر کا
فی الحقیقت بس وہ پنا آپ ہی حیراں ہوا
سب پہ ظاہر ہو گئی بیباکی و شکر برقی
وہ بھبھوکا اپنی نظروں سے چونک پتلا ہوا
اُسکے جانے سے یہ دل میں آئے بے رہ رفکے ٹٹے
سب جہاں بتا ہے اک اپنا ہی گھر ویراں ہوا
کاش دل سے چشم تک آنے نہ پاتا طفل اٹک
رنگہ رفتہ اب تو یہ لڑکا کوئی طوقاں ہوا
گر ہونے وا اُس کے لب تو دیکھیے کیا گل کھلے
ہو خفا جب بے طرح وہ رونق بتاں ہوا
آنے جو مرقہ پر میرے سو کھد ہو گئے
خاک ہو کر بھی غبارِ خاطر پاراں ہوا
روز و شب رہنے لگے اس گھر میں یہ کافر منم
کسبہ دل صاف اپنا اب تو کفر تاں ہوا
جو شہ و حشت دیکھو کوئی کہ ہراک خار کے
دجیاں ہو کر گلے کا اریہ داماں ہوا
اشک ز بکس نے جو اپنے کر دیا یاں فرش گل
رنگ مدگلش، ہمیں یہ گوشہ زنداں ہوا
بندہ کیا تیرا قصور جس کی آنکھوں کے حضور
اُس کو بس عالم و حال و ہجر کا یکساں ہوا

یک بیک تو نے یہ کیا رنگ و لالہ غلک
تیری گردش سے کہیں کیا سخت جی ہلکاں ہوا
کل تک جو گھر گھرا پنا تھا سو اُس کے در پہ آج
نیلا پیلا دیکھ کر کیا کیا ہمیں دریاں ہوا

گرچہ ہر قالب میں جرات صورتیں طبعی رہیں

پر بنا جو درو کا پیلا وہ ہی انسان

ہم صفت : شیخ قلندر بخش جرات

سن جماعت : ۱۱۸۱

مطبوعہ : نفاذی پریس، دہلی

کہ اگر الست برہم تو ابھی کے تو کہیں سب سے
نہ وہ لہ ترانی اور دہری کی سن انہی ہے کہیں ہے جی جلا
کہ اوسے بجلی نور نے ہمیں مشعل طور دیا جلا
کہ نہ سوجھی نگر میں ساقیا مجھے کچھ جہاں کا بڑ بھلا
بھی اہل دہد کو می پلا کی تر شیخ و شاہ کو دی صلا
جد ہر آنکھ ادھاک نظر کر دے نظر آتے مجھ کو وہ بر ملا

صنما برب کریم یہاں ترے ہیں ہر ایک یہ سب تلا
ہو س جہاں حبیب ہو تجھے کچھ دلا تو کلیم و شش
وہ جو محو مست نظارہ ہیں ہی آہ بھرن کہیں ہیں وہ
یہ مجھ عمری تر دی دوسہ جام بارہ نور وہ
بروان ساقی کو ترا سرخسہم کو پیسہ معاف ہلا
یہ جو کئی کہہ میں ہے فقط یہ غلط ہے محض اسی غلط

تجھی انشا اور تو کیا کہوں دو جہاں میں کوئی بھی طرت ہے
جو خدا کے نور سے پڑ نہ ہو کہ حال دہر میں ہے خلا

نام مست : انشا اللہ خان انشا التذ : ۱۸۱۷ء نام کتاب : کلیات انشاء مطبعہ دہلی، نوکلند کھنڈ : ۱۸۷۹ء

فدا حسین واسطی

جواب نیرا غلٹم ہے مطلع میری دیواں کا
صریر خامہ سے پیدا ہے شور آہنگ افشاں کا
کہ گہلے تنہا میں ہی جلوہ رنگ حرماں کا
نہیں ہے حیرت سے کرنا آساں حمد یزداں کا
نہیں آساں نہیں مشکل سمجھنا رمز آساں کا
نہیں بجا ترپنا مرغ شوق نگر آساں کا
دارے موقوف اک اس ترے دریائے عرفاں کا
بیاں ہو نطق سے کیا تری قدرت کے احساں کا
جباب اٹھا ہے جس میں گنبد گردون گرداں کا
تیرے جلوہ ہی کا جلوہ تھا جلوہ ماہ کنعاں کا
ترا سودا ہے باعث شوقی چشم عزالان کا
کہیں جانا ز قری کو کیا سرد گلستاں کا
نیم ہر سے اک برگ گل ہے باغ رضواں کا
گل گلزار سے ہے تازہ ترخار اس بیاباں کا

تصرت طبع میں ہی کیا فروغ حمد یزداں کا
مری تھری میں پنہاں ہے شعلہ سوز پنہاں کا
ہو اسے مرغ دل کو میرے شوق ایسے گلستاں کا
جھٹ ہے کام فریا پیک نگر نارسا میرا
تو اور اندیشہ و خوار عرفان کچھ سمجھ لے دل
یہ ہے پرداز اور سدرہ منزل اور یہ بے باک
کہ لے کیا حال غواصاں بحر فک سے یارب
زباں کو نطق بخشا چشم کو بخشی ہے بیستانی
وہ دریا ایک قفر ہے ترے دریائے قدرت سے
ترے غم ہی کا غم تو خست طبع کس رکعت تھی
ترا غم باعث تسکین مجنوناں بیدل ہے
کہیں بلبیل کو تو نے گل کا دیوانہ بنایا ہے
شر اک آتش دوزخ ہے برق تیرے تیری
خداقت پر مزج فقر ابراہیم ادہم ہے

فدا نے روسیہ کو امت احمد سے گردانا
خداوند اکروں کیا شکر تیرے لطف و احساں کا

نام مست : فدا حسین فدا التذ : ۱۸۲۰ء نام کتاب : دیوانہ فدا مطبعہ دہلی، نوکلند کھنڈ : ۱۸۷۹ء

جوشش عظیم آبادی

○

جو دل کہ جلوہ گاہ ہوا اُس کے نور کا
آئینہ خیال میں ہے یار جلوہ گر
زہارِ فکس غیر نہ ہو اس میں جلوہ گر
اہل شعور اُس کو سمجھتے ہیں بے شعور
آ بھی کہیں شتاب تناقل کہاں تک
نے موسمِ غزاں ہے نہ گلشن میں باغ باں
تو ڈھونڈتا ہے جس کو وہ شرگ سے ہے قریب
جوشش خیال دل میں نہ رکھ دور دور کا

نام مست : میاں محمد بخش نام کتاب : دیوان جوشش التوفی : ۱۳۲۶ھ / ۱۸۲۰ء
مطبع و شہر : انجمن ترقی اردو - ہند مکتبہ طبعیت : ۱۹۴۱ء

الہی بخش معروف

○

بجز الحمد رشد اہل دین کا
اُس کے اسمِ ہادی و مصل سے
در آئینہ کھولا نیک و بد پر
کرم سے اُس کے اپنے پر ہی نازاں
کہاں چوں شیخِ خانوسی پیچھے ہے
پڑے کیونکہ نہ اُس کا عکس اس میں
بنایا جس نے بہرِ دشمن و دوست
سیماں کی ہوا باندھی تھی جس نے
جز اُس کے غامد کے ہے کس کو قدرت
اُسے سجدہ کرے جو نہ کے مانند
کہاں مٹے وصفِ رب العالمین کا
یہ روشن ہے چراغِ اس کفر دین کا
بتایا دل کو مفتی مسدوس کا
اثرِ مندیاد دلوائے حزیں کا
فروغِ حسن اُس پردہ نشین کا
دل آئینہ ہے اُس رُئے حسین کا
فلک کا خوان اور سفرِ زمیں کا
وہی رازق ہے مورِ دانہ چمن کا
جو کھینچے نقشِ نقاشان چمن کا
ستارا کیوں نہ چمکے اُس جبین کا
فقط اب ہم گنہگاروں کو معروف
بھروسا ہے شفیع الذہب کا

نام مست : ذوالابی بخش خان معروف التوفی : ۱۳۲۶ھ نام کتاب : دیوان معروف
مطبع و شہر : نقاشی پریس، بدایین مکتبہ طبعیت : ۱۳۵۳ھ

خدا کی ذات ہے وہ ذوالجلال والا کرام
 اسی نے ارض و سموات کو دیا ہی نظم
 کہ جس سے ہوتے ہیں پروردہ سب خواص و عوام
 اسی کی ذات کو ہی داتا ثبات و قیام

قدیر و جنت و کریم
 فلک پہ ستاروں کی کیا مرصع کاری کی
 مہین و شمس
 پھر ان میں زیب فزا گلشن نگاری کی
 بروج بارہ میں لا کر رکھی وہ باریکی
 کہ جس کو پوچھے نہ فکرت نہ دانش وادام

بنائے کرسی و عرش اور لامکان درآن
 طور و حور و قصور و ملائک و رضوان
 پھر اور سدرہ و ذرفٹ سے درج نار و جنان
 ادھر فرشتہ گردی اور ادھر غمان

قلم کو لوح پہ بخشی ہے طاقت ارقام
 ثابت اس نے بنائے ہیں اس قدر ستار
 کہ روز حشر تلک ہو سکے نہ جن کا شمار
 یہ وہیں شمس و قمر اور ساتھ افقے یار

عطارد و زحل و زہرہ مشتری بہرام
 ہوا ہے حکم ازل سے جو انکو پھرنے کا
 کریں گے دور یہ ہمراہ آسمان کے سدا
 قوی کسی کا کہاں حکم ہو سکے ایسا
 جو پائیں ایک پلک ٹھہریں یہ سو طاقت کیا

پھرا کریں گے یہ آغاز سے لے تا انجام
 جو کچھ ہے اس نے بنایا یہ شکل نہاں و حیاں
 اوی کی صنعت و قدرت کے ہیں یہ سب شایاں
 ہیں ایسے ایسے مکان اور اس کے بھی پایاں
 بشر جو چاہے سو سمجھے اونہیں سو کیا امکان

ہے یاں فرشتوں کی عاجزہ عقول اور انہما
 زمین کو دیکھو تو کل آب پر دیا ہے ستار
 پھر اس میں اور بنائے ہیں کوہ و نیر و بحار
 کیا پھر اور نباتات کے تین اظہار
 نکالے ان سے گل و سیوہ شاخ و برگ و بہار

سب اس کے لطف و کرم کی ہیں عام یہ انعام
 اسی کے حکم سے ہم اس جہاں میں آتے ہیں
 زبان و عقل و خرد چشم و گوش پاتے ہیں
 اسی کے لطف سے پھولے نہیں مہاتے ہیں
 اسی کے بارخ سے دلدادہ ہو کے کھاتے ہیں

پھوارے کشش و نجسہ و پستہ با دام
 چھوڑے کشش و نجسہ و پستہ با دام
 اسی کی مہر سے یہ ملتے ہیں انس و جن و طیور
 اسی کے لطف سے خفقت کا یہاں ہوا ہے ظہور
 چمک رہا ہے اسی کی یہ قدرتوں کا نور

بہر زمان و بہر ساعت و بہر ہنگام
 اسی نے طاعت و تقویٰ کا حکم ہم کو دیا
 کہ اس کا شکر کریں شب سے تا روز ادا
 اطاعت اس کی بجا لادیں صبح سے تا شام

جو اس میں لطفت و عنایت ہے کب کسی میں ہو
عبادت اس کی ہے بہتر جو ہوئے دل کی خو
ہر اک طرف ہے اسی کے گل کرم کی بو
نظیر نکتہ سمجھ مہر و فضل خالق کو
اسی کے فضل سے دونو جہاں میں ہے آرام

نام شاعر : ولی محمد نظیر اکبر آبادی انتہی : ۱۸۳۰ء نام کتاب : منتخب نظیر ، مطبعہ رشیدیہ ، مطبعہ نقاشی کا پور ، سن ۱۲۸۰ھ

مطہر علی خان ولا

قصیدہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی حمد میں

صاف کر آئنے کو دل کے ولا
گلشن حمد میں تو اُس گل کے
رنگ بڑا تو اس کی عاشق ہو
چمچے کر تو شوق میں اس کے
ہمسفروں سے کسائی کی طرف
جز خدا تے یگانہ سوچ کے دیکھ
ہر دم اس نام کی توجہ سحر کی
جو کہ دم گزرے یاد میں اُس کی
تھا میں فکر سخن میں مستغرق
صنعتِ صانع دو عالم دیکھ
یہ ستوں چرخ لا جوڑی کی
شے کے زینت پھر اس کو انجم سے
حکمتِ مادر سے اس نے کی

طوطی طبع تاکہ ہو گویا
ہو لڑا سنج عنذیب آسا
ہو ہوا خواہ خیل بادِ صبا
جب تک ہے تیرا یہ رنگ بتا
ہوئے گی باز گشت بعد فنا
یہی دنیا ہے اور مافیہا
تاکہ تیرا آئے مدعا تم کا
ہے وہ غیر خضر سے بھلا
گوشِ دل میں مرے یہ پہنچی صدا
گن میں کون و مکان کی پیدا
قدر سب کا ملہ سے کی سے بنا
نہ دشمن آفاق سر در سے کیا
سلطہ آب پر زمین پیدا

کہ زمین بخشش بہر استحکام
اور اس میں ہے اس کی قدرت سے
پھول پھل سے کے ان میں نگارنگ
بہر سیرتی نذاعت و خلق
کہیں پیدا کیا و در و مرجان
سیم و زر کا کہیں کیا معدن
نہ کسو سے ہے وہ نہ کوئی اس
اس کے نہ جسم ہے نہ اتھ نہ پاؤں
وہ غنی ہیگا اور میں محتاج
اور عاجز ہیں وہ تو انا ہے
کے کے ہر وہ ہزار عالم خلق
خلق جو کچھ کیا ہے غنائی نے
یک سمجھے گا بھلا وہ ہی
بسکہ ہر عیب بڑی ہے وہ

کی بریا پہاڑ ہر اک جا
کیا خیم و خیمہ کو نشو و نما
ذائقہ نہ کیا ہر اک کا چندا
کیا جاری ہر اک جا دریا
کہیں معدن کیا جواہر کا
کہیں کی کان تلنبہ کی پیدا
ہے اکیلا نہ کوئی شریک اس کا
ہے تیرا وہ سب سے بے ہمتا
اور سنگتا ہیں سب وہ بے دانا
وہ قوی ہے گا اور ہیں ضعفا
کار فرماں ہوا پھر اُن سب کا
کب مفضل بیار کا ہے یارا
جس کو ہے علم و فہم و ذہن و ذکا
کبریا ہی اسی کو ہے زیبا

حمد کر اس کی اب حضور میں
جس کی کرتا ہے خلق مدح و ثنا

نام شاعر : مطہر علی خان ولا انتہی : ۱۸۳۰ء نام کتاب : دیوانہ دل مرتبہ : ڈاکٹر عبادت بریلوی مطبعہ شہر لاہور آرٹس پریس ۱۹۸۲ء سن ۱۹۸۲ھ

شاہ نیاز بریلوی

چادر سے موج کی نہ چھپے چہرہ آب کا
اپنا ہی کچھ تعریف اور نام ہے کہ ہم
آنکھیں موندی ہوئی ہوں تو پھر دن بھی رات ہے
کس کام کی یہ ہستی مہریم کائنات

برقع حجاب کا نہ ہو برقع حجاب کا
چہرے پہ حق کے پاتے ہیں پردہ نقاب کا
اس میں قصور کیا ہے بھلا آفتاب کا
سیراب کب کرے تجھے دھوکا سراب کا

اپنا حجاب آپ سے تو اسے میاں نیاز
اوشن میں تیرے ہوتا ہے اٹھنا حجاب کا

نام شاعر : شاہ نیاز بریلوی انتہی : ۱۸۳۲ء نام کتاب : دیوانہ شاہ نیاز ، مطبعہ رشیدیہ ، پتنگ پریس کراچی ، سن ۱۳۸۹ھ

حکمت نے سود کے فلک کو
وہ خاتمِ مسبین محمدؐ
جب بند ہے تیرا تو رہا کون
تجھ کو بھی نہ کہہ سکے ترا مثل
مجدد کمرہ زمین پھر آیا
جس نے ہمیں شرک سے بچایا
پھر لائقِ بندگی خدا
یہاں تک نقشِ دہائی مٹایا
کام آئی نہ شوخیِ خموشی
دل کی پیشوں نے جب مٹایا
نہ کام کو کام سے لگایا
کس طرح یہ شور و غل مچایا
معلوم خرد کی نکستہ یابی
یہاں علم نے عقل کو گھٹوایا
لا علم لنا ہے یاد ہر چند
سب کچھ مجھے مجھ نے بھلایا
تھا دہیان میں مذر لایحیون
جب سینہ میں دم ڈرا سمایا
کیا صعب گزار ہے رہ محمدؐ
جبریل کا پاؤں لڑکھڑایا
چکر میں ہے عقلِ مرثیٰ اعظم
اس نے بھی مگر تجھے بنایا
مرفان دراز اجنہ کو
اوس ارنے خاک پر گر آیا
ہر جزو ضعیف جو ہر عقل
عرفان کے جو غور نے گھٹایا
میں روحِ قدس کا ہم زبان ہوں
یہ ترسہ مجھ نے بڑھایا
مومن ہے زبانِ عرضِ احوال
میں نے تجھے بے خرد بتایا

○
انکھ واسب لعلایا
ہسان میں اسکے کیا گر نہار
اب یہی نظر اس مجاز میں ہے
بے عقل بیض اس کا پرتو
سبحانک یا الہ عالم
ہر جلسے ہے تیرا جلوہ یکن
یان عقل ہے کم کہ میں تجھی کو
اللہ سے تیری بے نیازی
یوسف سے عزیز کو کئی سال
یہاں شعلہ کو سرکشی کی کیا تاب
تجھ کو ہی سزا ہے کسبِ بانی
مومن کو بقا ہے بعد دیدار
گردِ صف ہے یوسف بانیغیب
یہاں تاب کے کہ خاکِ خون میں
اللہ دکھا ہے اپنا دیدار
اس شور نے کیا مزا چکھایا
سر سبجِ شاد کا بھکایا
کیوں مہرِ نگاہ میں سمایا
بے نور مجھ اس کا سایا
عالم ترا عجز نے دکھایا
دیکھا تو کہیں نظر نہ آیا
پایا ہر شے میں پر شپایا
یعقوب کو مدتوں دلا یا
زندہ عزیز میں پہنایا
ابلیس کو خاک میں ملا یا
کری کا نہ عرش کا یہ پایا
کیا مژدہ جس فزا نٹایا
پر بندہ تو اس سے باز آیا
بیتابی شوق نے لٹایا
کشتِ بھاکھ افطایا

امستف : مومن خان مومن القول : ۱۸۳۸ء نام کتاب دیوان مومن مطبع دشر جہر ہند دلی کلاہمت : ۱۲۹۱ء

نواب غلام مصطفیٰ خان شیفہ

○
یارب ادھر بھی بھیج دے بھونکا نسیم کا
ہے کاتہ شکستہ میں جاہم دو نسیم کا
کیا استیاز نگ سے کیجئے شمیم کا
دابتہ تیسرے حکم پہ چلتا نسیم کا
کتنا داغ ہے عقل آگیں حکیم کا
کیا پاس دار ہوں عقلِ نسیم کا
پروانہ ہوں میں پرتو شمعِ قدیم کا

○
خواں ہوں یوے باغِ تنہا شمیم کا
تیرے گدا کو مسکنتِ جم سے کیا کر ذوق
نیزنگِ جنوہ ' بارقہ ہوش سوز ہے
تیری نسیمِ لطف سے گل کر شگفتگی
واجب کی حکمت آئے گی ممکن کی عقل میں ؟
دقت سے پہلے مجھ سلامت کی راہ ہے
سیری فنا ہے مشلہٴ محفلِ بقا

گر تیرے شوق میں میں یہی بے ستاریاں
طاہت اگر نہیں تو نہ ہو یاں کس لئے
جس وقت تیرے لطف کے دریا کو خوش آئے
اسے شیفقت عذابِ جنم سے کیا مجھے
میں اُمتی ہوں نادر و جنان کے قسیم کا

۱۴ مہینہ ذی قعدہ ۱۳۸۵ھ / ۱۲ مہینہ ۱۳۸۵ھ / ۱۲ مہینہ ۱۳۸۵ھ / ۱۲ مہینہ ۱۳۸۵ھ
میں صحت : ۱۳۸۵ھ / ۱۲ مہینہ ۱۳۸۵ھ / ۱۲ مہینہ ۱۳۸۵ھ / ۱۲ مہینہ ۱۳۸۵ھ

میر و میر علی صاحب کھنوی

○

آبرو کی جو عفت فقر سے پیدا
صورتِ صل ہوئی ذاتِ خدا سے پیدا
نفسِ امارہ سے کیوں زیر ہوا جاتا ہے
زورِ کرم میں تعینِ خدا سے پیدا
اور ہی حالِ زمانے کا نظر آئے گا
آگہی کر تو ذرا نعتِ وفا سے پیدا
نوشِ دل سے نہ سنا قافلہ میں یوسف نے
تھی زلیخا کی صدا بانگِ درا سے پیدا
چار دن کے لئے کیا کیا نہ ہوا دنیا میں
خاک سے آب سے آتش سے ہوا سے پیدا
رتبہ دیر و حرم گبر و مسلمان سمجھے
منزلت اپنی نہ کی ذہنِ رسا سے پیدا

نام شاعر: میر و میر علی صاحب کھنوی / مکتول: ۱۳۵۵ھ / نام کتاب: غنچہ آرزو / مکتول: ۱۳۵۵ھ / مکتول: ۱۳۵۵ھ

محمد خان رند

○

حور پر آنکھ نہ ڈالے کبھی شیدا تیرا
شانِ ارفع ہے تری مرتبہ اعلا تیرا
حق کیا دخل کرے کنہِ حقیقت میں تیری
راہ میں اس کی جو ثابت قدمی ہو تبھی سے
جستجو میں جو نہ دوڑیں تری ٹوٹیں وہ پاؤں
سب سے بیگانہ ہے اے دوست شناسا تیرا
تو ہے یکتا کوئی ثانی نہیں حتا تیرا
حوصلہ پست مر مرتبہ اعلا تیرا
سجدہ گر جانے ملک نقشِ کف پا تیرا
سرود کٹ جائے نہ ہو جس میں سودا تیرا

دوش دایہ کو میں جانوں نہ کسارِ مادی
تو ہی نے اس کو بنایا ہے یہ قدرت سے
دید لسنی کے یہ دیدہ مجنوں ہے ضرور
ایک عالم کو ترے نام کا ہے ورد اے دوست
میں بھی دیکھوں گا دکھا مجھ کو تجلاے جمال
کس کی آنکھوں سے ہے دعویٰ تجھے ہم چشتی کا
میں مسافر ہوں بڑجاؤں گا پار اک دم میں
قصد کر کے نہیں کھینچا مستلم قدرت نے
آنکھ لا سکتی نہیں تاب تجلاے جمال
چشم ابرو بھی اگر تیری سی ہوتی اس کی
رنگ بلیقیں بنایا ہے خدا نے تجھ کو
بیشے تکیہ بھی لگا کر نہ کبھی اس دن سے
پیچ و تاب اس قدر اے موج عبث ہے تجھ کو
پاک و امانی میں تیری نہیں پڑنے کا خلل
تجھ سے سبزار ہوں جاتا ہوں سوئے خاکِ عدم
انتیاری نہیں ہر بار بنے ایسی شکل
بے ہوا جنس ہے تو اہل جہاں بے مقدور

پرورش یافتہ ہوں دامنِ صحرایِ تیرا
تو ہی چاہے گا تو بگڑے گا یہ پتلا تیرا
میری آنکھوں سے کوئی دیکھے تمنا تیرا
میں ہی کچھ ذکر نہیں کرتا ہوں تنہا تیرا
میں بھی شائق ہوں صنم صورتِ مومِ تیرا
کس حرفِ دھیان ہے دُرُوسِ شہلا تیرا
تجھ کو اے موجِ مبارک ہے دیا تیرا
خود بخود بن گیا ہے ساختہ نقشِ تیرا
عالم نور ہے اے نورِ سراپا تیرا
ہو چکا تھا رُخِ خورشید پر دھوکا تیرا
بدلوں خاتم سے سیماں کی نہ چھٹا تیرا
ہم فقیروں نے یا جب سے سہاڑا تیرا
رول دیوے گا نہ موتی مجھے دیا تیرا
اپنے مشتاقوں سے ناحق ہے پردا تیرا
نہ نہ دکھلاے خدا پھر مجھے دنیا تیرا
کھینچ گیا صنمِ ایجاد سے نقشِ تیرا
میرے یوسف نہ بنے گا یہاں سودا تیرا

عاشقِ روئے ہری شیفۃِ حور نہیں
جانِ جاں زندہ ہے دیراز و شیدا تیرا

مصنف : محمد خان رند التوقی : ۱۸۵۷ء کتاب : دیراز و زندہ مطبع دہشر : لکھنؤ سنِ ہجرت : ۱۲۸۷ء

شیخ امان علی مسحر لکھنوی

دل میں جگہ ہے تیری آنکھوں میں نور تیرا
ہر شے میں دیکھتے ہیں عاشقِ ظہور تیرا
اے کبریا مبارک مجھ کو عزور تیرا
پھولوں میں تیری بو ہے دردوں میں نور تیرا
ڈھیوڑی پہ منتظر ہے شورِ نشور تیرا
اے گا ذکر پہلے اے بتِ ضرور تیرا
ہے چاندِ چہرہ میں کا جامِ بلور تیرا
مشکل ہے بحرِ غم سے اے دلِ مہور تیرا

ہر شک و تر میں تو ہے سب ہے ظہور تیرا
موسیٰ نے طور ہی پر دیکھا تھا نور تیرا
یہ شانِ بے نیازی ممکن نہیں بشر میں
بیکار جستجو ہے ہر شے میں تو ہی تو ہے
اے آفتابِ محشر اب جلد ہو برآمد
پوچھیں گے جب فرشتے معبود کو لحد میں
کونٹھے پر آکے ساقی چمکا دے میری صحبت
ساقی کنارہ کش ہے کشتی بھی ہے شکستہ

واقعہ میں کیا مجسم باہیت تشر سے یہ اعلیٰ فلک سے چھتا ہے نور تیرا
تو قاتحہ کو آیا برپا ہوئی قیامت رتا ہی دیکھتے تھے بل شہر تیرا
بخشش میں اب سحر کی لازم نہیں تامل
خود ہے مقرر خطا کا یہ بے قصور تیر

مصنف: شیخ ابوالحسن المرتضیٰ ۱۸۵۸ء کتاب: ریاض السمر مطبع دہلی ۱۸۵۸ء مطبعہ دارالکتاب لاہور ۱۸۵۸ء

مفتی غلام سرور لاہوری

○

کر یا مرے حال پر کرم
رحیم را دور کر دور و غم

خدایا مرا عجز منظور کر
خودی دل میں ہے جس قدر دور کر

لطیف تو کر لطف سے مجھ کو شاد
عزیز العزت عطا کر مراد

عظیما مرا تربہ کر عظیم
قدیرا مجھے بخشش قدر بخیم

علیما مجھے بخشش علم و ہنر
خبیرا مجھے حق سے کر باخبر

نظر رحم سے مجھ پر کر یا بخیر
کہ ہوں بندہ بے بصیر یا بخیر

خدایا میں ہوں بندہ خاکر
خدائی کا مجرم بہت زیر بار

میں بیکس ہوں رکھتا نہیں کوئی گس
فقط توبہ بندے کا فریاد رس

خطا دار ہے سرور پر خط
تو غفار ہے اہل عفو و عطا

مصنف: مفتی غلام سرور لاہوری التوفیق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۰-۶۱ء کتاب: گلشن سروری مطبع دہلی ۱۸۶۰ء رکتورنگھنوا سال اشاعت ۱۲۹۵ھ

میتد فضل رسول واسطی

○

کیا ہے میں نے بسم اللہ سے آغاز دیوان کا
جو وہ چاہے گدا کو ہفت کشور کا کرے سلطان
نشان لطف ہے آتش کا ابراہیم پر بجھنا
میان چاہ یوسف کی کہیں اس نے حفاظت کی
نہ دکھاتا اگر وہ کامشوں کو شان قساری
ذرا کی سرکشی جس نے جہنم میں ہوا داخل
اسی کا کام ہے یہ کب کسی سے اللہ ممکن ہے
جو جمل احکام سے ہوتا ہدایت کس طرح ہوتی
نیم لطف اس کی ہے نشا افزا گلستاں میں
نہ چمکے برق اگر اس کو چمکنے کا نہ ہو بیس
ہوا جب دن کھلا خورشید کا گل اس کے فرماں سے
عجب صنایاں ہیں عقل کو حیران کرتا ہے

یہی طغرا سبب ہو جائے گا اجرائے فرماں کا
جو وہ چاہے تو بخشے نور کو تہ سلیماں کا
دلیل قہر آگاہ لوح کی است یہ طوفان کا
مصیبت میں ہوا موتیں کبھی وہ پیر کینیاں کا
عصائے دست موسیٰ سے نہ ہوتا کام ثنباں کا
ذرا کی بندگی جس نے لا باخ اس کو رضواں کا
طانا چار عنصر کا بنانا جسم انساں کا
دلیل رحمت رب ہے نزول آیات قرآن کا
نہیں بے وجہ ہوتا ہر سحر گہلے خنداں کا
نہ بے ار اگر اس کو اشارہ نہ ہو پاراں کا
ہوتی شب قمر روشن کیا ہوتا سب تاباں کا
نظارہ چشم و گوش و خط و خال و زلف و پیچاں کا

نہیں لازم سیرِ سختی میں بھی قطع امید اس سے
نفس کی آمد و شد میں ہوں جب دو نعمتیں حاصل
جو کائنات سے بیابان میں زبانِ شکر منعم ہے
اسی کے شوق میں آنکھیں کھلی ہیں راستی لاکھوں
نگاہِ غور سے دیکھتا تماشا زگستاں کا

مصنف: سید فضل رسول راستی، التوفی: ۱۸۶۱ء، کتاب: دیوانِ راستی، مطبع: دستگیر، نوکلٹر، لکھنؤ، مباحثت: ۲۸۷

اصغر علی نسیم

جس طرح قلاب میں جاں ہے اس طرح ہر جاں میں تو
یہ نقطہ دھوکا سا ہے نام گدا و شاہ کا
کیا ملے وہ رخمِ ازل سے جس کو تو بخشنے فراق
خام کر سکتا نہیں بخیر شکاف آہ کا
کیا غرض عشاق کو اعمالِ خوب زشت سے
ہم نہیں رکھتے بھروسہ توشتہ ہمراہ کا
تیرے مدد سے امتحان کر کچھ تو اد پردہ نشیں
حوصلہ دیکھ اپنے مشتاق اجازت خواہ کا
کچھ روی کو چھوڑ عالم راستی سکر اختیار
خوب دیکھا ہے انجام الٹی راہ کا
دل کسی صورت تو پہلے کیوں تم آزرہ ہوئے
شور بے تابانی نہیں ہے زمزمہ ہے آہ کا

شاعر: مصطفیٰ نسیم، وفات: ۱۸۶۲ء، کتاب: کلیات نسیم
مطبع: دشر، مجلس ترقی ادب لاہور، مباحثت: ۶۱۶۶

واہ کیا رتبہ ہے بکر طبع حق آگاہ کا
سایہ ہے بالائے مطلعِ چترِ بسم اللہ کا
خوب ہے آزاد رہنا مرد حق آگاہ کا
کھینچے تشقہ جبین پر مددِ بسم اللہ کا
دیکھنا کیا ترسہ ہے عاشقوں کی آہ کا
اول و آخر میں جس کے حرف ہے اللہ کا
گھٹ نہیں سکتا گھٹانے سے بھی کامل کا کمال
بے الفت معنی سے کب خالی ہے لفظ اللہ کا
چاہتا ہوں دید تیری عالمِ ایجاب میں
میں نہیں خواہاں ہوں اے پایے کمالِ عباد کا
گر نہ ہوتا ان میں شامل عکسِ نورانی ترا
جوہ خوش آتا کے تصویرِ مہر و ماہ کا
سب میں اور سب کے انگ ہے پاک دامانی تری
بعد ملنے کے جدا ہے لفظِ جیسے راہ کا

سراج الدین ظفر دہلوی

اگرچہ صد زبان ہوں زبانِ خامہ مستند کا
ہر اک ہے عرش سے تافرشِ ممنون اس کے اسماں کا
وہی رازق ہے کافر کا وہی ہادی مسلمان کا
تو پھر ہر پارہ دل کو سمجھ سیپارہ قرآن کا
ترغیبات میں اشرف نہ ہوتا رتبہ انساں کا

ادا پورا نہ ہو یک حرفِ اصلاحِ یزداں کا
عالم سے تابشِ معرفت میں سب اس کی طاعت میں
وہی کعبہ کا صاحب خانہ وہی دیر کا مالک
اگر ہو جائے پارہ پارہ دل اس کی محبت میں
نہ کہ وہ اگر پیدا نہ ہو نہ انساں میں

نبی وہ رحمتہ للعالمین جس کی شفاعت سے
 محبوب کیا نعتیں گر اس کی نور حسن معنی سے
 زلیخا دیکھتی گر اک نظر اس کا رُخ روشن
 نہ ہووے عامیوں کو حشر کے دن خوف عصیاں کا
 بجلتے حسن مطلع ہوئے مطلع مہر تاباں کا
 تو اس کو خواب ہو جاتا تماشا ماہ کنعاں کا
 نظیر مضمون حمد و نعت کے گلابی رنگین سے
 ورق میرے ہر دیوان کا ہے اک باغ رضواں کا

شاعر، سراج الدین ظفر انتہی ۱۸۶۲ء کتاب : کلیات ظفر : مطبع دہلی : نوکلشور، لکھنؤ : ۱۸۸۵ء

آتش لکھنؤی

○
 حباب آسائیں دم بھرتا ہوں میری آشنائی کا
 نہایت غم ہے اس قطرے کو دریا کی جدائی کا
 ہوتی منظور محتاجی نہ تجھ کو اپنے سآل کی
 بنایا کاسہ سر داڑگوں کا سہ گداؤں کا
 نظر آتی ہیں ہر سو صورتیں ہی صورتیں تجھ کو
 کوئی آئینہ خانہ کا رحسانہ ہے خدائی کا
 نکل اے جان تن سے تا اصال یار حاصل ہو
 چمن کی سیر ہے انجم بلبلیں کو ربائی کا
 شکست خاطر اجاب ہوتی ہے درست اس سے
 توجہ میں تری اے یار اثر ہے موسیقی کا
 دل اپنا آئینے سے صاف عشق پاک رکھتا ہے
 تماشا دیکھتا ہے حسن اس میں خودمانی کا
 کعبہ افسوس طواری ہے تیری پاک دامانی
 پہننا کر شاہر عصمت کو جامہ پارسائی کا
 نہیں دیکھا ہے لیکن تجھ کو پہچانا ہے آتش نے
 بجا ہے اے صنم جو تجھ کو دعویٰ ہے فدائی کا
 شاعر : خواجہ حیدر علی آتش انتہی : ۱۸۶۷ء کتاب : کلام آتش
 مطبع دہلی : ہندوستانی اکادمی انڈیا : ۱۹۵۵ء

میر انیس

○
 گلشن میں صبا کو جستجو تیسری ہے
 لبیل کی زباں پہ گفتگو تیری ہے
 ہر رنگ میں جلوہ ہے تیری قدرت کا
 جس پھول کو ٹوٹتا ہوں بڑ تیری ہے

ہر برگ سے قدرت احد پیدا ہے
 سینہ ہے بشر کا دہ محیط ذہن
 ہر پھول سے صفت احد پیدا ہے
 ہر ایک نفس سے جزو و مد پیدا ہے
 پستی کی طرح نظر سے مستور ہے تو
 نزدیک دگ جاں سے اس پر یہ بُعد
 آنکھیں جسے ڈھونڈتی ہیں وہ نور ہے تو
 اللہ اللہ کس قدر دور ہے تو

گلشن میں پھروں کہ سیر محسوس دیکھوں
ہر سو تری قدرت کے ہیں لاکھوں جلوے
یا معدن و کوہ و دشت و دریا دیکھوں
سیران ہوں کہ دو آنکھوں سے کیا کیا دیکھوں

گوہر کو صدف میں آبرو دیتا ہے
بندے کو بغیر جستجو دیتا ہے
انسان کو رزق، گل کو بو، سنگ کو نعل
جو کچھ دیتا ہے سب کو تو دیتا ہے

شاعر: میر میرعلی، التوفیق: ۱۸۷۴ء کتاب: بحر رباعیات، منبع و شہر: نالکھو پریس کھنڈ: ۱۹۴۷ء

مرزا سلامت علی دہلوی



یا رب خلایق مسد و ماہی تو ہے
بخشدہ تخت و تاج شای تو ہے
بے منت و بے سوال و استحقاق
دیتا ہے سب کو الٰہی تو ہے

پردانہ کو دھن شمع کو تو تیری ہے
مصباح و نجوم و آفتاب و ہتاب
عالم میں ہر اک کو تنگ و دو تیری ہے
جس نور کو دیکھتا ہوں ضو تیری ہے

رحمت کا تری اسید وار آیا ہوں
آنے نہ دیا بارگاہ نے پیدل
مونہ ڈھانپے کفن سے شرمسار آیا ہوں
تاوت میں گاندھے پہ سوار آیا ہوں

بندوں پہ کرم حضرت باری کا ہے
دی ہے جو خدا نے سرفرازی تجھ کو
مقدور کے شکر گزاری کا ہے
شرہ یہ نہاں خاکساری کا ہے

عزت رہے یارو آشنا کے آگے
محبوب نہ ہوں شاہ و گدا کے آگے
یہ پاؤں نہیں تر راہ مولا میں چلیں
یہ ہاتھ جب انھیں تو خدا کے آگے

شاعر: مرزا سلامت علی دہلوی، التوفیق: ۱۸۷۵ء رباعیات انیس و دہر مرتبہ مولوی محمد الیاس خان رسوا شاہ جامی، منبع و شہر: ۱۹۱۲ء
مطبع و شہر: حزیں پریس، علی گڑھ

میر دوست علی خلیل



بحرِ کرم ہے جوش میں رتبِ غنور کا
حیلہ ہی چاہتا ہے وہ غدرِ قصور کا
ہو دل سے غدر خواہ جو انساں قصور کا
کرے حضور قلبِ تقرب حضور کا
جلوہ ہے داغ دل میں کسی مد کے نور کا
پر تو مرے چراغ میں ہے شمعِ طور کا
شہرے خیال کیا دل سوزاں میں یار کا
ہوتا نہیں ہے دخلِ جہنم میں حور کا
جنت کا ذکر سن کر کہا مجھ سے یار نے
کاٹل گا میں زبان جو لیا نام حور کا
ساقی ندے فراق میں تکلیف میکشی
توڑوں گا خشتِ خم ہے پیالہ بلور کا
روشن ہوا ہے مردِ مکتِ خم سے یہ حال
نقطے میں گھر ہے نیزِ انجم کے نور کا
اندھا کیا خیال نقابِ حبیب نے
جالے سے نقص ہو گیا آنکھوں میں نور کا
سیرِ ریاضِ غلبہ گشت کوئے یار
نظارۂ حبیب تماشا ہے حمد کا
دل سوختوں کو رزق سے سیری محال ہے
بھرتا نہیں ہے پیٹِ خدا سے تنور کا
پہروں جلے چرخِ طے رزق اگر خلیل
بنمٹا ہے بجھ کو بختِ خدا نے تنور کا

شاعر، میر دوست علی خلیل، کتب: گلزارِ خلیل، التوفی: ۱۸۸۰ء
طبع: دہلی، طبع: ہئی، کتب: سہیلمت، ۱۸۸۹ء

میر جلال علی حیان



شان میں اللہ کی مطلع وہ ہو دیوان کا
جیسے بسم اللہ بھانک ہے ہوا قرآن کا
ذکر ہر مصرع میں آیا ہے خدا کی شان کا
لوگوں بیت اللہ مطلع ہے مرے دیوان کا
حسنِ مطلع اس کے نورن، نبی کا وصفت ہے
قول بے شک سچ ہے یہ میرے محمد جان کا
ہولا کا غدے قلم یہ قطعہ جب لکھنے لگی
رعب سے صرفوں کے دل ڈر جائے ہر انسان کا
حیدری خانم خدا کے شیر کی تعریف میں
شعر جو ہے شیر ہے وہ گلک کے میدان کا
وصف میں بی بی کے بچوں کے جو دمصر کے
ہو گیا پُر نور وہ مطلع میرے دیوان کا
مدح میں بارہ اماموں کی کہوں بارہ جو شعر
عرش پر ہو ذکر اس بارہ دری کی شان کا
بیت اہل بیت کی تعریف میں جس دم پر بھی
آئینہ ہی آئینہ دل ہو گیا انسان کا
جو نبی کی آل اور ولاد کا دشمن ہے۔ بی
دین و دنیا میں اسے ترسہ ملا شیطان کا
آرزو دل کی ہے۔ یہ اس دم پر لکھوں طبع خود
روگٹا میلانہ ہو صاحب مرے اوسان کا
مرتے دم ایذا نہ ہو لے جان صاحب جان پر
پنجتن کا نام نکلے منہ سے اور حسان کا

شاعر، میر جلال علی حیان، کتب: گلزارِ خلیل، التوفی: ۱۸۸۰ء
طبع: دہلی، طبع: ہئی، کتب: سہیلمت، ۱۸۸۹ء
شاعر، میر جلال علی حیان، کتب: گلزارِ خلیل، التوفی: ۱۸۸۰ء
طبع: دہلی، طبع: ہئی، کتب: سہیلمت، ۱۸۸۹ء

غلام مولیٰ قلق

جس روز حرف عشق ہم آہنگِ صور تھا
اک حرفِ شوق لاکھ زبانوں میں جا پڑا
رکتا ہے تیرا دور (دور؟) سدا تادیر اتفاق
ہاں دل پہ ہاتھ تھا جو وہاں لب پہ ہر ہفتی
آبِ سیہ میں بھی ہے "اٹا سود" کا جوش
بے التفاتیوں سے غرض التفات تھی
لو جوشِ قمر، شوقِ تر حسم میں آ گیا
اقبالِ شہ کو بزمِ گدا سے اٹھا دیا
آٹھ کھالِ عقل سے سمجھا زوالِ فہم
کیا کیا نہ آرزو نے اٹھائیں قیامتیں
دیکھا تو ہر طرح سے ہے بندہ قصور وار
بے اعتباریوں نے مری تجھ کو کھو دیا
سوئی کا کیا قصور ہے، پوچھ اپنے شوق تھا
چھپتی ہے کوئی نسبتِ الفت، بتایا تھا

اتنا بھی بے خبر کوئی، اتنی بھی بے خودی
اُس کے حضور میں بھی قلقِ بے حضور تھا

لہ: قلق نے ہمارے اتنا تھکی بول پال کے لٹا ہے دوتا استعمال کیا ہے۔

حکیم غلام مولیٰ قلق کتاب: کلیات قلق التوقی ۱۸۸۰ء مطبعہ دہلی، شفیق پریس - لاہور، مہمانیت: ۱۹۶۶ء

امیر لکھنوی

بے زبان و بے ذہن ہے نطقِ کام اللہ کا
دہیان بندوں کو ہے لازمِ صبحِ شام اللہ کا
کون جانے ہست کس کس کو کیا کس کس کو نیست
تابعِ مستردانِ نجوم چرخ و ذراتِ زمین
آسمان پر بھی کوئی فارغِ عبادت سے نہیں
بارش میں ہل کر ہوا سے جو صدا دیتے ہیں برگ
مغلسی مغلس کے منعم کی بجا ہے منعمی
ہے یہ ظاہر وہ کسی سے ہے نہ اس سے ہے کوئی
بطن میں کو دک تو کیرا سنگ میں پاتا ہے رزق

سب کلاموں سے ہے بالاتر کلام اللہ کا
دل میں یاد اللہ کی ہر لب پہ نام اللہ کا
کارخانہ یوں ہی جاری ہے ہدام اللہ کا
دونوں عالم میں ہے کیا انتظام اللہ کا
مہر و مہ کرتے ہیں سجدہ صبحِ شام اللہ کا
فی الحقیقت ذکر کرتے ہیں تسم اللہ کا
معلمت سے کب کوئی غالی ہے کام اللہ کا
لم یلد ہے اور لم یولد کلام اللہ کا
پرکشش کرنا زمانے کا ہے کام اللہ کا

دیکھتا سنتا ہے سب یکن نہیں ہے چشم و گوش
قاصد ایسا ہو کہ جیسے تھے جناب مصطفیٰ
آسمان سے کب نہ ان کے پاس آئے جبریل
کون ہے بہتر علی سے اس نبی کا جانشین
نور ان کا بھی ہے وہی جو ہے نور مصطفیٰ
ہیں محمد سے محمد تک جو چودہ مقتدی

سب جگہ ہے پر نہیں کوئی مقام اللہ کا
من و عن بندوں کو پہنچایا پیام اللہ کا
مقتل کس دن نہ پہنچایا سلام اللہ کا
عمر بھر کیا کیا حضرت نے کام اللہ کا
نام ان کا بھی وہی ہے جو ہے نام اللہ کا
فی الحقیقت ایک ہیں ان پر سلام اللہ کا

ہم بھی اپنے گوشہ عزالت سے اٹھیں گے اسیر
حشر کے دن ہو گا جب دربار عام اللہ کا

شاعر، مفضل اسیر : دیوان اسیر : نام سید و شہر : نوکسور کھنڈ : سن دیانت : ۱۲۸۶ : المونی : ۲۹۵ : ۸۲-۱۸۸۱

امداد علی بھر

بھولو نہ وظیفہ سحر و شام خدا کا
ہر وقت ہے ورد زبان نام خدا کا
میں نے تجھے پیدا کیا میں ہوں تر ازاق
سب بندوں کو آیا ہے یہ پیغام خدا کا
محتاج کو محروم نہ رکھ پنے کرم سے
سائل کی پیالی کو سمجھ جام خدا کا
و لچوئی فقیروں کی ہے خوشنودی معبود
تکریم غریبوں کی ہے اکرام خدا کا
کہتے ہیں شریعت جسے و راہ خدا ہے
یہ دین خدا کا ہے یہ اسلام خدا کا

ما یسطق طوطا بلا شک ہے دل میں
فرمودہ محبوب ہے اعلام خدا کا
نعمات الہی کا ہمیں شکوہ ہے جب
بندوں پر ہے احسان کرم عام خدا کا
افسوس کہ غافل ہے ہم یہ اس کے
ہر وقت کریں ذکر و دوام خدا کا
آلودہ گناہوں سے کرے دل کو نہ انسان
ہے قلب بشر منزل الہام خدا کا
للفد کوئی امر نہ ہم سے ہوا ہے بھر
نا کام ہے کچھ نہ کیا کام خدا کا

شاعر، امداد علی بھر : نام کتب : ریاض البھر : مطبعہ و شہر : مصطفیٰ الکھنڈ
سال دیانت : ۱۲۸۳ : المونی : ۱۳۰۰ : ۸۲-۱۸۸۲

قدر بلگرامی

مسلم ہے آغاز نہ انجہام خدا کا
پایا جو کرم ٹوٹ پڑے ساری خدائی
خالی نہیں حکمت سے کبھی فعل حکیمان
ہو خاک وہ دی جو نہ کرے یاد الہی
ہر فصل میں ہو جاتی ہیں اس فصل کی چیزیں

آگے جو بڑے کوئی تو پھر نام خدا کا
اللہ غنی فیض ہے کیا عام خدا کا
ہے مصلحت آمیز ہر اک کام خدا کا
پھنس جائے وہ ظاہر جو نہ لے نام خدا کا
بٹ جاتا ہے ہر قسم کا انعام خدا کا

یہ دیدہ و دل ہے کہ درو پام خدا کا
کیوں ہوتا ہے تو مورد الزام خدا کا
تعظیم کرو فرض ہے اکرام خدا کا
وحش و حشرات اور درود و دام خدا کا
تر نام رکھا کر محسوس و شام خدا کا
پائیں نہ پتہ طائر ادہام خدا کا
دیتے تھے محمد یونہی پیغام خدا کا
تقسیم ہوا خلق میں انعام خدا کا
ناجی ہے ہر اک بندہ اسلام خدا کا
احمد کا عدد دشمن ناکام خدا کا

چہ خاتم تن مفسر انوار الہی
یہ دوسنی چھوڑ یہ سودا نہیں اچھا
جب نام سنو اس کا کہو جل جلالہ
سب ذکر کیا کرتے ہیں جن و ملک ان
ہر بار گزر جائے فرشتوں کی گواہی
بالفرض جو سیکھیں پر جبریل کی پرواز
خالق کی عنایت ہے، خلائق کی شفاعت
اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم
ہیں آل نبی نوح و عیسیٰ کا سفینہ
حیدر کا عدد دشمن احمد ہے مقدر

ہے بعد ولایت کے یہ رہبر عجب اے قدر

شاعر کو ہوا کرتا ہے الہام خدا کا

شاعر، مستی فلام حنین قدر بنگرامی وفات : ۱۸۸۴ء نام کتاب : کلیات قدر مطبع دہلی : سفید نام آگرہ
سال طبع : ۱۳۰۸ھ / ۱۸۹۱ء

میدان محمد رحیم الدین حیا

میدان سے داغ عشق مجازی مٹا دیا
غفلت کا پردہ دیدہ دل سے اٹھا دیا
کیا اس نے مشت خاک کا رتبہ بڑھا دیا
بخشا اس کو جس نے سر اپنا بٹھکا دیا
آپ ہی خوشی میں ان کی سب کچھ سکھا دیا
قبس از وفات مرثوۃ بخشش سنا دیا
قدرت کا لہجہ اس نے تماشا دکھا دیا
ہر ذرہ کر زمین میں ہے اختہ بنا دیا
اپنا سا کر دیا لب مجسم نما دیا
دل رکھ یا بہشت کا وعدہ سنا دیا

خالق نے اپنا جلوۂ وحدت دکھا دیا
دیکھا جدھر کو اس کا ہی جلوہ نظر پڑا
سجد کیا فرشتوں کو آدم کے سامنے
اللہ سے دستگیری و پیدا کئے کی شرم
انسان ہے وجود و عبادت خدا کے یوں
کچھ بھی نہ جرم قابل بخشش پہ کی نظر
انسان اور تنہا ہے بہشت و بیان حشرش
تا بندہ مہر کو کیا اس کے ہی نور نے
کیا شان ہے کہ شک نہ کیا مسیح سے
آدم کے حال زاد پہ کیا ہے اس نے دم

امید واپس ہے ہم درندہ اے حیا

قادر بلی کیا تھا سو وہ بھی بھلا دیا

شاعر : سرانجام رحیم الدین حیا استوفی : ۱۸۸۷ء نام کتاب : دیوان حیا مطبع دہلی : الہیت نور سن طبع : ۱۲۷۰ھ

ختر

○

بیگانہ ہے وہ نہ وہ جدا ہے
ہفتاد و دو ملت آشنا ہے
بیل کو ہے جستجو اسی کی
قری کو ہے آرزو اسی کی
حقا وہی عشق کے ہے لائق
معتوق کبھی کبھی ہے عاشق
گر لمحہ کلیم کو دیکھایا
گرجے جلوسے سے طور کو جلایا
امداد غیبی تار میں کی
پرنس کو خجرات موت سے دی
طوفان سے نوح کو بچایا
یوسف کو بھی چاہ سے پھڑپھڑایا
یکتا ہے وہ ذات پاک لاریب
بے شبہ وہی ہے عالم الغیب
قتار بھی ہے رحیم بھی ہے
نجار بھی ہے کریم بھی ہے
گہ خیر ہے گاہ یار ہے وہ
دشمن کا بھی دوستدار ہے وہ
پروانہ و شمع بلسل و گل
سہتے ہیں سی کی لو میں بالکل
پنہاں ہے وہی وہی ہے ظاہر
اول ہے وہی وہی ہے کفر
ہم سے کبھی دور وہ نہیں ہے
شہ رگ سے زیادہ تر ترس ہے

مغرور ہے بے نیاز ہے وہ
رزاق ہے کار ساز ہے وہ
وصف اس کا یہ سب ہے ہویا
ہرگز وہ نہیں کسی سے پیدا
اپنا ہے وہ آپ ہی شناسا
اس کا تو نہیں کوئی شناسا
ہے متفق اس میں قول سب کا
کہتے تھے بنی بھی ماعزناک
دنیا ہے سب ایک دن یہ نابود
دائم و وہی رہے گا موجود
جو وہم و خیال سے ہو باہر
پہچانے بشر پھر اس کو کیونکر
ہم عقل کہاں سے اس قدر لائیں
جو کتبہ کو ذات پاک کی پائیں
دانش کر بھی دخل ہو نہ جس جا
ہے ایسی جگہ سکوت اول
کیا جانیں وہ ذات پاک ہے کیا
یہاں بندے نطق انبیاء کا
دائمے جہاں یہاں ہیں نادان
پہچان لے اس قدر بس انسان
ہم بندے ہیں اور وہ خدا ہے
مالک وہی مرگ و زبیت کا ہے
ہر مومے تن اپنا گر زباں ہو
وصف اس کا نہ تو بھی کچھ بیاں ہو

محمد احمداحمد خان رونق

ماہر فنک کے جبکہ ہمیں تیرا
صاف رکھ دل کو ہمارے کر یہ ہے گھر تیرا
عشق ہے دل میں مری صورت خنجر تیرا
ذکر ہر رنگ میں رہتا ہے جو گھر گھر تیرا
ہوں نہ دم بھر میں نہ لیں نام جو دم بھر تیرا
نہ ہوا اور نہ ہو گا کوئی ہمسر تیرا
خوف کیا ہے ہمیں سایہ ہے جو سر پر تیرا

رنگ توحید جھلکتا ہے سخن میں رونق
کھل گیا نسل زباں اب تو مقدر تیرا

شاعر: نواب محمد احمداحمد خان رونق التوفیق : ۱۸۹۱ء نام کتاب : رونق سخن مطبعہ شہر دارالافتاء پریس ہاؤس مالک طابعت : ۱۳۰۷ھ

ازل لکھنوی

ذکر میں اس کے ہے یہ سر بسجود
یک گل میں ہزار گل کاری
پسول لاکھوں ہزار رنگت کے
اس کی مخلوق ہیں سبھی نایاب
کوئی تازاں ہے زندگانی پر
ہے یہی آرزو مرے دل کو
عشق اپنا نصیب کیا رب
تیرے ہی ذکر میں رہوں ہر دم
ایک نادار ایک صاحب تاج
تیرے بندوں میں جو طاعت ہے
نہیں ذی ربح پر نقطہ موقوف
ہر گیا ہے کہ از زمین نودید
ومرہ لا شریک لہ گوید

حمید باری ہے اشتیاق قلم
صنعت اسکی ہے سر و سبیل میں
ہیں کسی پر نقوشیں مینا رنگ
جس کی قدرت کا کچھ شمار نہیں
سحر و شس کوئی مرجسبیں نہیں
کوئی پابند درو العنت ہے
نہ پھنسوں گا خون کی الفت میں
غیر صورت نظر نہ آئے مجھے
خالی کب بھید ہے تیری بات
کہیں شاہی کہیں گدائی ہے
ہیں جو آگاہ تیری وحدت سے

شاعر : مولا آغا حسن ازل التوفیق : ۱۸۹۷ء نام کتاب : انشوی بحر عشق مطبعہ دہشدر : اعجاز محمدی ، کلکتہ : ۱۳۱۴ھ

شاد پیر و میر

○

توحید میں خامہ حرفتِ زن ہے
کثرت سے جدا نہیں ہے وحدت
وہ مصرعہ نظم کک معانی
جو فرسے نوح انس و جاں میں
ناپید یہ خلق سے دوئی ہے
اک ہیں بست مری و ایزد
مینک سے نگاہ کر دیم یہ
کافر سے جدا نہیں ہے دیندار
پردہ جو دوئی کا اٹھ گیا ہے
سایہ نہیں جسم کا ہے ثانی
گزین میں نادر زمانہ
خالق ہے وحید فی الحقیقت
اب رہر و خامہ پا شکستہ
کتا ہے یہ عذر لگ کر کے
ہر ریشہ اگر ہزار پا ہو

جاری دو زبان سے اک سخن ہے
ہے آلف و الہ کی ایک صورت
سو فقرہ نشر ایک کسائی
بے مثل ہے دفتر جہاں میں
احول کی نظر میں اک سولی ہے
مشک ہے وہ جو نہیں موجد
تزوئج سے ہے نمود تجرید
تبیح نہیں ہے غیہ زمار
ناقوس و اذان کی اک صدا ہے
صورت پہ نجب نگر معانی
بحسری میں گوہر یگانہ
ہے ایک خدایے ہر دو تکت
دل چاک جگر شگاف خستہ
قدموں کے بدل چلوں جو سرے
توحید کاٹے نہ راستہ ہو

فرسودہ سر جبین ہر آن ہے

اب حمد میں خامہ تر زبان ہے

شاعر: شیخ محمد بان شاد پیر و میر التوفی: ۱۸۹۱ء نام کتاب: شہزادی چار و درویش منیعت: ۱۸۹۴ء مطبع: مطبعہ امی انکسز



امیر احمد مینائی

○

نہیں تعلق ہی میں یہ غلغلہ، تری شان جل جلالہ
تری ذات مالک کن فکاں، تری ذات خالق انس و جاں
ترا نام پاک دولتی دل، ترا ذکر پاک غزلے دل
ہے کریم تو ہے رحیم تو ہے علیم تو ہے قدیم تو
میرے دل کو صبر و قرار ہے میرے مجرے کام سنوار ہے

سر حرش بھی ہے کھا ہوا تری شان جل جلالہ
ترے در کے شاہ بھی ہیں گدا تری شان جل جلالہ
ترا شکر کس سے ہوا ادا تری شان جل جلالہ
سے محال حصر صفات کا تری شان جل جلالہ
مجھے ہے ترا ہی اک آسرا تری شان جل جلالہ

ہے امیر اس میں بھی اک مزہ کہ شہود و غیب ہیں ایک جا

ہے عجیب مجملہ رویت کا تری شان جل جلالہ

شاعر: منشی میر محمد مینائی التوفی: ۱۹۰۰ء نام کتاب: ذکر حبیب مثنوی: خالد مینائی مطبع و شہر: مکتبہ الحبیب منیعت: ندارد



بیان یزدانی

بہارِ حمد سے دیواں ہے گلزارِ اہم مسیحا
ترا اصرام باندھے گروہِ دل پھرتا ہے دم مسیحا
ادائے سجدۂ تعظیم ہے اندازِ خم مسیحا
مری آہ رسا کا آج وہ ماہی مراتب ہے
مجھے اک کھیل ہے عصیاں سے سیڑھا پار ہو جانا
مجھے یاں سرخرو ہونے سے کیا کیا سر بلندی ہے
کسی کا ساتھ دیتا ہے کوئی محب کوئے قاتل میں
خودی دُور از خدا ٹھہری مری کامل وجودی سے
ہونے شوق میں تیری ہو ہیں برباد ہو جاتوں
تو ہی ہے مالکِ بستان و کشادِ عالم امکان
مجھے اس شرم نے آئے میرے منعم مار ڈالا ہے
لانگ تے ہیں پروانہ لے کر باریابی کا
دوبینے کی ہوا آئے مشامِ جان جھک جاتے
جدا آئے شہادت کا مزا ایک ایک ٹکڑے کر
تواؤش سے نہ ہوگی میرے گھر کی خانہ دیرانی
ٹنا ہے مردۂ جان بخش جب سے سخنِ اقرب کا
چلا کر پاک کر دے گا جدا کر خاک کر دے گا
ہوا ہوں آپسے خالی تو کیا معمور ہوں تجھ سے
گواہی سنگ نے دی اُس کے اعجازِ نبوت پر
غنی ہوں مجھ کو کیا لے ابوالموسس کوئین کی پروا
ولا اعزاز کیا کیا دوستِ حمید الہی سے

خطِ گلزار میں بادِ بہاری ہے قلم مسیحا
طوائفِ عرش میں کیا ساتھ لے طوفِ خم مسیحا
میر شوریہ اس وادی میں لیتا ہے قدم مسیحا
کہ باہم عرش کے گوشے پہ اڑتا ہے علم مسیحا
کہ فخرِ لوح ہے طفیلِ شریکِ چشمِ خم مسیحا
کہ اک نکلا ہوا خم ہے سپرِ پشتِ خم مسیحا
قدم تو اٹھ گیا بیٹھا رہا نقشِ قدم مسیحا
نکلتنی وہ قدم منزلِ گر اٹھتا اک قدم مسیحا
سیماں سے سوا ہو دین و دنیا میں خم مسیحا
امیدِ مغفرت بندہ جتنے ٹوٹے جبکہ دم مسیحا
کہ میرا بیٹ بھرنے کے لیے ہو تجھ کو خم مسیحا
چراغِ محفلِ امکان ہے سلطانِ اہم مسیحا
شمیمِ مصر سے تو ناک میں آتا ہے دم مسیحا
نہ ہو دوزخِ جزا بھی کاششِ مجموعہ بہم مسیحا
مرے دل میں بسا ہے جلوہ آرنے قدم مسیحا
رگِ گردن کے پاس آتے ہی رُک جاتا ہے دم مسیحا
کہ جنت ہے گرم تیرا جہنم ہے بزمِ مسیحا
کہ دم بھرتا ہے تیرا قالبِ خالی میں دم مسیحا
برہن کے بتوں کو توڑ دیتا ہے صنم مسیحا
جہاں تیرا حرب تیرا عجبم تیرا صنم مسیحا
چلے گا بادشاہوں سے ذاب بھک کر قلم مسیحا

بیان اُس کی کھمک سے فاتحِ ملک معافی ہوں

زباں میری رسنوں میری قلم میرا علم مسیحا

شاعر: سید محمد رفیع بیان یزدانی التوفی ۱۹۰۰ء نام کتاب: نقشِ بیان اعلیٰ و شہر: غاب آرت پوسن سالِ مہمت: ۱۹۳۲ء

ذاکر حسین شاقب لکھنؤی

اک سب خاموش بن کر شوقِ گویائی رہا
ہو نہ ہو یا مجرم باز دیا خطا خنجر کی ہے
داستانِ ہجر سے کب دل کو فرصت تھی مگر

حمد کرتا کن عالم محو یکتائی رہا
سر تو ایسا تھا کہ جو سرفراز ہیں سائی رہا
دل کی امید پر ذکرِ شکیبائی رہا

چشم دنیا میں پھر پارس دست دیدار سے
ایک اُن پر کیا زلزلے پر ہے میرا بارِ خوں
ہم رمضانِ ستم تو دہر سے گزرے مگر
آئینہ باقی ہے کٹھن دل کے طے بھی نہیں
دل تو داغوں کے لئے ہوتا ہے لیکن غم یہ ہے
خلوتِ وحدت نکلا کیوں کہ بھولا یاد دوست
اُن سے الفت کر کے بعد مرگ بھی سویا نہ میں

طور کے سرے کو پھر بھی شوقِ بینائی رہا
ذبح میں ہوتا گیا عالم تماشا شائی رہا
کس طرح عالم میں دعوائے مسخائی رہا
ایک عالم مٹ گیا شوقِ خود آرائی رہا
ہو کے داغی کس لئے لبوسِ رعنائی رہا
وہ مبارک دل ہے جو ممتونِ تنہائی رہا
بن کے اک تصویرِ محشر خوفِ رسوائی رہا

الفت کعبہ میں کیوں مجھ سے خفا میں اہلِ دیر
پھر کسی کو کیا اگر شاہِ قتب تو لاتی رہا

نہم شاعر: دکتر حسین شاقب التوفی: ۱۹۰۱ء نام کتاب: دیوان شاقب طبع دہشر: نظامی پریس، بیرون سجا طاعت: ۱۳۵۵ھ



میر مہدی مجروح

○

فاتح کارِ جہاں نام ہے یزداں تیسرا
جنت و کوثر و طوبی و قصور و انہار
خوابِ شاہانِ جہاں کی نہیں پروا اُس کو
کیوں نہ ہر رنگ مذاہب کے ہوں انساں پیدا
جاننا ہے تری رحمت نہ رکھے گی محرم
راکھتا ہے تری راہ میں رسولوں کے قدم
وہ ترا ملک ہے جس کو نہیں بیسم و زوال
زخمِ عشق وہ کامل ہے کہ لذت پائے
ذاتِ اقدس ہے تری کارِ برارِ عالم
طور و موئی کی حقیقت پہ نہیں کرتے نظر
مسلمہ گر مستناہی ہو تو آگاہی ہو
کیوں نہ مہماں ہوں تے خونِ کرم پر دونوں
میں رضامند ہوں تو دوزخ و جنت جو دے

قاطع شرک ہے اول ہی سے پیماں تیسرا
کچھ نہیں مانگتا وہ جو کہ ہے خواہاں تیسرا
میر رہتا ہے سدا جو کہ ہے مہماں تیسرا
خانہ دہر ہے گویا کہ گلستاں تیسرا
جمع خاطر نہ ہو کس طرح پریشاں تیسرا
کیسے حلوں سے ہے لبریز بیاباں تیسرا
دستِ تاراج سے ایس ہے گلستاں تیسرا
جب نمک ریز ہو زخموں پہ نکداں تیسرا
زرقشاں سب پہ ہے گنجینہ احساں تیسرا
دیکھنا کیا ہی مجھ رکھا ہے آساں تیسرا
نہ تو اول ترا معلوم نہ پایاں تیسرا
سچ ہے بندہ ہے ہر اک گبر و مسلمان تیسرا
ایک ہے عدل ترا دوسرا احساں تیسرا

ماتہ نطقِ زبان ہے سوعطا ہے تیری
کون سے منہ سے ہو مجروح شاخاں تیسرا

نہم شاعر: میر مہدی مجروح التوفی: ۱۹۰۲ء نام کتاب: دیوان مجروح طبع دہشر: مطبع کرمی لاہور سجا طاعت: ۱۳۱۹ھ



ذکرِ یاحسان دکی

تجلی گاہِ رومی یارِ سینہ ہو گیا اس کا
مثالی آئینہ جو ہر ملا جس کو صفاتی کا
دکھایا جلوہ ہر انداز میں اس شوخ نے اپنا
بتان دہر کو پردہ بتایا دلِ ربانی کا
مری آنکھوں میں کوئی ہے بہارستانِ خلوت کی
نہیں دلدادہ میں ہرگز طلسمِ خود نمائی کا
مغر کو تیری یکسانی کے درِ دوزخ جان کیوں ہو
مرے مشکل کشا وہ وقت ہے مشکل کشائی کا
یہ ہے مقدارِ عین ذاتِ خورشید درخشاں ہو
اٹھا لو چشمِ ذرہ سے اگر پردہِ جدائی کا
عجب کیا ہے وہاں رحمتِ ہوزاہد کی آمیزش
عذابِ اس پر یہاں کچھ کم نہ تھا زہرِ ریائی کا
ہوتے عزت گزین ازراہِ کبر و عجب خود بینی
زکی یہ بُت پرستی اور دعویٰ پارسائی کا

فریبِ عالم ادراک ہے خطرہِ جدائی کا
کہ تو قیغ کن آئینہ ہے شانِ خود نمائی کا
تجمل اللہ اللہ ساز و برگ بے نوبی کا
کہ مثلِ مہر ہے داغِ جگر کا سہ گدائی کا
قمر کے واسطے داغِ کلفِ ہر شرف ٹھہرا
مگر در پر ترے خوگر ہے یہ بھی جہِ سائی کا
ہوتی تقدیر احسانِ حسن تقویم سے ثابت
نہ ہو مشکور پھر کیوں بندہ لطفِ کبریائی کا
ذیلِ نعمِ اقرب اہلِ یقان کے لیے بس ہے
علاقہ بندگی سے ہر نفس دیکھا خدائی کا
انا موجود فاطنبی خطابِ جانِ فزائش کر
بنا تشریفِ عمرِ جاودانِ خرقہ گدائی کا
محافظ تو کنوت میں تھا اقرارِ بے اعتبار سے
کیا جب بھائیوں قصہ خونِ یوسف بھائی کا

نام شاعر: ذکرِ یاحسان دکی الترمذی ۱۹۰۳ء، نام کتاب: دیوانِ زکی، مطبع دہلی، مطبع رضوی، دہلی، سہ ماہیت: شمارہ

راسخِ دہلوی

شانِ حق میں دل کو فکر تھا مضمونِ نگاری کا
ملا مرتبہ رسولِ پاک کی مدحتِ نگاری کا
پڑھوں میں نزع میں تسبیحِ تیرے نام کی یارب
بنایا خاک کے پتے کو عینِ عرش کی پستی
پئے تسلیم ٹھک جاؤں جو دوزخ ہو رضا تیری
نگاہوں کا نشانہ بن گیا ہر عارضِ مدشن
پچھا ہے حال کس کا گیسوئے مشکیں پرے میں
نہیں مقبولِ نازِ طاعتِ صد سالہ توبہ ہے
نہ ہے قدرت کھلائے پھولِ ساقِ پائے مجنوں میں
نیکل کر میکدے سے باپ توبہ پر کرے راسخ
لیا بیہوشیوں سے کام ہم نے ہوشیاری کا

نام شاعر: راسخ دہلوی الترمذی ۱۹۰۴ء، نام کتاب: اردستانِ جدید دیوانِ راسخ، مطبع دہلی، افضل المطابع، دہلی، سہ ماہیت: شمارہ

جلال لکھنوی

تو سن نہ سن ہماری نگہ شدہ اذیں پر
بہم کو پکارا جانا ضرور تیرا
تو جس قدر دواؤں میں یقین فرماتی ہے
تو پسند کیا چچ کو مذہور تیرا
گردن نہیں اٹانے دیتا یہ بار حساب
رہنا رگ گلو سے بہتر تھا اور تیرا
ازم سے نہ تجھ کو رست جوں کی
نار کو گنہ کرنا غصہ سے قصور تیرا
نام مصنف: حکیم سید خاں علی جلال النوری: ۹۰۹ و ہم کتاب: کوثر گاہ سخن
مطبع و تہ: مجمع بین النوری مسو: منہاجت مدر

چھپ کر جو رہنے دیتا تجھ کو ظہور تیرا
آنکھیں بہت چھپاتیں پردوں میں نور تیرا
ہوش اک جھلک سے سارے عالم کی کھودی ہے
دیکھا ہے ہم نے آنا بالائے طور تیرا
صحرا میں نعرہ ہو گلشن میں شور کو کو
ام بھر ہے ہیں ہر سو وحش و ظہور تیرا



فخر الدین رقم

بو العجب ذات پہ یہ حیرتی پیکر تیرا
لعل میں عسل نہ گوہر میں ہے گوہر تیرا
لیکن آتا نہیں ادراک میں جوہر تیرا
ذات وہ ذات کہ شخصی نہیں پیکر تیرا
حسن وہ حسن کہ تشنیں سے باہر تیرا
جلوہ وہ جلوہ کہ خود بینی میں غمر تیرا
گھر کے اندر کبھی جلوہ کبھی باہر تیرا
ہو دوا ہو ہے مگر خانہ بے در تیرا
رات دن میں کبھی کھلتا در منظر تیرا
منظر غیر نے دھوکا دیا اکشر تیرا
کھوج دیکھا ہے کیا باصرہ در در تیرا
نہیں ہوتا نہیں ہوتا جو مکر تیرا
غیر محراب عبادت کہیں منظر تیرا
کیوں دکھاتے ہیں نمونہ مد و اختر تیرا
دقت نظارہ نہیں حسن منور تیرا
دھوکا کھاتا نہ کوئی عاشق مضطر تیرا
پھر کسی کو نہ ہو دیدار میسر تیرا
پردہ داری کا نہ آتا گل لب پر تیرا
نام تشنیں سے ہو شخص مقرر تیرا

حسن یکتائی پہ لاشے کا ہے زیور تیرا
شے میں شے تو ہے نہ جوہر میں ہے پیکر تیرا
کیا تماشا ہے کہ ہر شے میں ہے منظر تیرا
نام وہ نام کہ موجود ہے موجود نہیں
رنگ وہ رنگ نہیں رنگ منشیہ جس کا
پردہ وہ پردہ کہ صورت پس جلاب نہیں
رو بھی ہوتی جو دوئی کی تو نظر آ جاتا
گھر بھی وہ گھر کہ جہت جس کی جہت سے نابود
خانہ ہوتا تو جس سے مقدر ملتا
خاک میں عمر ٹلی پر نہ ملا گھر ہم کو
عقل پھرتی ہی رہی ڈھونڈتی تیرا مسکن
تیرا دیدار ہے تکرار تجلی شاید
مسجد و کعبہ دبت خانے میں دیکھا نہ ملا
تو نہیں ہے تو فلک پر یہ تماشا بن کر
ڈال رکھا ہے تجیر میں کرشموں نے تیرے
سنگ بھی در پہ نہ لکھا کہ نشانی رہتی
کیسی حیرت ہے زمانہ میں ہو شہرت تیری
طور کی جلوہ گری عام اگر ہو جانی
سچ تو یہ ہے تجھے منظور نہیں جبرہ گری

جس نے بھیا تجھے حسن بشری میں بھیا جو ہر ذات تو بھیا ہے پیہر تیسرا
 آنکھوں میں ہے تو ہم نے تیرا جلوہ دیکھا ہوش آیا تو سنا ہم بھی گھر گھر تیسرا
 کیوں نہ بھگے تجھے یہ راسم حق میں موجود
 دیکھے ہر جلوہ میں جب جلوہ برابر تیسرا

۱۹۱۰ء : المثنوی : ۱۹۱۰ء : نام کتاب : کلیات راقم : مطبع دہلی : ۱۸۹۸ء : طباعت : ۱۸۹۸ء

نیم حور بہ پایہ ی



دل وہی دل ہے کہ جو جس میں تنہا تیری
 سرودی سر ہے کہ جس میں ہے سدا تیرا
 اک زمانہ ہر دشمن ہے تو کھٹکا کیا ہے
 تو مددگار مرا تجھ کو سبھارا تیرا
 مدد لے بھر کرم اندولے بھیر کرم
 تجھوں مجھے دست نر غیر کا بندا تیرا
 میں گنگار و حنظل وار تو بیشک ہوں مگر
 اُنکی ہوں ترے محبوب کا بندا تیرا
 دھوم ہے تابش خورشید قیامت کی تو ہو
 تجھ کو کیا علم سرے سر پہ لہے سدا تیرا
 توری غفار دُوب اور تو ہی شاعرِ محبوب
 دین و دنیا میں ہے بخود کو بھروسا تیرا

نام شاعر : عبدالحی بخردبادیونی المثنوی : ۱۹۲۰ء : نام کتاب : کلام بے خود : مطبع دہلی : مستنصر پریس : دہلی : شطباعت : ۱۳۱۸ھ

مولانا حالی پانی پتی



آئے بے وارث گھروں کے وارث
 بے آسوں کی آس ہے تو ہی
 بس والے ہیں یا بے بس ہیں
 ساتھی جن کا دھیان ہے تیرا
 دل میں ہے جن کے تیسری بڑائی
 بیکیں کا غم خوار ہے تو ہی
 دکھیا دکھی - ستیم اور بیوہ
 بے بازو ہے پردل کے وارث
 جاگتے سوتے پاس ہے تو ہی
 تو نہیں جن کا وہ بے کس ہیں
 دُسرانیت کی دامن نہیں پردا
 گنتے ہیں وہ پرست کو رانی
 بری بنی کا یار ہے تو ہی
 تیرے ہی ہاتھ ان سب کا ہے کھیر

تو ہی ڈبوئے تو ہی ترائے
تو ہی مرض دے تو ہی دوائے
تو ہی پلاسے زہر کے پیالے
تو ہی دلوں میں آگ لگائے
چمکارے چمکار کے مارے
پیار کا تیرے پوچھنا کیا ہے
مار میں بھی ایک تیری مزا ہے

نام شاعر : مولانا الطاف حسین حالی الترنی : ۱۹۱۴ء نام کتاب : بیوہ کی مناجات : مطبع دہلی : شیخ پرنٹنگ ڈپٹی : سن طباعت : ندارد

اسماعیل میرٹھی

تعریف اُس خدا کی جس نے جہاں بنایا
پیر دل تلے بچھایا کیا خوب فرش خاکی
مٹی سے بیل بوئے کیا خوشنا اگلے
خوش رنگ اور خوشبو گل پھول ہیں کھلائے
میوے لگائے کیا کیا خوش ذائقہ رسیلے
سورج سے ہم نے پانی گرمی بھی روشنی بھی
سورج بنا کے تو نے رونق جہاں کو بخشی
پیاسی زمین کے مُنہ میں مینہ کا چھوایا پانی
یہ پیاری پیاری چڑیاں پھرتی ہیں جو چمکتی
تسکے اٹھا اٹھا کر لائیں کہاں کہاں سے
اونچی اڑیں ہوا میں پتوں کو پر نہ بھولیں
کیا دودھ دینے والی گائیں بنائی تو نے
رحمت سے تیری کیا کیا ہیں نعمتیں میسر
آپ رواں کے اندر پھلی بنائی تو نے
ہر چیز سے ہے تیری کاریگری ٹپکتی
یہ کارخانہ تو نے کب رائیگاں بنایا

نام شاعر : سردار محمد اسماعیل میرٹھی الترنی : ۱۹۱۴ء نام کتاب : جواہر اسماعیل : مطبع دہلی : سرگودھا پرنٹنگ : سن طباعت : ۱۹۵۸ء

انجم

مقدور کیا ہو وصف خدائے علیم کا
یارا نہیں جو شرح الف لام میم کا

ہم کرتے ہیں گناہ وہ دیتا ہے ہم کو مدق
ادنیٰ یہ اک کرم ہے ہمارے کریم کا

تم پھیکدو جہاں وہی باغ بہشت ہے
خواب نہیں ہے بندہ تمہارا نعیم کا

بندہ نوازیوں میں تری کب کلام ہے
اک بار بڑھا دیا ترے کلیم کا

کیونکر نہ اپنی خلق پر یکساں ہو تیرا لطف
رحمت احاطہ ہے ترے فیض حمیم کا

مجھے نہ کیوں کروں تجھے اٹھ اٹھ کے بار بار
خطا ہے جیسے یہ نقش علی العظیم کا

انجم ہماری آنکھیں کھلی ہیں جو بعد مرگ
ہے رسم دیکھنا ہمیں اپنے رسم کا

ہم شاعر: شہزادہ ترقدرت زند صاحب عالم و اچھڑ علی شاہ
التونی: ۱۹۲۰ء نام کتاب: دفتر حیرت، دیوان انجم
مطبع و شہر: نوکلشور کھنڈر سال طباعت: ۱۹۰۵ء

نزہت

انسان بے بقا کی یہ کوتاہ زندگی
رفتہ رفتہ اس کی فکر فلک پانگاہ کی
رفتار کلک کاتب قسمت کی شوقیاں
دل چسپیاں غم و طرب فقر و عباہ کی
ان سب میں ہے نفاست نظم و لہجہ عیاں
اک حاکم عظیم کی۔ اک بادشاہ کی
مشک نہ بن خدا کے لئے مازہ پرست
کر پیری نہ مسلک گم کردہ راہ کی
خالق کا خلق مادہ میں صاف ہے ظاہر
دکھلائی گرنے سے تو خطا ہے نگاہ کی
محسوس کر رہی ہے اسے تیری روح پاک
سن بات اس نہ بولنے والے گواہ کی
صل کر سکا نہ مسئلہ علتہ العلل
تا حق کتاب فلسفہ تو نے یہاں کی
کہتی ہے جو خرد آریا اللہ جہدہ
حاجت ہے اس کی صورت رخ پر نگاہ کی
دنیا پر آئے دن جو بلاقل کا ہے نزول
پاداش ہے یہ منکر حق کے گناہ کی
محمد نے "لا الہ" کہا جب زمین پر
آئی صدا فلک سے "ابھی پناہ" کی
وہ آنکھ جو مشاہدہ حق سے ہے نفور
نور نگاہ ہے نگہ اشتباہ کی
نزہت ہو اور تراز توحید اے خدا
مدت ہو ختم جب تن مہیاں کے نباہ کی

ہم شاعر: زاہدہ خاتون شیردلی التونی: ۱۹۲۲ء نام کتاب: فردی تجل
مطبع و شہر: دارالاشاعت پنجاب، لاہور سال طباعت: ۱۹۴۱ء

فصاحت دہلوی

○ مایوس نہیں گو ہوں گنگار خدا کا
دُنیا میں ہو یا حشر میں ایمان کی کہیں ہم
پھر قبضہ میں کس کے ہے بعد زندگی و موت
میزان میں تلنے لگے اعمال بد و نیک
وہ حشر مٹنے پہ قریب اپنے بلانا
مایوس گنگار نہ رحمت سے ہو ہرگز
خاصان الہی میں بجز پنجتن پاک
دُنیا میں خطا وار ہوں کا نہیں صد شکر
مصرف بدل طاعت حق میں ہوئے حید
پوشیدہ کر کے کیوں نہ وہ ہم بندوں کے عصیاں
تر جان کے بندوں کو ستایا نہ کر اس کے
انسان ہو نبوت کا امامت کا بھی قائل
مستغنی انھیں فضل و کرم نے کیا اس کے
عاشق کی ہوئی عمر بسر یاو ہستاں میں
وہ آتش دوزخ میں جلے گا نہ دم حشر

بچنے گا بچھے نام ہے خدا خدا کا
سے توبہ نہ ہو گا کوہیں دیدار خدا کا
کرتے ہیں اگر دہریت انکار خدا کا
حشر میں ہوا گرم جو بازار خدا کا
معرج میں مجوس بہ وہ پیار خدا کا
ادھوئی اک آئے میں ہے ازار خدا کا
معلوم کسی کو نہیں اسرار خدا کا
ناچیز ہیں بندہ دن گنگار خدا کا
تسا پاس کچھ یسا دم پیکار خدا کا
سب ناموں میں اک نام ہے مشار خدا کا
کچھ خوف تو کرست ہست پندار خدا کا
پورا نہیں ایمان فقط اقرار خدا کا
پھر شکر نہیں کرتے میں نہ در خدا کا
لب پر کبھی نام آیا نہ اک مار خدا کا
کلہ پڑھے جو مومن دیندار خدا کا

وہ روز جزا تیسرا طلب ہونا فصاحت
وہ عظمت و اجلال وہ دربار خدا کا

نام شاعر: سید عباس حسن فصاحت استوفی: ۹۳۰ء نام کتاب: دیوان بے تال: مطبعہ دہلی: نوکھور کھنڈو: سن طبع: ۱۹۲۵ء



حکیم فیروز طغرائی

○ زمزمہ توحید

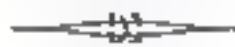
تزیین زیب و زینت الحق جمال تیسرا
یا رب زمانہ شاکر تیری عنایتوں کا
اے بیحدیل آنا اے لا شریک مولا
باتیں تری نالی سارے جہاں سے ہیں
بازار بیخودی میں ارزانیں ہیں تیری
تقدیم میں بھی تو ہے تاخیر میں بھی تو ہے
لیک کی ندا کو ہر سوئے تن نیاں ہے

تمکین شان و شوکت بے شک جمال تیسرا
و اما محیط عالم بحمد نوال تیسرا
اجس جمال تیسرا احمس جمال تیسرا
جو بحمد ماسوا کا وہ ہے وصال تیسرا
سوداگر خودی میں رہتا ہے کال تیسرا
ہر نونہال تیسرا ہر ویر سال تیسرا
مٹہ تو دکھائے پیک فرشتہ سال تیسرا

عارض پر آبرو سے عارض ہے خال تیرا
محشر میں بھی اُٹھے گا کیا پائمال تیرا
یا تذکرہ ہو تیرا یا ہو خیال تیرا
کیا کیا چھلک رہا ہے جام سفال تیرا
یہ موبو ہے تیری وہ ہال ہاں تیرا
دانا رہے کہاں تک گدڑی میں لال تیرا
شام فراق تیری روزِ دصال تیرا
آساں ہے سہل تر ہے امیر محال تیرا
کیوں کر کرے نہ تجھ سے سائل سوال تیرا
بننا ہے ماہ کامل بڑھ کر ہلال تیرا

فیروز خوش بیاں ہے آخر ترا ثنا خواں
تجلی نصیب کب تک ؛ شیریں مقال تیرا

ہم شاعر : حکیم فیروز دین احمد غفرانی استون ۱۹۲۱ء نام کتاب : کلیات غفرانی مطبعہ دھیرہ مسلم پریس لاہور میں طباعت : ۱۹۲۳ء



مضامین چار بار

علامہ طباطبائی

یہ پیغام اجل ہم نے دم قالو ایلے پایا
خدا کی بھر سے ہم نے ہاتھ کھینچا تو خدا پایا
نہ پہچانا کبھی ہم نے اسے اور بار لا پایا
رہ بے نقش پا و کاروان بے درا پایا
ترمی درگاہ سے جتنا ملا اس سے سوا پایا
دل بے آرزو پایا تو کچھو مدعا پایا
سمجھنا چاہیے بس حاصل ارض و سما پایا
بہت گر پڑ کے میں نے جادو صبر و رضا پایا
اسی کو بزمِ جم میں ساغر گیتی بنا پایا
یہ سوچو تو بھلا اک سال کھویا تم نے یا پایا
شرابِ رنگ لے دیکھا لے رنگِ حنا پایا
کلیم اللہ نے بھی مثلِ نرگس کے عصا پایا
گدا کے گھر میں کیوں آتی تھی جو اک بویا پایا
نک افتال کوئی پایا بھی تو شور درا پایا

ترے جلوہ کے آگے اپنی ہستی کو فنا پایا
کیا پائے طلب کو قطع تو دستِ دُعا پایا
رب گردن سے اقرب آسمان کے ماورا پایا
نفس کو شہرِ خاموشاں کا ہم نے رگڑا پایا
تعلق ایک نعمت کو ہزاروں نعمتوں سے پایا
تعلق ایک حسرت کو ہزاروں حسرتوں سے پایا
خدا اگر ہمت عالی بھی دے اور خاکساری بھی
نہ اب پست و بند دہر کو مڑ کر بھی دیکھوں گا
گردانی کا ملا تھا ٹھیکرا جو در سے ساقی کے
خوشی کیا سال نو کی غافلوی اس دارِ فانی میں
بھروسہ سازیت پر کچھ ہے نہ ایامِ جوانی پر
جسے ہو دید کی حسرت سنبھلنا اسکا مشکل ہے
چل ہے سیل کچھ آرزو چیں برجیں ہو کر
نہ سمجھے آبرہ پانی کو میری قافلے واسے

زمین شعر پر اسے نظم ہم بھی شب کو گزرے تھے

اُٹھا لاتے ہیں دامن میں اسے جو کچھ پڑا پایا

ہم شاعر : علامہ علی حیدر نظم طباطبائی ، نام کتاب : دیوان طباطبائی ، مطبعہ دھیرہ ، مکتبہ ابراہیم حیدر آباد (دکن) میں طباعت : ۱۹۲۲ء



ریاض خیر آبادی

جیل مانکیپوری

یہ ذوقِ ادب مست مئے ہوشِ ربا کا
 لغزش ہے قلم کو جو کھاتا مدامِ خدا کا
 مالک مرے میں کیا ہوں جو انکار کروں گا
 ہے میرے فرشتوں کو بھی اقرارِ خطا کا
 کیا تجھ سے ترے مست مانگا مرے اللہ
 ہر موجِ شراب اٹھ کے بنی ہاتھ دُعا کا
 کچھ شوخیِ رفتار میں بھی کم ہے قیامت
 کچھ قد بھی نکلتا ہے بُتِ شوخِ ادا کا
 ہاں لطفِ ستم ہے نہ انھیں قدرِ ستم ہے
 اب نام نہ لیں آپ کبھی اہلِ وفا کا
 پریں کے عوض گھر میں بلاؤں کا ہے ٹھہرٹ
 ہم نے کبھی دیکھا نہ اثرِ اپنی دُعا کا
 صدتے ترے آیا نہ سنبھل کر تجھے چلنا
 نکلا ہے بہت نام تری لغزشِ پا کا
 معشوقِ ریاض اٹھ گئے اس بزم سے کیا کیا
 جاتی ہوئی دُنیا ہے رہے مدامِ خدا کا

ہم شاعر: راجہ احمد ریاض خیر آبادی، نام کتاب: انتخابِ کلامِ ریاض خیر آبادی
 مطبعہ شہر: انجمن ترقی اُردو ہند، کوئٹہ، گلگت پریس، دہلی، سن مباعت: ۱۹۶۳ء

منہ میں گریا ہے زبانِ حمدِ الہی کے لئے
 دلِ سپاسِ کرمِ نامتناہی کے لئے
 حق تو یہ ہے کہ دو عالم کا ہے ذرہ ذرہ
 وحدت و قدرتِ حکمت پہ گواہی کے لئے
 سلطنت کی ہے ملک اس کا ہے فرماں اس کا
 مختصر یہ کہ نہ دانی سے خدا ہی کے لئے
 حشر ہنگامہ اٹھاتا ہے اٹھائے کیا خوف
 رحمت حق ہے یہاں پشت پناہی کے لئے
 آگ میں زندہ سمندر کو وہی رکھتا ہے
 آب میں رزقِ رسا ہے وہی ماہی کے لئے
 مرہمِ زخمِ وہی خستہ دلوں کے حق میں
 مشعلِ راہ وہی رہرو راہی کے لئے
 مرجبا خگرِ تسلیم و رضا ہم ہیں جلیل
 فکر کیا ہم کو زلمے کی تباہی کے لئے

ہم شاعر: نواب فصاحت بیگ جیل مانکیپوری
 امتی: ۱۹۳۶ء نام کتاب: سچ سچ
 مطبعہ شہر: نظامی پریس، لکھنؤ، سن مباعت: ۱۳۴۵ء

امانت لکھنؤی

کیا کیا ہے کرم مجھ پہ خدائے دو جہاں کا
 تازہ ہے چمنِ حمدِ خدائے دو جہاں کا
 جو آگیا اس راہ میں سالک وہی شہسرا
 دریائے کریمی میں ہیں سو طرح کے جلوے
 صحرا میں نہ دریا میں زمین پر نہ فلک پر

شکر اس کا ادا کر سکے کیا مُنہ ہی زباں کا
 کچھ دخل نہیں گلشنِ قدرت میں خزاں کا
 گمراہ ہوا جو نہ یہاں کا نہ وہاں کا
 دیکھو صدفِ چشم میں عالمِ دُرِ جاں کا
 موجود ہے پر نام انہیں اس کے نشان کا

شادی کہیں بچتی کی کہیں غم ہے جواں کا
عرق آب سفینہ ابھی ہو جلتے جواں کا
جب نام لیا رنج میں اس راحت جواں کا
عالم نظر آتا ہے اگر حسن بستاں کا
ہے جو گل یکتا چمن ہر دو جہاں کا
واندہ و واقف ہے وہ ہر رازنہاں کا
حفا کر وہاں دخل نہیں دہم و گمناں کا

دیکھے تو کوئی غور سے قدرت کے کرشمے
وہ پائے غضب جوش میں آئے تو غضب ہے
غصہ پنا دیں ہو گیا شادی سے مبدل
ہم قدر مستی اللہ کے ہو جاتے ہیں صدقے
بلیں کی طرح عشق میں نالال ہوا میں اس کے
پوشیدہ بھلا کر کے اس سے کوئی کیا بات
دم مارنے کی جا نہیں اے صاحب ادراک

لب پر یہی مصرع ہے ہر وقت امانت
شکر اس کا ادا کر کے کیا منہ ہی زباں کا

۱۹۵۰ء: آفا حق امانت مولیٰ: ۱۹۵۰ء نام کتاب: دیوان امانت، غرضان فصاحت، مطبعہ شہر: ولکشر، لکھنؤ، ص ۱۷۷



صنفی لکھنؤی



(از مخطوطات غیر مطبوعہ)
آواز گرش فنانہ تیرا
لے حسن ازل اگرچہ مستور ہے تو
نیل کی زباں پر ہے ترانہ تیرا
عالم ہے تمام آئند خانہ تیرا

مخفی نہیں حسن عالم تیرا
سوئی کے سوال پر جو بجلی چمکی
کر سکتی ہے چشم دل نظار تیرا
تنبیہا تھا وہ اک اشار تیرا



بدل مجھ شنائے کبریا ہوں
تولائے علی کا دولا ہو
عقائد کا مجھے لازم ہے اظہار
خدا کے پاک واحد ہے احد ہے
قدیم وحی و قادر علیم راز
مبرا ہے وہ قید جسم و جاں سے
بہر سو اس کا جلوہ گر حیاں ہے
خلط ہے ہو گی اس کی دید حاصل
تغیر سے بری ہے ذات اس کی
مسادی ہے وہ خوش ہو یا غضبناک
فداے نام محبوب خدا ہوں
بلند آواز مسل علا ہو
کردن وعدانیت کا پہلے قرار
بقا اس کو ازل سے تا ابد ہے
مرید و صادق و مدبر سخن ساز
منزہ ہے وہ تعین مکان سے
برنگب بستے گل لیکن نہاں ہے
کبھی ہو گی نہ یہ امید حاصل
نہیں بیکار کوئی بات اس کی
حلول و اتحاد ان سب سے ہے پاک

وہ سے بے مثل و بے ہمت و یکتا
 ہوئے کون و مکان کون سے پیدا
 گرس پاتند خو شوریہ و کشش
 انہیں پر آفرینش کی ہے بنیاد
 پر اس کے عدل پر شاہد ہیں چاروں
 ہے اس پر قائم بالقد جنت
 نفس کی آمد و شد سے وہ نعمت
 ادائے شکر کب ممکن ہے ہم سے
 نفس شیرازہ جزائے تن ہے
 نفس پر سب مدار زندگی ہے
 نفس ہے تار و پود جامہ عمر
 نفس ہے محفل جہازہ نفس
 زلال حمد سے رطب اللسان ہوں
 نہیں دشوار بلکہ غیب ممکن
 نہیں خالق فقط تیرے کتنا خوان
 تری قدرت پہ دیتی ہے گواہی
 خداوندِ تعالیٰ سے التبا ہے
 کہ یہ بندہ تیرا بے دست و پا ہے

شریک اس کا نہ کوئی ہے نہ ہو گا
 کیا قدرت سے کیا کیا کچھ ہو پرا
 عنصر خاک و باد و آب و آتش
 مخالفت ہیں بہسم جو چار اضداد
 وہ آپس میں اگرچہ ضد ہیں چاروں
 کلام اللہ سے ثابت ہے عدالت
 جو دیکھے غور سے چشم بصیرت
 عطا کی اس نے جو اپنے کرم سے
 نفس ہمرشتہ جلد بدن ہے
 نفس آئینہ واپ زندگی ہے
 نفس ہے است و بود جامہ عمر
 نفس ہے حاصل اندازہ نفس
 اگر ہم ہر نفس تبیح خوان ہوں
 ادائے شکر ہے دشوار لیکن
 ملائک، وحش و طیر و جن و انسان
 ہر اک شے ماہ سے لے تا بہ ماہی

نام شاعر: سوانح مقدم بر لانا صی لکھنوی التمنی ۱۹۵۰ء

بیخود بدایونی

لاکھ پردوں میں بھی چھپتا نہیں جلوہ تیرا
 یہ بھی دیکھا ہے کہ اٹھتا نہیں پردا تیرا
 آج تک طالب دیدار ہے موسیٰ تیرا
 تو وہ معشوق ہے بیمار میسّا تیرا
 غنچہ غنچہ کی زباں پر ہے فانا تیرا
 دل شیدا کا ہے تو یا دل شیدا تیرا
 میں ہوں اک بندہ تاچیز خدایا تیرا
 آنکھ آگاہ نہیں دل ہے شناسا تیرا

دیکھ لیتا ہے تجھے دیکھنے والا تیرا
 یہ بھی سنتے ہیں کہ ہر لب پہ ہے چرچا تیرا
 اک تجلی سے تو کچھ شوق کا شعہ نہ دبا
 تو وہ عاشق ہے کہ ہے ختم رسل تیرا حبیب
 پتہ پتہ ہے خبردار حقیقت سے تری
 آج تک راز حقیقت نہ کھلا عاشق پر
 تو مرا خالق اکبر ہے، مرا رب قدرت
 پردے والوں سے ملا کرتے ہیں پردے والے

تندرستوں سے تو بیمار ہے اچھا تیرا
کوئی دیکھے مری آنکھوں سے تماشا تیرا
ایک ہی رنگ تھا اُس وقت تو میرا تیرا
کیوں نہ ہو لطف و کرم مجھ پہ ہویدا تیرا
دم بھرا کرتا ہے ہر اپنا پرایا تیرا
چشمِ عارف سے تو پروا نہیں ہوتا تیرا
دل عاشق سے یہ ہوتا ہے تقاضا تیرا
کبھی ناکام پلٹتا نہیں جو یا تیرا
عقل و دل کو ہوا کرتا ہے سودا تیرا
بھک کے جتا نہیں فرعون سے بندا تیرا

لوگ بخود کی زیارت کو بہت آئے تھے

آج میخانہ میں وہ حمد سرا تھا تیرا

نام شام: حیدرآباد حیدرآباد، مکتبہ، ۱۹۵۵ء، مطبعہ و شہر: دلی پرنسنگ و کس دلی سندھیا: ۱۲۲۸ء

شاقب کے پوری

پھولوں میں رنگ تو ہے رنگیں ہے تجھے نصرت
چمکا دیا جمالِ زیبائے شب کو تو نے

وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے

روئے قمر میں تیرا حسن کمال پہناں

ظاہر ہے جن عریاں پھولوں کے رنگ و بو سے

وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے

ذکرِ جمیل تیرا، ہر ہر ورق سے پیدا

عظمت پہ تیری نازاں ہستی کی رفتیں ہیں

وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے

اوجِ فلک سے اونچا ہو چکا دیا بشر کو

کون کون سے درد سے کر، نفوں کا ساز بخشا

وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے

موت آئے بھی تو کیا یہ کبھی مریا ہی نہیں
طرف تو نظر آتا ہے جہاں ہے تو ہے
ورق پکے ساہمِ بچاد سے پہلے تو نہ تھا
میں نے اور نہ موجود سمجھتا ہی نہیں
تیرے قبضہ میں ہے دیندار ہوا کافر ہو
جسم بھی دیکھیں تجھے جسم کو بھی عطا ہو وہ نظر
بھول کر بھی کوئی دم یاد سے خالی نہ رہے
نہرا ہی تو تری راہ میں ہے سین مراد
تیرے دیوانے تو ہوتے ہیں بہت ہی بشار
دب کے چلتا نہیں کمزور تیرا سرکش سے

ہر شے سے تو ہے ظاہر اے پردہ پوش وحدت!
حسنِ سیدیا ہے لیلے شب کو تو نے

وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے

سُوج کی طلعتوں میں تیرا جلال پہناں

قدرت ہے تیری ظاہر اشجار کے نو سے

وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے

نورِ جمال تیرا، رنگِ شفق سے پیدا

قدرت کی تیری شاہد، صحرا کی دستیں ہیں

وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے

تو نے صدف کے اندر پیدا کیا گہر کو

میں کے دل کو تو نے سوز و گداز بخشا

وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے

گلشن کا ذرہ ذرہ حکمت پہ تیری شاہد
 غنچوں کی مسکراہٹ دنیائے راز تیری
 وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے
 تاروں کی دلکشی میں رنگینی سمجھ میں
 تیرے نقاش ہیں مضمر، اسے تاجدار وحدت
 وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے
 دیروہم میں کیا ہے؟ تیرا ہی ایک جلو
 تیری صدا ہے پنہاں ناقوس کی فغاں میں
 وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے
 فاراں کی پوٹھوں پر تو ہی تو جلوہ گر تھا
 لیلیٰ کے رخ کو تو نے پرنور کر دیا تھا
 وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے
 ثابت نے تجھ کو اپنے تاریک دل میں یا
 عرفاں نے تیرے اس کو بیخود بنا دیا ہے
 وہ کون ہے جو تجھ کو پہچانتا نہیں ہے
 نام شاعر: ثابت کانبوری المتوفی: ۱۹۵۵ء نام کتاب: قمار درد مطبع و شہر: اسلامی پریس سندھ طاعت؟

علامہ رامشد الخیری

○

حمدِ جناسب باری
 باقی ہے بس وہی رب
 کافی ہے وہ اکیلا
 وہ خالق جہاں ہے
 حاکم ہے بحر و بر کا
 فرشتے زمیں اسی کا
 از ماہ تا بسبہا
 شاہنشاہ دو جہاں ہے
 حاکم ہے دو جہاں کا
 ہر جا ظہور اس کا
 رکھو زباں پہ جاری
 فانی ہے ماسوا سب
 باقی ہے سب بھمیدل
 وہ رازق جہاں ہے
 مالک ہے خشک تر کا
 عرش بریں اسی کا
 ہے اس کی بادشاہی
 معبود انس و جان ہے
 مالک ہے اہل دآں کا
 ہر شے میں نور اس کا
 ہر چیز میں نہاں ہے
 سب سے قریب تر ہے
 خورشید میں نہ آئے
 کھلے پتے نہ سوئے
 بے آنکھ سب کو دیکھے
 بے ہاتھ پاؤں سب کام
 ممکن نہیں کسی سے
 توصیف اس خدا کی
 مذکور جملہ ذات
 چھوٹا سا منہ بڑی بات

نام شاعر: علامہ راشد الخیری المتوفی: ۱۹۵۶ء نام کتاب: درد و قفس مطبع و شہر: تعمیر و بنات، دہلی سندھ طاعت: ۱۹۳۴ء

امجد حیدر آبادی

مَوَالِبَاتِی

وہی باقی ہے

○
جب ہی کو ہے دوام باقی فانی
قیوم کو ہے قیام باقی فانی
سینے کو زمین و آسمان سچے
باقی ہے اسی کا نام باقی فانی

وَلَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ إِذْ أَنْشَأَ مِنْ نَسْلِهِمُ
○
وہیں کو پہنچا ہے امتداد ہے دہلی کو پہنچا ہے امتداد ہے

○
ہر ذرہ پہ فضل کیڑا ہوتا ہے
اک چشم زدن میں کیڑے کیڑے ہوتا ہے
انعام دینی زباں سے یہ کہتے ہیں
اچھے تو پھر بھی خدا ہوتا ہے

وَلَا تَخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

نہ نہ ہم کو قیامت کے دن روانہ کر

وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ

نوبت کھو کر خدا نے قافی دہلی اور دہلی کے دل کے مابین

وَأَفْوَصُ أَمْرِی إِلَى اللَّهِ

میں اپنا ہر کام خدا کے سپرد کرتا ہوں

○
ضائع فرما نہ سرفروشی کو مری
مٹی میں مانا نہ گرجوشی کو مری
آیا ہوں کنھن پن کے اے ریت غفور
دھتہ نہ لگے سپید پوشی کو مری

○
کچھ اپنا پتہ اس نے بتایا تو نہیں
اب تک اس کا سراغ پایا تو نہیں
ملتی ہوئی ہے اس کی کھٹک آہستہ
دیکھو دیکھو کہیں وہ آیا تو نہیں

○
ناسحق پھر پھر کے سر پھرایا میں نے
اپنی کو بٹش سے کچھ نہ پایا میں نے
طوفان میں ہے کشتی اُمید مری
سے تو ہی سنبھال بات اٹھایا میں نے

فَاذْكُرْ ذِكْرِي أَذْكُرْكُمْ
○
تم مجھے یاد کرو تو میں تم کو یاد کروں

○
اَذْكُرْ لِي أَشْتَجِبْ لَكُمْ
○
تم دعا کرو میں قبول کرتا ہوں

○
غم سے ترے پائادوں نہ کیوں ٹاڈ کروں
جب تو سنتا ہے، کیوں نہ یاد کروں
میں یاد کروں تو، تو مجھے یاد کرے
تو یاد کرے۔ تو میں نہ کیوں یاد کرے

○
ہر دم اس کی غایت تازہ ہے
اس کی رحمت غیبِ اعلیٰ ہے
جتنا ممکن ہو سکھائے جاؤ
یہ دستِ دعا دروازہ ہے

نام شاعر: نید محمد حسین امجد حیدر آبادی نام کتاب: رباعیات امجد (جلد اول) جلد دوم: مجرم الحرم ۱۳۸۸ھ
ملعہ دشہرہ نیشنل فائن پرنٹنگ پریس چاکر کمان جیل آباد دکن
سید طاہر: مجرم الحرم ۱۳۸۸ھ

حمد

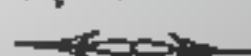
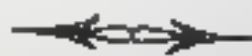
تم سخت گزروادے تسلیم و رضا کا
منزل سے لگایا ہمیں احسان خدا کا
مقدور فرشتوں کو نہیں حمد و ثنا کا
کیا مٹت کتب خاک سے ہو صف خدا کا
گھٹتے ہیں جہیں حورو ملائک ترے در پر
جھکتے ترے سامنے سر شاہ دگدا کا
سببیں قربان ہیں تیرے عرش سے تا فرش
حقا کہ تھا وند ہے تو ارض و سما کا
سب مست نگر ہیں ترے مغوک دلوں نگر
محتاج زمانہ ہے ترے دست عطا کا
مردے کو جلاتا ہے ترا نام خدایا
بخشا ہے دعاؤں میں اثر تو نے دوا کا
سب فیض اسی کا ہے عنایت ہے اسی کی
انسان کو کیا حوصلہ توحید خدا کا
تو چاہے تو دم بھر میں کسے مار کو گھار
جھونکوں میں خزاں کچے اثر موج صبا کا
عشاق جفاکش کو دیا خلعت تسلیم
خوبان دل آزار کو پرایہ ادا کا
بکریل کو دیا تالہ حینوں کو کرشمے
پہسل دل عاشق کو کیا تیغ ادا کا
لاریب ترے حکم میں ہیں ذرخ و جنت
تو مالک و مختار سزا کا ہے جزا کا
وافر ہے گناہوں سے تری رحمت بے حد
کس طرح مقرر ہو نہ ظہیر اپنی خطا کا

نام شاعر: میظہیر الدین حسین عرف نواب مرزا ظہیر، نام کتاب: انتخاب کلام ظہیر
دہلوی، مرتبہ: محمد علی الدین انصاری طبع: شہرہ آفرین پبلیکیشنز، لاہور، پاکستان
سال طبع: ۱۹۸۹ء

○

نظروں سے نہاں کیوں رہتے ہو جب جان لیا پہچان لیا
منشاہ حجاب آخر کیا ہے تم کو تو خدا بھی مان لیا
ہے جو طلبی اس پردے میں اسے شب و گپ پیت یا
وہ مجھ کو تسلی دیتی ہیں جن نقوشوں نے یہاں یا
احساس خودی باقی نہ رہتے تکیں جنوں ہے اس میں
اسے وحشت دل آگے لے چل ہر دشت تو ہم نے چپ نہ لیا
پھر خوف تلاطم کیا معنی جب قسمت میں بربادی ہے
جو مروج بڑھی اپنی جانب آغوش میں کسبوت نہ لیا
سینے میں ہے دل دل میں تم ہو مستور ہو گواں پڑوں میں
ہے یاد مجھے پیمان ازل ہے دید تہیں پہچان لیا
ہر قطرہ خون تن پسند قربان ہے اس خود داری پر
اسے تیغ ستم پرور ہم نے سرے کے ترا احسان لیا
کیوں تیس کی تم تعذیر کریں کیوں خاک اڑا میں صحرا کی
کچھ جوش جڑوں کی شرط نہیں جب ہٹنا دل میں ٹھکان لیا
سمجھا ہوں اسی کو اسے ناصح میں عرض تنہا کا حاصل
نکا جی پیہم پر اُن کا انداز نظر پہچان لیا
مسجود نظر میرا ہے یہی کوچے کو ترے کیوں کر چھڑوں
مرتہا ہے یہیں دہشتا ہے یہیں یہ جان لیا یہ مان لیا
زیادتیں زینت کی حاجت کیا ملک عدم کے لہی کو
شایان لحد جو تھا لے دل ہمراہ وہی سامان لیا
نام شاعر: ضمیر حسن خان دل شاہجہاں پوری۔

المترن: ۱۹۵۹ء۔
نام کتاب: تراشہ دل۔ مطبع: دشر، سرفراز پور، گلشن۔
سال طبع: ۱۹۵۵ء



دُعا

ترے جمال سے بزمِ حیات روشن ہے
 تری ضیاء سے دلِ کائنات روشن ہے
 ہر ایک حُسن ہے تیرے ہی حُسن کا پر تو
 ہر ایک ذرے میں جلوہ نشاں ہے تیری صورت
 سدا روں سے ترا بھرے کرانِ کرم
 قیاس و دہم سے بالا ہے تیری شانِ کرم
 یہ میری رُوح ابھی تک مگر ہے تیرا دُعا
 یہ بے نصیب ہے محرومِ بارشِ انوار
 ادھر بھی اک جگہ دل نواز ہو جائے
 مرا وجود سدا پایا گدا ہو جائے
 مرے خیال کو زنجینی بہار سے
 نظر کو توڑے، رُوح کو قرار سے
 مرے ہر اشک کو پاکیزگی گہر کی سے
 سحر کا حُسن سے، چاندنی قمر کی سے
 مرا شباب ہو تصویرِ پاکبازی کی
 یہ آفتاب ہو تصویرِ پاکبازی کی
 فغانِ نیم شبی کو عطا ہو سوز و گداز
 ہر ایک آہ ہو آئینہ خلوص و نیاز
 دکھا کے جلوہ نگاہوں کو پاکباز بنا
 صنم پرست کو بیگانہ محباز بنا
 کہ تیرے ذکر میں سرشار صبح و شام ہوں
 دُعا و عشق میں غرق سرا مدام ہوں

نام شاعر: عبدالمسیح اثر مصباحی۔

نام کتاب: باہمِ رفعت۔

مطبع و شہر: اکادمی پنجاب ادبی دنیا منزل، سنہ طبع: ۱۹۵۷ء

حمد

ہے تو ہی اَلَم ہے تو ہی خوشی تری شانِ جل جلالہ
 تو ہی موت ہے تو ہی زندگی تری شانِ جل جلالہ
 جسے چاہے ہوش میں لائے تو جسے چاہے مست پھرائے تو
 تو ہی ہوش ہے تو ہی بخودی تری شانِ جل جلالہ
 تو ہی ذیرو بیتِ صنم میں بھی تو ہی بُتِ کسے میں حرم میں بھی
 ہے ترا ہی ذکر گل گل تری شانِ جل جلالہ
 تو ہی رنگِ برگِ شجر میں ہے تو ہی غنچہ دھل تر میں ہے
 یہی کہہ رہی ہے کلی کلی تری شانِ جل جلالہ
 ترا ذکر ہی تو نماز ہے تری یاد ہی تو نیاز ہے
 بڑی سہل ہے تری بندگی تری شانِ جل جلالہ
 ترے فضل نے یہ پتادیا، ترے لطف نے یہ بتا دیا
 مری بے بسی نہیں بے بسی تری شانِ جل جلالہ
 مجھے اپنے رنگ پہ ناز ہے، مری زلیست صرف نیاز ہے
 جو تری خوشی وہ مری خوشی تری شانِ جل جلالہ

نام شاعر: بہنژاد لکھنؤی، المثنوی، ۱۹۷۴ء نام کتاب: وجدِ جل
 مطبع و شہر: نسیم بک ٹولہ، لکھنؤ۔ سنہ طبع: ۱۹۵۵ء

رسا جان دھری

○

کیوں نہ ہو قصرِ دو عالم پہ احساں تیرا
 بحرِ ہستی میں ہے جو کچھ وہ ہے سارا تیرا
 : لاکھوں شعلوں کا ہے مجموعہ نظارِ تیرا
 سو اشاروں کا اشارہ ہے اشارِ تیرا
 ہو گئے کون و مکان خوابِ عدم سے بیدار
 سو پہاروں کا مرقع ہے ترا حسن و جمال
 : ہر قدرت کے مظاہر کا ہے تو ہی والی
 : عرشِ عظمتِ افلاک ترا جاہ و جلال
 : نقشِ ذرے پہ مستط ہے سیادت تیری
 : نہیں نے دیکھا تھا جسے بزمِ ازل میں اک بار
 تو جسے چاہے اُسے سارا زمانہ چاہے
 دردِ دل سوزِ جگر، حسرتِ حرمان و ملال
 اک طرف بزمِ ازل ساری کی ساری تیری
 آگئی موجِ فنا موجِ بخت کی زد میں
 اس کی تعمیر کا ضامن ہے اشارِ تیرا
 موجِ تیری ہے بھنورِ تیرا ہے دہرِ تیرا
 حلوۃ طور تو تھا ایک شہرِ تیرا
 سو سہاروں کا سہارا ہے سہارِ تیرا
 گن کی آواز تھی یا کوئی اشارِ تیرا
 سو نظاروں کا نظار ہے نظارِ تیرا
 شام کا چاند ترا صبح کا تارا تیرا
 وجہِ تمکینِ زمینِ حسنِ خود آرا تیرا
 قطرے قطرے پہ مستط ہے اجارا تیرا
 وہ تماشا نظر آیا نہ دوبارِ تیرا
 ساری دنیا کا ہے پایا جو ہے پایا تیرا
 سب گوارا ہیں، اگر غم ہے گوارا تیرا
 اک طرف ملکِ عدم سارے کا سارا تیرا
 میں نے منجدِ حار میں جب نام پکارا تیرا
 میں نے لکھی جو رستا حمد جگر کاوی سے
 آئی آواز اب ابھرے گاستارا تیرا



عاشق حسین سیما اکبر آبادی

○

عروسِ فطرت مری نگاہوں پر چھا رہا ہے شبابِ تیرا
 ہے نورِ ریشِ مسلسل تو اپنے جلوؤں کی روشنی میں
 زوال سے اور زیند سے بے نیاز و بیگانہ رہنے والے
 گزرتے سببِ آزما بہت ہے تری غموشی و پردہ داری
 جہاں و جبروت نے لگا دی ہیں اپنی مہرِ زبانِ لب پر
 سرِ ثوب و عذاب کیسا یہ دونوں تیری ہی نعمتیں ہیں
 ترے جلال و جمال ہی سے ہے اعتدالِ مزاجِ عالم

ہے روحِ سیما سازِ تیرا تو اس کے نغموں کا سوزِ پہناں
 تڑپِ رگِ جاں میں ہے یہ کہیں کی؟ اگر نہیں اضطرابِ تیرا

نامِ کتب : سازِ عباد



ارمان اکبر آبادی

○

تجھ کو تو خوشے رحم ہے 'فرد گناہ کی نہ دیکھ
 قلب پر میرے نقش ہے نامِ تیرے حبیب کا
 میری سرشت میں گناہ 'میرے خمیر میں گناہ
 تیری عطائیں عیب پوش 'تیرا محرم بہانہ بُو
 جوشِ طلب ہے گرم رو 'پاسِ ادب ہے سدا رہ
 نظم ہے تیری حمد کی 'راگنی تیرے نام کی

بندہ نوازیوں دکھا 'غامی بستگی نہ دیکھ
 کس کا غلام ہوں یہ دیکھ 'معصیتیں مری نہ دیکھ
 تیری خدائی کے شاعر 'تو مری خود سری نہ دیکھ
 نیکیوں کی تجھے قسم 'دیکھ مری بدی نہ دیکھ
 شوق کی بے گلی نہ پوچھ 'عشق کی بے بسی نہ دیکھ
 فضل و کرم سے کر قبول 'اس میں بُری بھلی نہ دیکھ

رحم کا تیرے کیا حساب 'میرے گنہ کا کیا شمار
 تو تو محرم کیسے ہی جا 'میری ہما ہی نہ دیکھ

نامِ کتب : سرودِ سدا



ساحر صدیقی

○

اے رب کعبہ! اے رب کعبہ!
ہے تو ہی مالک خشک اور تر کا
برگ و شجر اور شمس و قمر کا
حور و طالع جن و بشر کا
اے رب کعبہ! اے رب کعبہ!
نسبت سے تیری کعبہ کو عظمت
بخشش کا حیلہ جس کی زیارت
وحدت میں کثرت کثرت میں وحدت
اے رب کعبہ! اے رب کعبہ!
فرش زمیں سے عرش بریں تک
طاق حرم سے قلب حزیں تک
تیری خدائی دنیا سے دیں تک
فرش زمیں سے عرش بریں تک
طاق حرم سے قلب حزیں تک
تیری خدائی دنیا سے دیں تک
اے رب کعبہ! اے رب کعبہ!

نام کتاب: جام حیات

حافظ مظہر الدین

○

قلندروں کی اذان لا الہ الا اللہ
سرود زندہ ولاں لا الہ الا اللہ
سکون قلب تپاں لا الہ الا اللہ
دولتے درو نہاں لا الہ الا اللہ
مدرخ کون و مکان لا الہ الا اللہ
تجلیوں کا جہاں لا الہ الا اللہ
تدار مہ و شاں لا الہ الا اللہ
پناہ گلبناں لا الہ الا اللہ
ہے بے نیا زخراں لا الہ الا اللہ
بہار باغ جہاں لا الہ الا اللہ
مہرل سے دے گا آماں لا الہ الا اللہ
بتا وظیفہ جہاں لا الہ الا اللہ
وہ خود ہے جلوہ فناں لا الہ الا اللہ
وجود غیب کجہاں لا الہ الا اللہ
وہیں جمال رخ یار کی تجسلی ہے
جہاں جد کھناں لا الہ الا اللہ
بہا کے آج لئے جا رہا ہے منکھڑہ کو
برنگ سبیل رواں لا الہ الا اللہ

نام کتاب: باب حیرل، تجلیات، جلوہ نگاہ، میزاب زر

صاحبزادہ سید فیض الحسن شاہ

جہاں بزمِ فرد میں منتہائے جستجو تُو ہے
نیمِ صبح سے نہکت بداماں فیض سے تیرے
ضیا کون دسکاں میں مہرِ عالتب ہے تیری
جہاں عشق کی آبادیاں ترے ہی دم سے ہیں
فروغِ بزمِ اسکاں ہے ترے نورِ تجلی سے
تیری رنگینیاں قیدِ بیاں میں آئیں سکتیں
خرد کہتی رہی روپوش ہے تو لاکھ پردوں میں

خمتاں میں وہیں مقصود سوزِ آرزو تُو ہے
چمنِ افروز اے جانِ بہارِ رنگ و بو تُو ہے
تجلی ریز بزمِ زندگی میں چار سُو تُو ہے
نواہل میں ہے تیری رگِ گل میں ہو تُو ہے
اس آئینہ میں جلوہ ریز گویا ہو تُو ہے
زبانِ گل سے لیکن یہ سنا ہے سرخود تُو ہے
مگر میری نظر میں جلوہ فرما چار سو تُو ہے

ترے ہی فیض سے آباد ہے مے خانہ ہستی
مے خوش رنگ تُو پیرِ مغاں تُو اودیلو تُو ہے

نام کتاب: ارمغانِ فیض

صوفی محقق افضل فقیر

اے خداوندِ لم یزل ، متعال
گزرِ بیش و کم نہیں تجھ پر
تو ہی سب کا ہے خالقِ مطلق
ہے بشر کا سب اور کسبِ بشر
ہر دو میں تازیانہِ عبرت
متصرف ہے تو حقیقت میں
تجھ سے وابستہ ہے تصرفِ خلق
تجھ سے رنگِ تداولِ ایام

نامِ تیرا ہے تیری ذات پر دال
نہ کوئی اشتباہِ نقص و زوال
خلق ہو یا کہ خلق کے اعمال
موجبِ اجساد و وجہِ وبال
شب کا ادبار ، روز کا اقبال
برہمِ خلق در ہمہ افعال
تجھ سے پیوستہ رشتہ ہائے کمال
تجھ سے شانِ تواردِ احوال

نام کتاب: جانِ جہاں - حلقہ نمبر - ثانیبِ احمد

دیکھیں امر و ہوی

○
ہر ذرۂ تسیسگی و تنویر
زندانی کائناتِ تقدیر

انجم ہیں خلا میں پا بجولاں
سورج ہے زمیں پہ پا بہ زنجیر

رقصاں ہیں شعاع مہر کے ساتھ
ذراتِ زمیں بہ نوکِ شمشیر

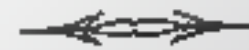
ذرات پر رقص مگر رہی ہے
سورج کی کرن بہ جبرِ تنویر

منجھوڑ ہے گاہ کی کشش سے
افلاک پر اکشاں کی تسخیر

یہ مسدود نشو و ارتقار کا
اشائیں ہیں کماں تو پھول ہیں تیر

تو روح کا جلوہ جہاں تاب
میں جسم کا سایہ زمیں گیر

ذات : ۱۹۸۸ء



صبا متھرا دی

○
اسے خدا سے ہر دو عالم حکمران کل جہات
قبضہ قدرت میں تیرے زندگی بھی موت بھی
تو نے مشق خاک کو گفتار دی رفتار دی
آبرو بخشی تو قطرے کو سمندر کو دیا
گلستاں کو دیں بہاریں، دشت کو مخزن دیتے
چاند کو دی چاندنی، سورج کو سونا دھوپ کا

اصغر حسین خان نظیر لدھیانوی

○
طیور گلشن ترسے شناخواں، و فور گلِ اشتہار تیرا
چمن چمن میں سناری ہی ہے قصیدہ فصل بہار تیرا
نہ تجھ کو لطفِ کرم سے فرصت نہ مجھ کو خدو طلب سے مہبت
تلاش و تحصیل کام میرا، عطا و بخشش شعار تیرا
جیل ہے تو مجید ہے تو، جیل ہے تو زبیر ہے تو
عظیم ہے تو قدیم ہے تو، محیط ہے بے کنار تیرا
ادھر ہے جرم و گنہ کی کثرت ادھر ہے طغیانِ بحرِ حرمت
خطا و لیاں بشر کی عادت ہے نامِ آمر زگار تیرا
نجوم و مہ کی کرن کرن سے، رخ سحر سے چمن چمن سے
ہزار پردوں میں رہ سکے پنہاں جمال ہے آشکار تیرا
معاش و روزی کی فکر کیوں ہو، کسی ضرورت کا ذکر کیوں ہو
کرے گا لاریب پرورش تو ہے نام پروردگار تیرا
نہ ختم ہو ذکر و صفتِ اول نہ فرد تو صیغہ ہو مکمل
یہ ہے اگر عمر بھر ثنا گز نظیر لیل و نہار تیرا

نام کتاب : آفتابِ حرا وفات ۱۹۸۹ء



○
ذات بے ہمتا ہے تیری، ان گنت تیری صفات
آمر ملک قضا ہے، حاکم، بزمِ حیات
دے کے عقل و ہوش اس کو کہ دیا جان حیات
اور ذرے کو نظر دی تو ہوا سورج بھی مات
اور پہاڑوں کو عطا فرما دیتے پائے ثبات
بادلوں سے کاشتکاروں کو دیا آبِ حیات

پھول تجھ سے سرخروا تجھ سے بہاریں ذی وقار
حکم سے تیرے خزاں دم بھر میں ہو جائے بہار
گلستان تجھ سے معطر، تجھ سے رنگوں کو شہادت
ریگڑ روں کی رگوں سے ہو رواں جوتے حیات
مدقوں سے بندہ عاصی صبا رنجور ہے
اس پہ بھی چشمِ کرم اے جلوہ افروزتے حیات

نام کتاب : دربار رسالت میں ————— وفات : ۱۹۸۸

رامنح عرفانی

یزد فی جالندھری

○
تجھی کو زیب ہے عالم کا کبریا ہونا
شب و سحر سے عیاں ہے ترا خدا ہوتا
ترے فرخ سے روشن جمالِ ارض و سما
دلیل ذات ہے سورج کا رونما ہونا
ترے دوام کا شاہد ہے سلسلہ یہ بھی
بشر کی عمر دور روزہ کا برق پا ہونا
عطائے خاص ہے تیری یہ میرے خاصے پر
ہر ایک حرف رقم صورتِ شہنا ہوتا
نہیں ہے کوئی بھی حاجت ترے فیروز کو
شہنشی ہے ترے باب کا گدا ہونا
کرے گا کیا تری تعریف راستخ عاجز
نہیں ہے سہل تری حمد کا ادا ہونا

○
فرشِ تاعرش ترے حسن کا جلوہ دیکھا
بہیں پنہاں تجھے دیکھا کہیں پیدا دیکھا
ایک اک دل میں تری دید کی حسرت پائی
ایک اک آنکھ کو ششماں تماشا دیکھا
قطرے قطرے میں ترے حسن کا پر تو پایا
ڈرے ڈرے میں ترا حُسن جھلکتا دیکھا
لالہ و گل میں محک چاند ستاروں میں ضیا
تجھ کو ہر رنگ میں ہر شے میں ہویدا دیکھا
ماورا ہے حدِ ادراک سے تیری ہستی
تجھ کو ہر سوچ کی پرواز سے بالا دیکھا
یہ ترا ہی کرم خاص ہے یزدانی پر
اس کو ہر حال میں مستغنی دنیا دیکھا

وفات : ۱۹۹۰

نام کتاب : ارغوانِ حرم - ذکرِ خیر - حدیثِ حیاں - نیم نئی - حسنِ کلام - اخبارِ حماد

حکیم عبدالکریم شمر

○

نظر فرور ہے تو زمزمہ طراز ہے تو !
 بسا زکارِ غریباں کہ کارساز ہے تو
 درست جلوۂ مستور میں ہے عکس جمال
 بجا کہ باعثِ تسکین اہل راز ہے تو
 عطائے خاص بہتری دل و نظر کا سکون
 نظر کا نور ہے تو قلب کا گداز ہے تو
 ترا جمال حقیقت کہاں تلاش کروں
 مناسبت میں نے پس پردہ مجاز ہے تو
 نوا و نغمہ و مضراب ہیں ترے محتاج
 سکوت ساز میں گویا صدائے ساز ہے تو
 مری بلا سے 'زمانہ' جو سازگار نہیں
 میں جانتا ہوں دو عالم میں کارساز ہے تو
 ہر اک وجود میں موجود ہے تری قدرت
 شہود و غیب میں خود وجہ امتیاز ہے تو
 نام کتاب : شعر و المام - حسن تعلیم - شاخِ سدرہ
 وفات : ۱۹۸۹ء

محمد اعظم چشتی

○

لائق حمد تری ذات کہ محمود ہے تو
 لائق سجدہ تری ذات کہ سجدہ ہے تو
 انگاری مرا مقصود کہ بندہ ہوں میں
 خود نکاتی ترا دستور کہ معبود ہے تو
 بعد اتنا کہ مجھ سے آنکھ نے دیکھا نہ تجھے
 قرب اتنا کہ مری جان میں موجود ہے تو
 ہے در احد تعین سے تری ذات قدیم
 کون کہتا ہے کسی سمت میں محدود ہے تو
 حسن پر سے میں بھی بے پردہ نظر آتا ہے
 اتنا چھپنے پر بھی منظور ہے شہود ہے تو
 میری کیا بود کہ معدوم تھا، معدوم ہوں میں
 تیری وہ شان کہ موجود تھا، موجود ہے تو
 ایک اعظم ہی نہیں عاشقِ ناپہیز تر
 سب کا مطلوب ہے 'محبوب' ہے، مقصود ہے تو
 نام کتاب : غذائے روح - رنگ و بو - نسیہ اعظم
 وفات : ۱۹۹۳ء

راصف علی راصف

○

تو ایک قلم زم زمی و وسیع و بے پایاں
 ترا جمال کہ ہے کائنات کی تنویر
 تو ایک راز کہ ظاہر بھی ہو تو پُر اسرار
 تو سامنے ہو تو چھن جاتے تائب نظار
 تو لامکاں کا سکین اپنی ذات میں تنہا
 تو وہ کہ نور سے تیرے قیامتے ارض و سما

میں رنگ زار تمنا میں تشنہ باراں
 میں اک مسافر شب تیرگی میں سرگواں
 میں تیرے راز کا محرم میں تیرے فن کا نشان
 میں آئینے میں ہوں غمِ مشیل دیدہ حیراں
 مری شریک سفر کیوں ہو گردشِ دوراں
 میں تیرے شب میں تمنائے روزِ نماں

تو خود قریب رگ جان ہو تو بات الگ میں دوری شبِ ہجران میں شورشِ مگیاں
تو ایک برقی تجلی کہ ہر وجود میں تو میں ایک سنگ کہ اپنے وجود میں حیراں
تو وہ قدیم کہ آغزِ سہ سے نہ ہے انجام
میں وہ کہ حادث و قاتی و بے خبرِ انساں
نام کتاب : شبِ چراغ

حافظ لدھیانوی

حسرت حسین حسرت

○
زائے لی جو ہے حاجت روا، وہ ذات ہے تیری
زانہ جس کو دیتا ہے صدا، وہ ذات ہے تیری
ہر اک تخلیق تیری، تیرے ہونے کی نشانی ہے
ہر اک شے میں ہے جو جلوہ نما، وہ ذات ہے تیری
ہے تیری حمد کا آہنگ میرے دل کی دھڑکن میں
مرے اشکوں کا جو ہے مدعا، وہ ذات ہے تیری
سکونِ قلب ہوتا ہے میرے ذکر سے تیرے
ہے جس کی خلوتِ دل میں ضیا، وہ ذات ہے تیری
کسی کے حلقہ اور اک میں تو آ نہیں سکتا
ہے سب فکر سے جو ماورا، وہ ذات ہے تیری

ہر اک شے کے لبوں پر راتِ دن تیرے ترانے ہیں
ہے جاری راتِ دن جس کی ثنا، وہ ذات ہے تیری

سرائے اعرافِ حجاز کچھ چارہ نہیں حافظ
لکھائی حجاز کی جس نے ادا، وہ ذات ہے تیری

○
ذیر تیرا ہے، حرم تیرا، کلیسا تیرا
دیں کی آنکھوں سے جو دیکھا ہے گلستاں کی طرف
تیری تخلیق کی وسعت کا کسے ہے دراک
کون دلی ہے کہ جو جو گو تسمیع نہیں
شہ کو زمین محمد کو بنا یا تو نے
جہاں پٹیوں کی لطافت ہیں نٹوں کی خلش
صبحِ گلشن میں کوئی گوش بر آواز تو ہو
ظلمتِ شب کو عطا کی مدد و انجم کی چمک
تشنگی پھول کی شبنم سے بھجائی تو نے
بھسی کانر کی ہو کھیتی کہ مسماں کا چین
ذرتے ذرتے کیے عام ہے دریا تیرا

نات : ۱۹۹۷

احمد ندیم قاسمی

عندید

مجھے رنگ دے

مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

تو جو ہر سو دریاہ کی کائنات کا حس کا پر عظیم ہے۔

تو جدید سے بھی جدید ہے، تو قدیم سے بھی قدیم ہے

مجھے رنگ دے

مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

تو حبیب بھی، تو حنیف بھی، تو رحیم ہے، تو کریم ہے

تو بصیر بھی، تو نصیر بھی، تو گیر ہے، تو حلیم ہے

مجھے رنگ دے

مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

تو میرے خیال کے گلشنوں میں بسا مٹاں شمیم ہے

تو میرے یقین کی وسعتوں میں خرام موج شمیم ہے

مجھے رنگ دے

مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

تو جمال بھی، تو جمیل بھی، تو جبر ہے، تو علیم ہے

یہ حرف تیری امانتیں، یہ ندیم تیرا اندیم ہے

مجھے رنگ دے

مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

عبد العزیز خالد

○

ہے بے نیاز ملان وہ ذات بے ہمت

صفات و ذات میں یکسر منسوخ و مکتا

تمام حمد و ستائش اسی کو ہے زیب

وہ جس نے کُن سے کیا کائنات کو پیدا

وہ جس نے دے کے مذاق تجسس اشیاء

کعب غبار کو سوچی خلافت دنیا

اسی کے فیض سے فرش زمیں ہے خلد آسا

فضائے گلشن ایچا دے نشاط انسا

اسی کا نام ہے ورد زبان موج ہوا

اسی کا تذکرہ کرتے ہیں، بل نطق و نوا

شہید ذوقِ ترنم، طہور نغمہ

ہمیشہ پڑھتے ہیں "بَنَیْنَ دَرَجَاتٍ اِلَّا عَلٰی"

ہر ایک ذرہ صغیر، ہر ایک برگ چمن

ادا شناس رسالت کو ہے صیغہ فن

بہارِ باغِ عدن ہو کہ دایرِ رنج و محن

اسی کے ذکر سے آباد ہیں دیار و دمن

ضیائے ستس و قمر ہو کہ دیدہ روشن

اسی کا نور ہے خود آشکار و حیلہ نکلن

عاصی کرنالی

○

مُشتِ گل ہوں، وہ خرام ناز دیتا ہے مجھے

عرش تک گنتائش پرواز دیتا ہے مجھے

کنہ ہونے ہی نہیں دیتا وہ میری داستان

جب بھی لکھتا ہوں، نیا انداز دیتا ہے مجھے

آپ ہی رکھتا ہے میرے سامنے سرستہ راز

آپ ہی توفیق کشفِ راز دیتا ہے مجھے

زندہ رکھتا ہے مجھے رنجِ خوشی کے دریاں

ساز دیتا ہے، شکست ساز دیتا ہے مجھے

شرب کے پردے میں مجھے کرتا ہے انجام آشنا

دن کی صورت اک نیا آغاز دیتا ہے مجھے

جب بھی لوٹ آتا ہوں مُشتِ چار کو چھان کر

دل میں چھپ جاتا ہے اور آواز دیتا ہے مجھے

دور رکھتا ہے وہ عاصی، مجھ سے ساری ذلتیں

اور کریم اعجاز پر اعزاز دیتا ہے مجھے

مطہر و ادنیٰ

○

دلتاں ہوں بہت نظر آئے اُس کی
پس ہر آئینہ صورت نظر آئے اُس کی
ہر عمر ہونی ہے اُس کی ہی عمارتِ ظہور
مجھے مجھے میں صداقت نظر آئے اُس کی
ذہن انسان کی رسائی سے بہت بالا ہے
اور سالی میں بھی حکمت نظر آئے اُس کی
ایکے ہو کر بھی وہ موجود ہر اک رنگ میں ہے
یعنی کثرت میں بھی وحدت نظر آئے اُس کی
غور کیجئے تو نظر آتے ہیں مطلب کتنے
ذره ذرہ مجھے بیت نظر آئے اُس کی
ہر بُرائی پہ ملامت کرے انسان کا ضمیر
دل مجرم بھی عدالت نظر آئے اُس کی
میں ہوں زندہ تو منظر یہ کرم ہے اُس کا
میری ہر سانس میں قدرت نظر آئے اُس کی

حفیظ تائب

○

جو اکسم ذات ہو یا ہوا سہر قرطاس
ہوا خیال منور، ہلک گیا احساس
اُسی کے ہنک میں مصروفِ ربط ہستی
اُسی کے ذکر میں مشغولِ نغمہ انکس
اُسی کے اذن سے ہے کاروانِ زیست رواں
اُسی کے حکم پر فیضِ شہود کی ہے اسکس
بسیطِ نعمتیں اُس کی شمار سے باہر
محیطِ قدیم اُس کی ورانے عقل و قیاس
اُسی تدبیر کے فرماں کے ہیں سبھی پابند
ہو ربط و ضبط عناصر کہ اعتدالِ حواس
مجھے شریک کرے کاش ایسے بندوں میں
جنہیں نہ خوف و خطر ہے کوئی نہ رنج و ہراس
اٹھا کے ہاتھ اُس کو پکارتا ہوں میں
مقام جس کا ہے میری رگِ حیات کے پاس
کیا یہ خاص کرم اُس نے فروعِ انسان پر
بنا دیا جو حبیب اپنا غمگسار انکس
عجیب ذکرِ الہی میں ہے اثرِ تائب
ملنے زیست کی تمنی، بچھانے رُوح کی پیاس

شہزاد احمد

○

تلاش اُس کی ہے جاری کئی جہانوں میں
نظر کے سامنے ہے اور نظر نہیں آتا
میں سُن رہا ہوں مگر دُوروں کو کیسے سُناؤں
اُسی نے دی ہے مجھے سوچنے کی آزادی
امید اس سے جو بالا امیدِ دیم سے ہے
وجودِ آدمِ حسا کی میں کیا نہساں ہوگا

اگ تک بھی ہے دنیا نے بے ثبات سے وہ
لہو کی طرح رواں بھی ہے خستہ جانوں میں

صہبا الخضر

○

تو ہی راتوں کو دیتا ہے نورِ سحر
تو ہی ذروں کو کرتا ہے سورجِ مثال
تیری ہی سمت ہے رجبت ہر بشر
بجہ کے بعد ہے صرف تیرا وصال
اک کرن جس کی دانش کو تجھ سے مل
اُس نے پھینکے مردہ ہر پر اپنے جال
میں ہوں تیرے محمدؐ کا حلقہ بگوش
تجھ پہ ایمان رکھتا ہوں بے قیل و قال

اے درائے گمان و قیاسِ خیال
میرے قلبِ نظر میں ہے تیرا جمال
خاکدانِ خاکدانِ تیری عظمت کا نور
آسمانِ آسمانِ تیرا جہاں و جلال
ہر جہت بے جہت تیرا جلوہ ٹھٹھ
دہم ہیں شرق و غرب و جنوب و شمال
تیری عظمت کی تصدیق ہے ہر بہار
تیری رحمت کی تخلیق ہے ہر نگار

اقبال صلاح الدین

○

بے سہاروں، بے کسوں کو آسرا دیتا ہے تو
جب دھندلوں میں بھٹکنے لگتا ہے رہرو کوئی
جلنے لگتی ہیں ہوائے گرم سے جب کھیتیاں
ناخدا مایوس ہو جاتا ہے جب مہجہاں میں
عقل آجاتی ہے عاجز جب ترے ادراک سے
چھین لیتا ہے جو چاہے دوست دُنیادیں
کون کرتا ہے تری ایک ایک نعمت کا بیان
غم کشوں کو زندگی کا حوصلہ دیتا ہے تو
اُن گہنت شمعیں سہاروں کی جلا دیتا ہے تو
بادلوں کی اوٹ سے ٹھنڈی ہوا دیتا ہے تو
ڈوبتی کشتی کنارے پر لگا دیتا ہے تو
اپنی ہستی کا زمانے کو پتہ دیتا ہے تو
اور جب دینے پر آئے تو سوا دیتا ہے تو
پھر بھی لاکھوں نعمتیں صبح و سوا دیتا ہے تو
زیب دیتا ہے تجھ کو نام "رب العالمین"
بے طلب سارے جہاں کو، اے خدا! دیتا ہے تو

حزین کا شہسوری

○

کرم و جسم کا بیع تو ہے
اپنے بندوں سے ذرا احسان
محبم رازِ محمدؐ تیرا
عرق ہے بھر فنا میں ہر شے
وادئی و شبتِ دل حیراں میں
بے سہاروں کا سہارا تو ہے
مصدرِ ہمد و فاس ہے تو ہی
طالبِ حرفِ دُعا ہے تو ہی
اُس کا محمؐ بند ہے تو ہی
منعم بہ نقشب بقا ہے تو ہی
دردِ بنِ بن کے اٹھا ہے تو ہی
بے نواؤں کی نوا ہے تو ہی
دلِ بیباکِ حزین کو سچ ہے
وجہِ تسکین ہے دُعا ہے تو ہی

چار شوحبہ نما ہے تو ہی
سلسلہ زینت کا تجھ سے قائم
دل کی دھڑکن ہو کہ آوازِ حضور
دُور تک ساتھ گیا ہے میرے
ایک اک شے میں ہے تو ہی موجود
کون ظاہر ہے دلوں میں اگر
لانیِ حمد و ثنا ہے تو ہی
خانیِ ارض و سما ہے تو ہی
کارِ پروا و ہمد ہے تو ہی
میرے نزدیک رہا ہے تو ہی
ایک اک شے سے جدا ہے تو ہی
کون نظروں سے چھپا ہے تو ہی

حفظ صدیقی

○

مالک الملک ذات اُس کی ہے
سب کی سب کائنات اُس کی ہے
لفظ ملتے نہیں بیاں کے لیے
زکر اس کا ہے، بات اُس کی ہے
لے لے میں ہے وہی موجود
دن اُسی کا ہے، رات اُس کی ہے
ذرتے ذرتے میں اُس کا ہے پُر تو
غنچہ و گل میں ذات اُس کی ہے
کون سی سمت ہے جدھر وہ نہیں
وسعت شش جہات اُس کی ہے
ہے صفت کون سی جہاں میں نہیں
ذات والا صفات اُس کی ہے
رب وہی ہے سبھی جہانوں کا
لائق حمد ذات اُس کی ہے
دھند فانی مگر، ہستی
آشنائے ثبات اُس کی ہے
زندگی میں جو ہو گیا اس کا
موت میں بھی حیات اُس کی ہے

حفظ الرحمن احسن

○

ہے اُس کی حمد سے عاجز ہری زبان کیا کیا
شنا سے اُس کی ہے قاصر یہ خوش بیاں کیا کیا
وہ بے نیاز ہے لیکن ہے باخیر کیسا
کہ بے نشانے بھی شستا ہے درجہاں کیا کیا
پیدل یہ شمس و قمر اور پیدلا مکان و مکان
ہیں اُس کے نور سے آباد بستیاں کیا کیا
تھی میری نعت بد عمل گر چہ کم عیار بہت
پر اُس نے سود میں بدلا ہوا نیاں کیا کیا
ریاض و ہریں ہر سو اُسی کے جلوے ہیں
نہاں نظر سے بھی ہو کر ہے وہ عیاں کیا کیا
ہزار چاک تھے دامن بندگی میں مرے
مرے کریم نے بکس پر وہ پوشیاں کیا کیا
ہے اس کا نور ہی خود راہبر مرا احسن
بھٹکتے پھرتے ہیں راہوں میں راہ داں کیا کیا

جعفر بلوچ

○

کرتا ہے اہل درد کی دل بستگی وہی
فطرت کی بار بار گواہی کے باوجود
وہ بے نیاز یاد کسی کو ہو یا نہ ہو
اک صادق و امیں نے ہیں جس کی دی خبر
وہ راہ مستقیم دکھاتا ہے خود نہیں
دیتا ہے ظلمتوں میں ہیں روشنی وہی
ارباب کفر کی ہے خدا نا رسی وہی
اُس بے نیاز کی ہے جہاں پروری وہی
ہاں ہاں وہی خدائے احد ہے وہی وہی
کرتا ہے دور دیدہ و دل کی گنجی وہی

ہوتا ہے جس سے آفل دباقی میں امتیاز
مجھ کو عطا ہو میرے خدا روشنی وہی

راجا رشید محمود

ایک برقی زد لکتی ہے مرے احساس میں
 جلوہ نما تو ہے مرے پر وہ انفاس میں
 کیوں نہ مل جائے اسے لا تقظوا کی پھر نوید
 جب اتر آئے کرم تیرا نگاہ یا اس میں
 کیوں نہ بن جائے ہماری زندگی بھی اک مثال
 یاد تجھ کو گر رکھیں خوشحالی و انلا اس میں
 تو بیدار ہے اگر عبرت زردوں کی آہ سے
 بس گیا ہے متقی اشخاص کی بوباس میں
 قلب برضا کا ہے روح و رواں تیرا خیال
 تیرے دم سے زندگی ہے قوم کی ہر اس میں
 تو نے سرکارِ دو عالم میں انہیں یکب کیا
 وہ خصائص جو تھے نوح و عیسیٰ و ایسا میں
 تیرے ہی دم سے طبائع میں بھی پیدا اختلاف
 ہے تنوع لذتوں کا اگر تمام اجناس میں

حسین مسحر

اجوال امتیاز، مں مسلم

چاند کو زیبانی، سورج کو ڈنک دیتا ہے کون؟
 آسمان کو سات رنگوں کی دھنک دیتا ہے کون؟
 کس کی جلوہ بازیوں بکھری ہوئی ہیں خاک پر؟
 ذرے ذرے کو ستاروں کی چمک دیتا ہے کون؟
 ایک اک ٹہنی کے سر پر کون پہنا تا ہے تاج؟
 دامن گلشن کو پھولوں کی ہلک دیتا ہے کون؟
 اڑتے پھرتے ہیں فضا میں روشنی کے زمزمے
 گنگنا تے طائر دوں کو یہ چہک دیتا ہے کون؟
 باغ ہے کون یہ آب و ہوا کی نعمتیں؟
 رزق سب کو از ثریا تا سمک دیتا ہے کون؟
 احمد مرسل کی ذات پاک کس کا عکس ہے؟
 پس کر بے سایہ کو اپنی جھلک دیتا ہے کون؟
 چاندنی کی رات ہو یا ہوا جب لوں کی سحر
 ہر رنج فطرت کو نور مشترک دیتا ہے کون؟

محیط عالم ہے حسن تیرا، یہ میرا حسن نظر نہیں ہے
 ہزار پردوں میں ایک جلوہ جہاں میں حسن دگر نہیں ہے
 ترے خیال حیات پرور سے املہاتی ہے کشتِ ظالم
 خزاں گزیدہ چمن سے لبروہ دل کہ جو تیرا گھر نہیں ہے
 تلاش میں تیری ہوں پریشاں، چمن میں شل غزال وحشی
 عہدِ گم کو وہ فضولِ حشر کہاں نہیں تو کہ ہر منہ
 ہمالِ منج کی تہیوں سے نگاہ عالم ہوئی ہے خیر
 و نور جلوہ کا ہے یہ عالم مجھے مبالغہ نظر نہیں ہے

خیالی فکر و فہم نہاں میں جو تو نہیں ہے حرم جان میں
 چہرہ صبح ہوں کہکشاں میں گر طلوع سحر نہیں ہے

فقیر قرآن نمبر

جلد ششم کے ○ قرآن بہ زبان قرآن ○ وحی و تنزیل
اہم ابواب ○ قرآن کلام الہی ○ صفات کلام الہی